

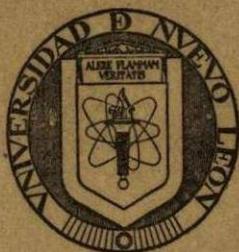
HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



*Capilla de San Marcos
Biblioteca Universitaria*

11



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1970

Bense, Constantin Raudive, Curtius aún (1949), Niedermayer (1955), Carl Burkhardt (1956), Eugen Fink (1956), Heidegger (1956), Baumgartner (1953), Brigitte Galen (1959), Udo Rukser (1967) y Karlheinz Barck (1968) han sondeado los misterios del raciovitalismo. Sin duda la renovación del tema de Europa, estos últimos años, no es extraño al interés acordado a Ortega por el mundo alemán; pero hace falta, ahí, aún, subrayar que la Europa en la cual ha soñado el filósofo español iba del Atlántico al Ural y no estaba concebida como un instrumento de combate con respecto al Universo socialista, ni como un escudo de los privilegiados contra el Tercio del Mundo hambreado, ni ya como un reducto esclerosado y celoso contra "la amenaza americana"...

La simpatía alemana por este "torero de las ideas", por este poderoso "Averroes español" (como lo llamaba K. Vossler), se desenvuelve al mismo ritmo, parece, que la curiosidad de los turistas germánicos para con los paisajes de la Península Ibérica. ¡Ojalá! diría yo, que este movimiento de descubrimiento de la filosofía hispánica en lo que tiene de más iluminado actualmente, con las prolongaciones que esta iniciación comporta en toda la América Latina (principalmente en México, donde José Gaos, el gran discípulo español republicano de Ortega, es el origen de la inmensa invasión de la filosofía alemana moderna), se amplía cada día más en el público cultivado germánico, al cual ella puede aportar tantos enriquecimientos estéticos, doctrinales y éticos y, sobre todo, el gusto por la fraternidad de un quijotismo esencial. En conclusión, se me permitirá evocar la fotografía de Ortega dialogando amistosamente con Heidegger, en Darmstadt, una tarde de 1951: ¿qué mejor símbolo de la complementariedad de los dos filósofos sin duda más profundos del momento?⁴⁴

Traducción de Jorge Rangel Guerra

⁴⁴ Cg. Heidegger, "Dos encuentros con Ortega", en *Clavileño*, mayo, 1956, p. 1 (foto reproducida en Alain Guy, *Ortega y G. o la razón vital e histórica*, p. 126.

FENOMENOLOGÍA DEL PODER

PROFR. LUIGI BAGOLINI

1. Como sociología internacional una fenomenología del poder estudia "signos"¹ a través de los cuales tiene que descubrir intenciones: elementos intencionales y actitudes humanas también contrastantes entre sí, que se trata de poner en su luz y de declarar en relación con las más diferentes situaciones históricas.

Bajo este punto de vista, "una fenomenología del poder" debe proceder con la mayor independencia de cualquier presupuesta posición metafísica. Por otra parte, si bien utilizando los resultados de las sociologías empíricas y naturalísticas, no puede identificarse con ellas.

¿Qué cosa es el poder político? Esta pregunta puede comprender una presupuesta posición "esencialista" y expresar la tentativa de determinar el carácter esencial, en sí mismo universal y constante, del poder político. Pues bien, desde varios puntos de vista del análisis del lenguaje político, jurídico y de sociología empírica, esta pregunta expresa un problema mal planteado.

Hoy en día los sociólogos empíricos critican grandemente el concepto de una ciencia política vuelta hacia el conocimiento de eternas naturalezas esenciales, diferentes entre sí como géneros y especies fijos, determinables de una vez para siempre en sus respectivas relaciones.²

Desde un punto de vista empírico, se quiere sustituir a un supuesto conocimiento de géneros, de especies y de diferencias específicas, un conocimiento de relaciones y correlaciones funcionales. Se quieren también determinar los conceptos políticos bajo forma de variaciones graduales a las cuales puedan ser aplicados métodos de reducción cuantitativa y de medida.

¹ G. Berger, *L'opinion publique, phénomène humain*, en el vol. colectivo *L'opinion publique*, París, 1957, pág. 2.

² H. D. Lasswell, A. Kaplan, *Power and Society, A Framework for Political Inquiry*, New Haven, 1957 (1a. edición 1950).

Por otra parte las consideraciones cuantitativas no tienen que ser siempre introducidas necesariamente ya que no son el presupuesto indispensable de las investigaciones políticas, siendo por otra parte siempre consideradas, en el plano de la sociología empírica, como elementos de suceso en la conclusión de cada investigación.³

Desde el punto de vista de una sociología empírica que, como tal, quiera ser antiesencialista y antimetafísica, las distinciones entre los fenómenos políticos se pueden formular en términos de polaridad, pero no de dicotomías, y de predicados absolutos que indican cualidades esenciales que se excluyen entre sí.

Es decir, una forma —o una cualidad— de poder político no se puede distinguir con respecto a otra forma, como *A* de no *A*.

A y *Z* por el contrario deben ser considerados como los extremos de una serie continua de elementos sucesivos que comprenden las dos formas de poder en cuestión: por ejemplo democracia y autocracia. En lugar de aislar la democracia como una forma de poder político absolutamente diferente de la autocracia, se trata de determinar una serie de características democráticas y autocráticas y por consiguiente las variaciones de grados de una forma a la otra.

Democrático y autocrático no son, desde el punto de vista de una sociología empírica, predicados absolutos respectivamente correspondientes a las dicotomías democrático y no-democrático, autocrático y no-autocrático, sino “funtores”, es decir expresiones que indican funciones que pueden asumir diferentes valores.⁴

Matemáticamente una función indica una relación constante entre dos variables; se dice de una cantidad *Y* que es función de *X*, cuando a cada variación de *X* hay una correspondiente variación de *Y*. Lógicamente una función es una expresión cuyo significado es variable en relación a las variables por ella expresadas, pero se vuelve enteramente determinada si se atribuye un significado determinado a cada una de sus variables con una operación representada por un símbolo que es llamado “funtor”.⁵

Desde este punto de vista, una sociología empírica del poder quiere sustituir precisamente los “funtores” con los predicados absolutos, y se opone a cualquier actitud esencialista y metafísica de investigación de las esencias universales de algunas formas de poder.

³ H. D. Lasswell, A. Kaplan, obra ya cit., pág. 17.

⁴ H. D. Lasswell, A. Kaplan, obra ya cit., pág. 16.

⁵ A. Virieux Reymond, *La logique formelle*, París 1962, pág. 68 y autores aquí citados. Ved mi libro *Mito, potere e dialogo*, Bologna (edic. “Il Mulino”), 1967, pág. 15 y sigs.

No hay formas universales de poder, sino solamente variaciones de grados entre una forma y otra.⁶

Sin embargo, la comparación cuantitativa que concierne a tales variaciones, no se concibe como un presupuesto sino como una consecuencia de la disposición en una serie y en una sucesión temporal de los elementos a comparar.⁷

La representación de una serie o de una sucesión temporal es, bajo este aspecto, imprescindible según el empirismo contemporáneo. “Los objetos de la ciencia política, como ciencia empírica, son acciones y comportamientos en una relación expresada por la noción fundamental de poder”.

La ciencia política como disciplina empírica es el estudio de la formación y de la división del poder y concierne clases de acontecimientos y no de instituciones consideradas en sí mismas en una supuesta esencia independiente del proceso del tiempo y tampoco normas o ideales políticos presentados y tomados como válidos independientemente de las variaciones de los acontecimientos en la continuidad temporal.

Lasswell, que es el autor al que aquí me refiero, insiste sobre la continuidad temporal de los conceptos políticos correlativa a la continuidad y sucesión de los acontecimientos variables por ellos expresados.⁸ Lasswell presenta el “principio de la temporalidad”⁹ como la condición fundamental de una investigación empírica, naturalística, conducida según la metodología ofrecida por las ciencias naturales.

El poder no es un proceso separable de la continuidad y sucesión del proceso social, es el aspecto político de la realidad social como proceso de “interacciones” que puede expresarse mediante representaciones de “correlaciones funcionales”.¹⁰

No hay ninguna esencia universal y ningún significado del poder más allá de la sucesión temporal y de la particularidad de los acontecimientos humanos. Como manifestación en el tiempo, el poder está formado de hechos observables y localizables en la sucesión temporal.¹¹ Las estructuras y las funciones del poder se constituyen mediante operaciones de abstracción que se refieren a lo que empíricamente aparece como proceso.¹²

Desde este punto de vista la visión científica de los fenómenos políticos, implica una objetividad temporal como presupuesto. Para poder hablar de estructuras, de funciones, de diferencias de grados y de amplitud, hay que

⁶ H. D. Lasswell, A. Kaplan, obra ya cit., pág. 16.

⁷ H. D. Lasswell, A. Kaplan, obra ya cit., pág. 16.

⁸ H. D. Lasswell, A. Kaplan, obra ya cit., pág. 16.

⁹ H. D. Lasswell, A. Kaplan, obra ya cit., pág. 14.

¹⁰ H. D. Lasswell, A. Kaplan, obra ya cit., pág. 17.

¹¹ H. D. Lasswell, A. Kaplan, obra ya cit., pág. 14.

¹² H. D. Lasswell, A. Kaplan, obra ya cit., pág. 14.

considerar los hechos humanos a través de una visión de continuidad y sucesión temporal. Aquí pues, se considera el tiempo como objetivado en el espacio, como tiempo "macrofísico", "se développant en espace". La sociología empírica presupone exactamente que el tiempo en donde son pensadas las sucesiones y las interacciones de las acciones humanas, sea él mismo a su vez pensado como objetivado en el espacio.

Pero el principio de temporalidad, así concebido, también como garantía contra cualquier concepción esencialista, metafísica y estática del poder, no basta al sociólogo empírico; debe ser completado con el principio de "referencia a las situaciones".¹³ En base a este último principio, los cánones de la ciencia política tienen que expresar relaciones entre variables que puedan asumir diferentes valores según los diversos conjuntos sociales a quienes se refieren. Cualquier generalización de la ciencia política no tiene que ser universalizada más allá de la situación a la cual se refiere la actividad del observador y del investigador. En efecto, la acción del investigador en política puede influir y modificar los fenómenos por él observados de una manera más importante y diferente respecto a lo que sucede en el campo de las ciencias naturales.¹⁴

A pesar de la diversidad reconocida entre la ciencia política y las ciencias naturales, la ciencia política, según Lasswell, tiene que proceder con los métodos de una ciencia natural y empírica. Lo cual no impide que la noción de poder político implique las nociones de fines y valores. También desde el punto de vista sociológico empírico, una investigación sobre el poder implica la consideración de los fines, de los intereses y de los valores con los cuales, el poder está relacionado. Es más, Lasswell dice expresamente que el poder es uno de los valores y uno de los instrumentos que emergen de las relaciones sociales. Pero mientras por una parte él habla de los valores y fines, y de la ciencia política como ciencia de valores, por otra parte, afirma enérgicamente que cada función de las ciencias sociales, y por este motivo también de la ciencia política, es el de desenvolver un conocimiento "claro", "naturalístico" (repetiendo aquí el adjetivo usado por el autor), y por ende descriptivo, empírico y fáctico, de aquellos valores humanos que son "potenciales" en los "procesos" sociales.¹⁵

2. Ahora, yo me pregunto, el hecho de que la noción del poder implique también la representación de los fines y de los valores. ¿Cómo puede concordar con una reducción del conocimiento del poder a conocimiento solamente descriptivo, empírico o fáctico? Además, ¿el principio de la tempo-

¹³ Ved mis libros *Mito potere e dialogo*, ya cit., pág. 18 y *Visioni della giustizia e senso comune*, Bologna (edic. "Il Mulino"), pág. 105 y sigs.

¹⁴ Lasswell, Kaplan, obra ya cit., pág. 21.

¹⁵ Lasswell, Kaplan, obra ya cit., pág. 21.

ralidad concuerda con el principio de "referencia a las situaciones" de modo que ambos puedan coexistir en una misma perspectiva metodológica? Son éstos para mí los interrogantes más importantes que la actual sociología del poder hace surgir en unas de sus más elaboradas y notables expresiones metodológicas.

En definitiva, la crítica de cada visión "especialista" del poder, la consideración unívoca del poder como proceso de sucesión temporal, el principio de "referencia a las situaciones", el hecho de considerar las nociones de fin y de valor como implicadas en la noción de poder, a mi parecer son elementos muy problemáticos. Para los cuales la sociología empírica no es suficiente. Es necesario por tanto, pasar del punto de vista de una fenomenología social, o sea, en sentido específico, de una sociología "intencional".

Indudablemente la crítica del "esencialismo" referida al campo de observación puesto en evidencia por las estructuras de la vida social contemporánea es válida y me parece aceptable. No se puede hablar en relación a tales estructuras de una esencia unitaria, estática y sin diferenciar del poder político, sino de una pluralidad de concentraciones de poderes y de diferentes momentos que puedan prevalecer el uno sobre el otro, o bien que puedan fundirse y unificarse para luego distinguirse y sobreponerse según los casos y las situaciones.

Pluralidad de centros de poder: estado de tensión entre poderes políticos oficiales y poderes de hecho; poderes de agrupaciones de presión, de asociaciones sindicales, de grupos de intelectuales, etc.

En la vida contemporánea el llamado poder se determina continuamente en las más diferentes formas a través de acciones relacionadas entre sí y que expresan intereses de individuos o de grupos; se forma o se modifica mediante encuentros de decisiones y oposiciones entre mayorías y minorías. El así llamado poder implica pues el contraste, y, en el contraste, la decisión.¹⁶ No hay esencia unánime del poder que, por decirlo así, preceda el contraste de las preferencias y de las decisiones; no hay esencia del poder que preceda la elección, las selecciones, las decisiones.

Por esto, a nivel de la sociedad contemporánea, entendida en su expresión más amplia y de un modo genérico —a pesar de todas las diferencias concretas—, tiene razón el neo-empirismo sociológico de luchar contra toda visión "esencialista" monística y estática del poder. Tiene razón a pesar de que, desde el punto de vista del neo-empirismo sociológico, quede en las sombras el elemento de la elección y de la decisión que, para mí, al contra-

¹⁶ Ved las agudas observaciones en el sugestivo libro de A. Basave Fernández del Valle, *Teoría del Estado, Fundamentos de Filosofía Política*, México, 1965, pág. 164 y sigs.

rio, es el elemento fundamental verdaderamente decisivo y característico de la realidad actual del poder como proceso dinámico.¹⁷

Pero por otro lado, a pesar de todas las críticas contra toda forma de absolutización en nombre de una razón científica "naturalística", el neo-empirismo sociológico queda él mismo, víctima de una absolutización y de una hipóstasis que él mismo realiza. Es absolutizada la visión "anti-esencialista" del poder. Se absolutiza así el principio de la temporalidad como sucesión: el poder no es pensado de otra forma que como una sucesión temporal; toda visión esencialista es considerada errónea. Esto, para mí, está en contraste, en el ámbito del mismo razonamiento del sociólogo empírico, con la afirmación del principio de "referencia a las situaciones".

Conforme a este principio, como hemos podido ver, la forma misma de pensar el poder, tiene que ser condicionada por la situación social y ambiental; por eso la aserción misma del principio de la temporalidad, en el sentido de Lasswell, tendría que ser condicionada por la situación ambiental en que se desenvuelve. En otras palabras, no se excluye que pueda haber una situación social en el interno de la cual el principio de la temporalidad, como sucesión, no pueda ser aplicable al poder. Tomando en cambio el principio de la temporalidad en el sentido macrofísico, como absolutamente aplicable a cada posible situación, vamos contra el principio de "la referencia a las situaciones" que por el contrario, desde el punto de vista neo-empirístico, debe ser siempre respetado.

Efectivamente si la exclusión de una visión "esencialista" del poder es válida en relación con cierta situación representada por la sociedad moderna, no es válida por ejemplo, según mi parecer, en comparación con cierto tipo de sociedad primitiva tal como ella se presenta a través de los actuales resultados de las investigaciones etnográficas.

En la sociedad primitiva, hablando convencionalmente por ejemplo de aquella sociedad primitiva en la cual no se conozca todavía el uso de la escritura, el poder puede tener en efecto el carácter de una totalidad unánime como condición indispensable para la vida del grupo. Sobre cada decisión importante para la vida de la comunidad puede prevalecer en cierto sentido, un estado de unanimidad como esencia característica del poder.

Se ha dicho con autoridad que en ciertos tipos de sociedades primitivas el poder tiene justamente el carácter de una esencia "metatemporal" y "metahistórica". Pues bien, este último adjetivo, así como ha sido usado en la

¹⁷ Ved bajo varios aspectos las consideraciones de M. Reale, *Law and Power and Their Correlation*, en el vol. colectivo *Essays in Honor of Roscoe Pound* a cargo de R. A. Newman (Indianápolis, New York, 1962), pág. 246 y sigs. y *Pluralismo e liberdade*, São Paulo, 1963, pág. 214 y sigs.

obra de un importante etnólogo contemporáneo, Lévi Strauss,¹⁸ tiene un significado que el principio de la temporalidad tiene en la obra del sociólogo empírico y naturalista Lasswell.

Es decir, que en el interior de la sociedad primitiva, al poder pertenece precisamente ese carácter "esencialista" que no puede reconocer ni tampoco admitir desde el punto de vista de una concepción sociológico-empírica en que los fenómenos políticos sean asumidos como procesos de sucesiones temporales objetivados en el espacio. "Los miembros de la sociedad primitiva no tienen necesidad de invocar la categoría de la historia ya que en la medida en donde algo", como el poder político, "no existió nunca, es ilegítimo a sus ojos"; mientras para nosotros puede ser lo contrario.¹⁹

En algunas sociedades primitivas que tienen características típicas, donde hay una tentativa de gobierno, sea popular sea representativo y las decisiones son tomadas por el conjunto de la población reunida en asamblea, o bien por los notables y los sacerdotes, se decide y se vota, pero siempre de acuerdo con el parecer de todos.

En el momento de una decisión importante, sentimientos de animadversión, de mala voluntad o de tristeza, como los de aquellos que hubieran sido vencidos en una reunión electoral, podrían manejar "con una potencia casi mágica" para comprometer los resultados de la decisión misma.²⁰ Esta es la razón de ciertas luchas rituales, más o menos simuladas, durante las cuales todos los viejos rencores son borrados, y la sociedad se libra y se purifica de cualquier contraste en modo de no comprometer el estado de unanimidad del poder que condiciona la decisión.²¹ Unanimidad ésta que no depende de decisiones sino que se aplica a las decisiones que se tienen que tomar: estado de consentimiento unánime conocido en medio de la sociedad primitiva como algo indispensable para que el grupo pueda perpetuarse como grupo.²²

La sociedad primitiva de este tipo, metafóricamente hablando, no posee una diferencia de potencial: se compara mejor con un reloj que con una máquina de vapor, es un sistema sin entropía que funciona a una especie de cero absoluto de temperatura.²³ Dejando de lado estos significados metafóricos, no hay en ella alguna crítica del poder, ni minorías,²⁴ ni diferencias sociales, ni luchas políticas.

¹⁸ Lévi-Strauss en G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, París, 1961, pág. 57.

¹⁹ Lévi-Strauss en Charbonnier, obra y pág. ya cit.

²⁰ Lévi-Strauss en Charbonnier, obra ya cit., pág. 40.

²¹ Lévi-Strauss en Charbonnier, obra y última pág. ya cit.

²² Lévi-Strauss en Charbonnier, obra y última pág. ya cit.

²³ Lévi-Strauss en Charbonnier, obra ya cit., pág. 43.

²⁴ Lévi-Strauss en Charbonnier, obra ya cit., pág. 41.

Así que, hablar del carácter "esencialista", "monístico", "metahistórico" del poder en las sociedades primitivas del tipo al que aquí nos referimos, equivale, en efecto, a dar relieve al hecho de que en ellas el poder gravita, por así decir, sobre el pasado. Yo diría que la conciencia del tiempo en medio de la sociedad primitiva se determina en una preponderancia del pasado sobre el presente y el futuro.

Hay una esencia "monolítica" del poder que se junta a esta preponderancia del pasado sobre cada decisión. Cada decisión está condicionada por el poder como realidad pasada y no es creadora de poder, no se manifiesta como fuente de perspectivas futuras en contraste con el pasado. El poder es ajeno y superior a todo contraste, es una necesidad, y no es una posibilidad: no es el resultado de preferencias entre posibilidades diferentes y contrastantes.

Ahora bien, a esta conciencia primitiva del poder, como preponderancia del pasado, como necesidad esencial y unívoca, se opone en ciertos casos la conciencia moderna del poder como preponderancia del futuro, de la elección, de la decisión y de lo posible. Donde la esencia unánime del poder prevalece sobre la decisión, el pasado prevalece sobre el presente.

Donde en cambio el poder se constituye a través de elecciones y de decisiones en una pluralidad de centros de poder, hay, por así decir, una preponderancia del futuro.

Mientras en la conciencia primitiva el poder excluye la pluralidad de los poderes, la sociedad moderna es en ciertos casos un proceso de donde emergen pluralidades de poderes diferentes y en lucha entre sí.

El crecimiento demográfico de la sociedad, la aparición de una diferencia numérica entre dominadores y dominados, el nacimiento de la escritura como medio de revisión del poder y de capitalización de las experiencias pasadas, son elementos indicados por el etnólogo²⁵ en la ilustración del pasaje de la sociedad primitiva a la sociedad moderna. Pero este cambio queda sin explicación a pesar de toda la enumeración de los elementos a través de los cuales se manifiesta, si se parte del punto de vista del principio de la temporalidad con el cual opera el sociólogo empírico.

En definitiva el carácter esencialístico y metahistórico del poder primitivo ("metahistórico" según el significado atribuido a este adjetivo por Lévi Strauss) implica, por las razones ya dichas, que, desde un punto de vista interno de la sociedad primitiva, el poder no pueda ser pensado del mismo modo que una sucesión temporal numerable.

3. Para explicar entonces la posibilidad del cambio temporal del poder de la sociedad primitiva al poder de la sociedad moderna, se necesita, yo

²⁵ Lévi-Strauss en Charbonnier, obra ya cit., pág. 33.

creo (hablando de fenomenología del poder distinta de la sociología empírica) formular la hipótesis de una conciencia del tiempo que pueda contener y comprender bien sea la temporalidad de los primitivos, bien sea la temporalidad de los modernos; es decir, se necesita poder pensar en una penetración cualitativa de las formas temporales —pasado, presente y futuro— irreducible a sucesión espacial numerable, pero comprensiva de esta última.

Con esta hipótesis yo quiero referirme a la conciencia histórica y concreta del tiempo que comprende el conocimiento del pasado, la conciencia sensible e inmediata del presente, la voluntad del futuro, es decir precisamente las tres formas cualitativas del tiempo, susceptibles de prevalecer la una sobre la otra, pero nunca de anularse la una con la otra.²⁶

Para que esta hipótesis pueda funcionar como un instrumento de investigación sin prejuicios en las más diferentes situaciones políticas, se tiene justamente que evitar, yo creo, de atribuir un carácter privilegiado a una forma temporal sobre las otras: ésto en contraste con algunas tendencias de la fenomenología contemporánea.

(Además de prescindir de cualquier relación con la sociedad primitiva) hablando del tiempo objetivado y pensado en el espacio (o relacionado con el espacio) como sucesión y como continuidad presente, no se explica, según mi parecer, el significado teleológico (y concerniente el fin del poder) que es admitido por la sociología empírica. El fin pertenece al futuro. No se puede querer un fin como algo pasado. La representación del fin implica entonces el concepto de una positividad del futuro, de su imposible reducción a presente y a pasado.

Pues bien, esta positividad del futuro no puede expresarse con una representación del tiempo como sucesión numerable y por este motivo por una representación puramente empírica y descriptiva del fenómeno político. Bajo este aspecto la contradicción crucial del empirismo sociológico es la de tener que tomar, por un lado, el fin del poder como elemento constitutivo del poder y, por otro lado, el de reducir el significado del poder al significado del objeto de una descripción empírica.

En efecto, es cierto que no es posible pensar en el poder sin pensar en la finalidad del poder, pero esto es justamente el límite intrínseco de cualquier investigación empírica, la cual en verdad, no tiene directamente como objeto el poder, pero describe las situaciones que a él se refieren: *en ello consiste su gran función y utilidad*. Pero en la descripción de las situaciones en las que el poder se determina, no se resuelven todos los significados del poder, que son significados finalísticos, de valoración, directivos, no solamente

²⁶ Ved mi libro *Visioni della giustizia e senso comune*, ya cit.

te representativos, descriptivos o asertivos. Bajo este aspecto, el carácter finalístico del poder y por ello también el hecho por el que el poder no se resuelve como pura fuerza, es lo que justifica el constituirse de una fenomenología intencional distinta de la sociología empírica.

En general se entiende por uso de la "fuerza bruta" en el campo de las acciones humanas "el forzar a los demás a hacer lo que se quiere que hagan, presentándoles como alternativa o hacer lo que se les pide o sufrir un castigo corporal como la prisión, la tortura o la muerte".²⁷

Ahora, si es verdad que en muchos casos el poder implica el uso de la fuerza, así entendida, no es verdad que el poder sea del todo reducible al uso de la fuerza. El poder, siendo distinto de la pura fuerza, parece al contrario implicar siempre, directa o indirectamente, cierta representación de fines como justificación suya y como medio para su influencia en el comportamiento.

La influencia del poder sobre los que de él dependen, en un tipo de sociedad con una diferencia de potencial, implica siempre una posibilidad de elección de parte de los destinatarios y de los que reciben sus efectos.

Hay siempre pues la posibilidad de un modo de comportarse contrario al poder desde la obediencia pasiva hasta la rebelión. Por eso el poder, para mantenerse y durar, tiene que suscitar consentimientos y aprobaciones sea de parte de los que de él dependen, de los destinatarios, sea de parte de los que con él colaboran. El más feroz de los tiranos no puede mandar solo y no puede hacer valer su voluntad individual si todos están en contra de él.²⁸ Sea el jefe de un grupo de indios Nambikwara²⁹ sea el exponente de una dictadura pretoriana en el sentido ilustrado por Duverger,³⁰ tienen la necesidad de asentimiento y de consentimiento (por lo menos de parte de algunos).

"Los hombres pueden ceder a la coacción, pero la coacción puede también empujarlos a la rebelión. Los dos efectos son siempre posibles y no se pueden prever con seguridad: dependen de circunstancias frecuentemente escondidas", "difíciles de descubrir". Esta incertidumbre de los aspectos y de las reacciones, inherente a todos los actos de fuerza, es la razón profunda de una de las complicaciones más secretas e importantes de la historia y de la vida".³¹ Cuanto más tiende el poder a asegurar su fuerza, al menos en parte, contra tal incertidumbre, tanto más tiende a diferenciarse de la fuer-

²⁷ H. B. Acton, *Logique et casuistique du pouvoir*, en el vol. colectivo *Le pouvoir*, II, París, 1957, pág. 71 y sigs.

²⁸ H. B. Acton, obra ya cit.

²⁹ Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, en "*Journal de la Société des Americanistes*" 1948, págs. 86-90.

³⁰ M. Duverger, *De la dictature*, París, 1961, pág. 86 y sigs.

³¹ G. Ferrero, *Potere*, Milano, 1959 (1a. edición, ital. 1957), págs. 70-71.

za pura. Esta exigencia, y este proceso de distinción del poder de la fuerza como garantía contra la incertidumbre y los imprevistos, a los que da lugar el ejercicio de la fuerza, se determina precisamente a través del constituirse de justificaciones finalísticas.

El poder está inclinado a influenciar los comportamientos a través de las representaciones de finalidades razonables y tales que pueden suscitar la aprobación de sus destinatarios. Puede ser que estas finalidades sean falsas y constituyan un artificio con respecto a las finalidades concretas de los que mandan. Pero en estos casos el poder tiene de todos modos la necesidad, aunque sea en formas falsas y no-auténticas, de distinguirse de la fuerza pura. David Hume expresó admirablemente esta necesidad con su doctrina del artificio político que se opone a la posición de Hobbes, pero utilizando algunos aspectos de ella.

En concreto, el límite legal del poder implica un empeño y una obligación: por lo cual, metafóricamente, el que manda ya no dice: "Haz esto si no te mato", antes bien: "Haz esto si quieres que yo haga lo que tú quieras".³² Podríase llegar a probar, yo creo, en contra de algunas tesis del llamado positivismo jurídico contemporáneo, que el problema de la legalidad del poder no puede nunca ponerse fuera de su legitimidad (y por ende de su justificación en relación a sus fines). Pero el discurso sobre los fines del poder para que no sea inútil, abstracto e inexpresivo, exige evidentemente ahora más que nunca, ser conducido con referencia a las concretas antinomias, contrastes y falsificaciones que caracterizan las situaciones político-morales y económicas de la vida contemporánea.

4. Se piensa en los contrastes profundos que hoy en día subsisten entre las justificaciones oficiales —jurídicas e ideológicas— del poder y las finalidades que en concreto son efectivamente el propósito de quien lo ejerce.

Pensemos, por ejemplo, en aquellas situaciones en que oficialmente el poder se pone y se presenta como expresión de la voluntad popular, es decir de un conjunto de exigencias, voluntades concretas e intereses que concierne profundamente la vida y los intereses efectivos de los individuos, mientras en realidad, no se trata de voluntad popular sino únicamente de opinión pública manejada con cierta facilidad por medio de la propaganda.

A diferencia de la efectiva voluntad popular, la opinión pública se constituye con frecuencia independientemente de los problemas que más interesan la vida de los individuos y trata de cristalizarse alrededor de cuestiones planteadas en términos muy generales y a través de fórmulas indeterminadas.

He aquí por qué en estos casos las instituciones democráticas funcionan con retraso, con escasa energía; y la energía inutilizada por el motor oficial, hu-

³² H. B. Acton, obra ya cit., pág. 8.

ye por otro lado y alimenta los poderes de hecho que se oponen a los poderes constituidos constitucionalmente.³³

Hoy en día, como dice Burdeau, el drama de los estados democráticos consiste en la oposición entre un poder legal y otros poderes que se manifiestan por las calles, en los talleres, en los grupos, y que tratan de hacer prevalecer sus fines con medios que no son regulados en vista del funcionamiento de las instituciones políticas. "Estamos presentes en una ofensiva de procedimientos empíricos a través de los cuales el pueblo trata de hacer valer su voluntad y asistimos al declinar de la confianza en las técnicas representativas constitucionales."³⁴

Por un lado hay un contraste y una diferencia entre poderes de hecho y poderes institucionales; piénsese en los grupos de presión,³⁵ en el problema del poder de los aparatos de los partidos políticos,³⁶ en los movimientos sindicales.³⁷ Por otro lado hay el contraste entre las finalidades que constituyen oficialmente la justificación del poder y los fines concretos de los que efectivamente, aunque indirectamente, lo ejercen.

Hay que pensar aquí, por una parte, en ciertas investigaciones recientes acerca de élites del poder³⁸ y, por otra, en ciertos desbordamientos ideológicos, desmoronamientos recientes de las ideologías que, a pesar de todo, no excluyen el subsistir de "semblantes de ideologías" necesarias para legitimar, en algunas situaciones, el monopolio del poder.

Creo que, en resumidas cuentas, entre los dos tipos de contrastes indicados, hay una profunda conexión.

El imponente fenómeno, de antinomias o contrastes, ofrecido por la experiencia contemporánea en los estados democráticos, entre los poderes de hecho y los poderes institucionales está muchas veces coligado con la inautenticidad de los fines oficiales de los poderes institucionales, es decir, la diferencia y la oposición entre el fin oficial y el fin efectivo de quien ejerce el poder. Quizás tal diferencia y oposición entre dichos fines no pueden ser nunca eliminadas del todo; tal vez en esto estriba el carácter estructural, en sentido amplísimo, de la sociedad moderna, como "sociedad con diferencias de potencial" según la metáfora ya repetida.

³³ G. Burdeau, *L'évolution des techniques d'expression de l'opinion publique dans la démocratie*, en el vol. colectivo *L'opinion publique* ya cit., pág. 139 y sigs. particularmente pág. 142.

³⁴ G. Burdeau, obra ya cit., pág. 139.

³⁵ Ved por ejemplo A. Sauvy, "Lobbys" et groupes de pression, en el vol. colectivo *Le pouvoir*, ya cit., págs. 173-213.

³⁶ Ved por ejemplo G. Silone, *L'ombra degli apparati*, en el vol. colectivo *I partiti e lo stato*, Bologna, 1962, págs. 29-38.

³⁷ Ved por ejemplo, F. Tannenbaum, *A Philosophy of Labor*, New York, 1951.

³⁸ Ved por ejemplo C. Wright Mills, *The Power Elite*, New York, 1956.

Por otro lado, no existe una estructura técnica de la sociedad moderna, como estado de derecho o estado legal, que sea concebible como algo formalmente y estáticamente indiferente al variar de los fines y de los valores políticos. No existe por tanto una estructura formal y estática del estado moderno en la que se trata de introducir y valorizar caso por caso las nuevas exigencias de justicia social que históricamente surgen. El estado de derecho no es un recipiente ya bien construido que se debe conservar como tal para llenarlo con el vino de la justicia.

Y por último la contraposición entre cierta visión del estado de derecho y cierta visión del estado de justicia se reduce a una honda antítesis que supera el ámbito de una consideración puramente técnica y jurídica. Exactamente porque se trata (cuando el todo no se reduzca a pura y simplista elucubración verbal) de la antítesis entre los fines que ya determinaron las estructuras técnicas del llamado estado de derecho y otros fines históricamente surgidos que contrastan, más o menos, con aquellas estructuras porque están ya en contraste con los fines y los intereses que precisamente las han determinado.

La verdad es que la variación en el orden de los intereses, de las finalidades y de los valores, implica un cambio en los medios. No hay fines variables frente a medios invariables. O nos tapamos los ojos para no ver el variar de los fines con la ilusión de que ciertos procedimientos tengan un valor constante; o bien nos ponemos los problemas del surgir continuo de nuevas finalidades, de su más razonable composición en relación con los fines e intereses precedentes, y también de la consecuente y más idónea adecuación y validez de los medios y de las estructuras técnico-jurídicas.

Pero, exactamente para que puedan ser útiles y a fin de que no se pongan en contraste con sus mismas respectivas funciones, las técnicas sociales y políticas no deben cubrir ni esconder los fines y los presupuestos ideológicos y de valoración en cuya relación son efectivamente usadas.

5. En verdad, en la sociología contemporánea hay dos tendencias fundamentales dirigidas a neutralizar el elemento y el coeficiente de valoración que molesta el pacífico edén descriptivo y cuantitativo del sociólogo: o bien resolver todos los elementos de valoración política en juicios de facto empírico-descriptivos, o bien limitar metodológicamente, cuanto más posible la influencia del elemento de valoración sin poder, por otra parte, negar su inminente presencia. Pero el resultado de todo esto, es una falsificación, quizás algunas veces inadvertida; ya que la investigación presentada como ideológicamente neutral está al contrario, influida por los juicios de valor.

Podríanse formular con facilidad algunos ejemplos en los cuales los juicios de valoración y las elecciones de los fines predeterminan las directivas y las conclusiones de las investigaciones sociológico-empíricas, o, en sentido

conservador para legitimar el poder en conexión con grupos de intereses ya constituidos y preponderantes, o, al contrario, en sentido progresivo y revolucionario para la afirmación de intereses que se oponen a los ya establecidos.

Lo mismo sucede también en el campo de la historiografía donde la legitimación de una cierta estructura de poder queda tapada frecuentemente por una forma tan sólo aparente e ilusoria de investigación sin perjuicio, afinalística, objetiva y no ideológica de los hechos.

En definitiva, la sociología empírica no puede no ser condicionada por juicios de valoración, es decir por proposiciones directivas que implican una elección de fines y por consiguiente de fines últimos y de valores. El razonamiento descriptivo en el campo político implica siempre un razonamiento teleológico y axiológico. En consecuencia, según mi parecer, el razonamiento descriptivo de las situaciones que se refieren al poder político, es tanto más eficaz y determinado cuanto más revele, en lugar de esconder, las condiciones de valoración y las finalidades en relación a las cuales ha sido elaborado. Su validez está siempre en relación con las finalidades a las que tiene que servir según las intenciones implícitas o explícitas de quien lo hace.

Ahora bien, constituye la tarea de una fenomenología del poder el descubrir y aclarar tales elementos de valoración, teleológicos e ideológicos para determinar en cada situación los significados y la intensidad de su influencia teórica y práctica. Así es que, bajo este aspecto, el problema de una fenomenología del poder implica el problema concerniente a la función política de los intelectuales y de la cultura, incluso de la llamada cultura humanística, entendida lo más posible en sentido actual y crítico.

Ahora bien, indudablemente, con respecto al poder político, hoy, más que nunca, la cultura se encuentra en una especie de relación de ambigüedad que el optimismo de algún observador en vano podría intentar de esconder. El intelectual se encuentra pues entre dos peligros opuestos que continuamente amenazan de convertir en estéril su actividad: por un lado, la subordinación de su función crítica y la abdicación respecto al poder político, por otro lado, el aislamiento y la ineficiencia práctica.

Participando en grupos de poder, las "élites" intelectuales corren el riesgo de perder su libertad e independencia crítica; por el contrario, alejándose de todo grupo de poder, acaban por no ser escuchadas y por no ejercer ninguna influencia.

La función del intelectual presupone la invención continua de modalidades y centros de comunicaciones siempre nuevos y de simpatías³⁹ humanas que hagan posible una crítica del poder superando los peligros opuestos de

³⁹ Ved mi libro *La simpatia nella morale e nel diritto*, Torino (edic. Giappichelli), 1966.

la subordinación al poder y de la ineficiencia práctica: peligros y ambigüedades que se podrán limitar poco a poco a través del esfuerzo y de la acción comunicativa, pero que siempre están presentes y que no pueden ser eliminados en una sola vez.

Pero dejando a un lado dichos peligros y ambigüedades —¿Cómo es posible una experiencia cultural, comunicativa, capaz de transformaciones y acuerdos en las discordias de finalidades e intereses a la cual corresponden diferentes y contrastantes prácticas de poderes? Estas preguntas expresan evidentemente un problema que, con todas sus implicaciones, se pone al centro de la filosofía contemporánea y supera los límites de una fenomenología del poder.

Así pues, parece evidente lo que, a pesar de todo es difícil de realizar, que para dialogar con los demás, no hay que absolutizar, ni que presuponer como irremovible el propio punto de vista, ni el propio interés. Es necesario tratar de persuadir a los demás, pero también es necesario estar predispuestos a la posibilidad de ser persuadidos.⁴⁰

El problema de la comunicación en la experiencia política, es un problema que tiene sentido para los que creen en la tolerancia y que no aceptan la fe en verdades políticas absolutas impuestas independientemente de la discusión y del diálogo. Si la verdad política es una sola, no tiene sentido hablar, respecto a ella, de una libertad. Si la verdad política es una sola y es absoluta, no tiene sentido hablar de comunicación entre visiones políticas diferentes; todas las visiones políticas, excepto una, son falsas y la comunicación entre la verdad y el error no tiene sentido. Si hay efectivamente una verdad política absoluta, incondicionada y única, deducible por la llamada razón, o intuible (o revelada), la tolerancia para quien no la ve, podrá ser sólo tolerancia del sabio frente al ignorante, o del iniciado frente al no iniciado (o a la persona aún no convertida).

Para quien por el contrario no acepte verdades políticas absolutas, preexistentes a cualquier esfuerzo de comunicación, discusión y diálogo,⁴¹ las condiciones de tal esfuerzo pueden ser, indicadas, a mi parecer, en el modo siguiente por lo menos como hipótesis de trabajo para llevar a cabo una eventual investigación:

1o.) La obligación de hacer valer frente a los demás mi visión política

⁴⁰ Estamos aquí en el campo del "logos" "de lo razonable" por lo que me refiero a las agudas observaciones hechas con otro fin por L. Recaséns Siches, en su *Tratado general de filosofía del derecho*, México, 1959, págs. 641-665 y en *The Logic of the Reasonable as Differentiated from the Logic of the Rational* en el vol. *colectivo Essays in Jurisprudence in Honor of Roscoe Pound*, ya cit., págs. 192-221.

⁴¹ A. Basave Fernández del Valle, *Filosofía del Hombre*, México, 1963, pág. 14 e *Ideario Filosófico*, México 1961, pág. 77.

no debe resolverse en una absolutización de mi visión política.⁴² Es sumamente difícil evitar exponer sus propios convencimientos como incondicionados y absolutos. Hablando en forma muy abstracta y para abreviar, tal vez es del todo imposible prescindir del Absoluto.

Pues bien la única garantía contra la tendencia a imponer mis convicciones como absolutas es la que ofrece el hecho de presuponer lo Absoluto como inobjetivable e indecible. Para poder hablar de algo sin imponer como Absoluto lo que digo, para poder tender hacia la realización de mis finalidades e intereses sin presentarlos como absolutos, y para poder comunicar con los demás, yo debo postular lo Absoluto como condición implícita y no comunicable, en sí misma, de todo empeño comunicativo.

2o.) Otra condición que hace posible la comunicación (en la infranqueable situación concreta de antítesis entre el empeño que exige mi misión política y la libertad, que los demás tienen, de contraponer sus visiones políticas a las mías) es el esfuerzo de participación en las situaciones de las personas reales o hipotéticas que puedan recibir los efectos de mis acciones y de mis convicciones.

Cuanto más me esfuerce en participar en las situaciones de los demás sobre los cuales puedan recaer los efectos de mis acciones y de mis convicciones, tanto más me será posible comunicar con los demás.

En un análisis profundo de la participación, sería necesario plantear el problema filosófico de la existencia de los otros sujetos y de la temporalidad: ¿En qué sentido la individualidad de mis deseos, pasiones y pensamientos, implica la pluralidad externa de las individualidades de los demás?

Sin hacer frente a estos problemas, yo creo que no se puede profundizar el problema de la comunicación social en la variedad de sus aspectos —en forma adecuada, con respecto a las exigencias más avanzadas de la cultura contemporánea. De todos modos, la simpatía, entendida en forma lo menos posible iluminística, como participación intencional en las situaciones de las personas reales o hipotéticas que puedan recibir los efectos de mis acciones y de mis convicciones, es precisamente la condición, y al mismo tiempo el instrumento, de una comunicación entre los demás y yo, que es necesaria en el *campo concreto* de las antítesis políticas.

Se trata pues de hacer explícitas las condiciones de posibilidad de la comunicación sin salir de este campo. Efectivamente se sale de estas condiciones siempre que un discurso con feliz final, se proponga la esperanza de una resolución de todas las antítesis por obra de la ciencia o de la técnica, o se recurra al amor, a la felicidad de estar juntos, a la fusión de los sentimientos, a una armonía cada vez mayor del universo humano.

⁴² A. Basave Fernández del Valle, *Ideario Filosófico*, ya cit., pág. 131.

Cosas éstas, que podrán ser nobles y edificantes cuando sean sinceramente expresadas, pero que frecuentemente están fuera de la realidad política, constituidas por las más concretas y agudas antítesis actuales.

El problema de la comunicación, en la realidad política, tiene por tanto que plantearse en relación con las más diferentes situaciones y ambientes, prescindiendo en lo más posible de la presuposición de una esperanza formulable con demasiada facilidad. Aquí también para poder esperar un poco en algunas cosas concretas, y evitar por lo menos los altibajos de ilusiones y desilusiones hay que vencer la tentación de plantear como absolutos y universales los objetos de nuestras esperanzas.

Entonces, pensamientos críticos y comunicación implican por una parte una posición antidogmática y antiabsolutista. Pero cuando se quieren evitar todos los dogmatismos es fácil caer, por otra parte, en la inconsistencia contraria de un relativismo extremo, escéptico, en el que por ejemplo todo sea aceptable en política.

Bajo este aspecto, entre dogmatismo y escepticismo no parece haber otras alternativas. Sin embargo, en el esfuerzo intencional de comunicación, en la actualidad del esfuerzo de participar en lo posible a las situaciones ajenas, quizás también la contraposición abstracta entre dogmatismo y escepticismo sea superable en alguna forma.

Desde este punto de vista el pensamiento crítico es evidentemente diferente y distinto de la experiencia religiosa. Es verdad que el problema de la relación entre religión y política está fuera de los límites de este discurso. Pero la fe en un principio escatológico divino, absoluto y trascendente ofrece sin duda al creyente —yo creo— el más válido auxilio, desde el punto de vista social y político, cuando sirve para evitar el planteamiento de sus particulares finalidades e intereses como absolutas y cuando le hace esperar que al menos algo de sus esfuerzos de participación no se ha perdido para siempre.