

## El enigma del poder y el conflicto político

La reflexión que deseamos hacer es resultado de una investigación llevada a cabo en la Universidad de Tarapacá sobre el tema del poder desde una perspectiva filosófica y psicológica<sup>1</sup>. Pensamos que éste era un tema que podía concitar el interés de ambas áreas habida consideración de los problemas psicosociales que la sociedad moderna enfrenta: terrorismo, violencia intrafamiliar, neofascismo, etc. La exposición resume el estado de avance de dicha investigación en el plano filosófico.

La esencia metafísica del poder parece rehuir la conceptualización filosófica. El *poder* en sí es un tema poco estudiado en la filosofía. Por ejemplo no figura como entrada en los principales diccionarios filosóficos. Sin embargo el debate sobre la modernidad y la post-modernidad ha hecho ver que es en la época moderna en que el tema se ha hecho problemático quizá porque en ella el poder de ser un instrumento técnico para hacer real nuestros ideales se ha transformado en un peligro que más bien amenaza nuestra humanidad que la promueve.

Romano Guardini en su obra *El Poder*<sup>2</sup>, una de las pocas obras sobre el tema en sí, advierte que en cuanto al sentido propio del

<sup>1</sup> Alfonso, Jorge et. al. *Filosofía y Psicología del poder*, Proyecto de Investigación, UTA, 1995.

<sup>2</sup> Guardini, Romano, *El Poder. Un Intento de Orientación*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981.

poder éste reside en el poder político, siendo los demás usos del término, «el poder de Dios», «el poder del dinero», el «poder de la naturaleza», extensiones de sentido. El poder político se caracteriza según Guardini por tener dos atributos esenciales: una fuerza capaz de producir algún efecto y una persona responsable de esos efectos. En este sentido las fuerzas de la naturaleza no constituyen, para quienes las estudian científicamente, una expresión de poder porque no hay nadie detrás de ellas que las dirija.

Así si pensamos en la realidad del poder en la época moderna nos encontramos con el hecho de que éste se hace problemático porque se le experimenta muchas veces como una fuerza anónima, la del Estado con su poder absoluto y lejano, donde no se percibe a nadie que responda por las consecuencias de las acciones políticas, donde todo es «razón de estado». La omnipotencia del poder totalitario se percibe como una fuerza ominosa que se impone a todos. Así se le asume como una fatalidad que se impone, sintiéndose el individuo más que como el origen y fin del poder como un esclavo de él. La obra de Kafka expresa mejor que nadie el absurdo que rodea al ejercicio del poder en la sociedad moderna.

Ahora bien para Guardini el poder proviene de Dios y, por lo tanto, no puede ser esencialmente malo. Sin embargo, porque tras él hay una fuerza dirigida por una consciencia, con un espíritu que la dirige, hay una intencionalidad que conduce el poder hacia sus fines buenos o malos, y es esto lo que le da el carácter moral que tiene el ejercicio del poder. Por lo mismo del buen o mal uso que hagamos de él depende su legitimidad. Supuesto el caso de que tengamos control de éste.

Sin embargo, persiste la sensación de que una definición nominal no nos explica porqué el conflicto resulta ser la consecuencia más habitual del empleo del poder en la época moderna y al parecer de toda época, cosa bastante peculiar en un ser supuestamente social por naturaleza. Guardini piensa que en la época moderna es la pérdida del sentido cristiano de la vida, la secularización de la sociedad, la que ha llevado al hombre moderno a perder el sentido de su propia dignidad lo que lo ha conducido a

entregarse a los poderosos como un cordero ante los lobos. Sería la excesiva ambición de poder del hombre moderno por una parte y por otra su confrontación con un hombre de mentalidad «light», como se dice ahora, lo que ha permitido los abusos de poder.

La visión de Guardini contrasta absolutamente con la de Ortega y Gasset en *La Rebelión de las Masas*<sup>3</sup>, quien desde otra perspectiva y con otros antecedentes nos da una visión completamente diferente. Según el filósofo español toda la prédica iluminista sobre los derechos del hombre ha terminado por convencer a las masas de que tienen todos los derechos y ningún deber. Es precisamente la alta opinión de su propia valía la que ha llevado al individualismo y al egoísmo actual, ¿de qué se quejan entonces los liberales se pregunta el filósofo si ha sido su propia doctrina la que nos ha conducido a la actual situación? Los hombres tienen demasiada consciencia de su valor y por eso exigen tanto, provocando una verdadera revolución de las expectativas y por lo mismo una política más conflictiva.

Para quienes buscamos una explicación más profunda, que no sea solamente histórica sino que ojalá ontológica, esta explicación sólo nos dice por qué ahora percibimos el poder como más problemático. Sin embargo pensamos que el tema tiene una importancia mayor. Buscamos una respuesta que eche sus raíces en la naturaleza humana y que por ende sea más permanente que una mera circunstancia histórica.

Notamos aún en forma algo oscura una paulatina depreciación del concepto a lo largo de la historia que pareciera no condecirse con la importancia del tema. Para Aristóteles por ejemplo el tema del poder estaba asociado con su teoría del ser en acto y el ser en potencia. En esta concepción se distingue el poder de ser algo o alguien diferente del que somos actualmente, la potencia o *dynamis*, del poder de afectar a algo o a alguien, la *energeia*. Poder de cambio, posibilidad de ser otro, era un atributo que se complementaba con la capacidad de influir también en el otro. El ig-

<sup>3</sup> Ortega y Gasset, José, *La Rebelión de las Masas*, Lima, Universo, 1975.

norante en acto es el sabio en potencia pero el ignorante no llegará a sabio sin el concurso del sabio en acto, del maestro, que pueda ser la causa de su cambio; de esta forma ambos conceptos se complementan y explican la causa del cambio natural, la primacía del acto sobre la potencia es clave en el pensamiento aristotélico. Por lo mismo la política, la vida social es la ocasión para que se actualicen todas nuestras potencialidades en el contacto con las demás personas que posean las virtudes en acto y que con su ejemplo nos muevan a imitarlos y así de tanto hacer el bien nos hagamos buenos<sup>4</sup>.

En cambio, la época moderna sólo percibe del poder la capacidad de afectar a otros, de hacer que otros hagan lo que deseamos aunque no lo quieran hacer, la capacidad de coaccionarlos de forma tal de asegurarnos que obedezcan. A esto el moderno lo llama poder y es todo lo que necesita para pensar el tema. Aristóteles llamaría a esto autoridad, *arché*, y lo separa del poder natural del padre sobre el hijo para ubicarlo entre las relaciones propiamente políticas, las relaciones entre los hombres libres.

Esta depreciación del concepto tiene su origen en la incapacidad del moderno por aceptar la posibilidad como una categoría ontológica, ser o no ser parece ser realmente todo lo que hay, en un universo como el de Hobbes todo es acto, por lo mismo no hay potencias o facultades del alma y la ética que requiere de la posibilidad para su existir no encuentra un campo apropiado para su desenvolvimiento. Habría aquí una intromisión de conceptos tomados de la lógica, que sólo requiere de lo necesario y lo imposible y de la física que requiere de lo verdadero y lo falso o de una ontología donde sólo cabe el ser y la nada. En éste nuestro mundo, es muy difícil pensar el poder con la altura y la dignidad clásica y a pesar de que aún nos afecta con tan graves consecuencias no lo podemos pensar con toda amplitud. Es en un universo donde la posibilidad no existe y todo está ya hecho —es un *hecho*— no hay grados de ser, lo mismo da ser un ignorante que un gran profesor, tanto uno como el otro valen igual porque el ser no tiene

<sup>4</sup> Chedin, Jean-Louis, *La Puisance et le Pouvoir chez Aristote, Le Pouvoir*, Goddard & Mabille (eds.). Paris, Vrin, 1994.

grados, nada es mayor o menor que otro ser, sólo *es*. Sería al parecer la intromisión de categorías de las ciencias exactas las que recortan el mundo con una navaja como la de Occam y determinan a los seres en su actualidad pero no en su posibilidad cerrando así el camino a la perfección y haciendo inútil todo consejo o admonición<sup>5</sup>.

Para la comprensión de lo que decimos basta examinar la filosofía de Thomas Hobbes que hemos estudiado por varios años especialmente en su relación con la modernidad<sup>6</sup>. El poder para Hobbes se define en términos puramente sociales en el peor de los sentidos, casi como en el de la «vida social» con toda su superficialidad. El poder lo define nuestro autor como los medios presentes para obtener un bien manifiesto futuro. Son estos naturales, fuerza, belleza, inteligencia etc.; o instrumentales, fama, dinero, influencia y hasta la buena suerte. Estos medios tienen, podríamos decir, un valor de mercado. El valor según el inglés es el precio que estamos dispuestos a pagar por el uso del poder o de los poderes de alguna persona, no es el vendedor el que pone el precio, nos aclara Hobbes, sino el comprador. Quien tiene poder tiene honor, cualquier signo o reconocimiento de poder. Pero lo más importante es que quien tiene poder puede obtener más bienes, y el éxito en obtener lo que se desea es la idea de felicidad del hombre moderno según Hobbes.

¿Por qué surge entonces el conflicto si nuestra sociedad como nunca dispone de medios para obtener todo lo que deseamos? Porque los hombres, según Hobbes, movidos por sus pasiones, en la visión materialista del inglés y producto del subjetivismo de la percepción, llaman bueno a lo que desean y malo a lo que odian; no habiendo nada objetivo al respecto sino que todo depende del individuo donde no hay Estado y en éste, de las auto-

<sup>5</sup> Ramond, Charles, *Le Noed Gordien. Pouvoir, Puissance et Possibilité dans les Philosophies de l'Âge Classique*, Le *Pouvoir*, Goddard & Mabilie (eds.), Paris, Vrin, 1994.

<sup>6</sup> Alfonso, Jorge y Julio Abarca, *Hobbes y Kant frente al Problema de la Libertad*, Proyecto de Investigación, UTA, 1992. Jorge Alfonso, Alex Espinoza, et. al., *La Filosofía de Hobbes como Paradigma de la Modernidad*, proyecto de Investigación, UTA, 1994, Jorge Alfonso V., Alex Espinoza et. al., *La Filosofía de Hobbes y el Nacimiento de la Época Moderna*, Proyecto de Investigación, UTA 1995/6.

ridades que hayan elegido como jueces del bien y del mal. Estos hombres mientras no acepten el poder total, absoluto y cedan no sólo su espada sino que también sus mentes, estarán continuamente provocando rencillas y querellas, producto de sus juicios éticos sobre la conducta ajena, tanto de personas como de autoridades, y esto particularmente porque nadie está dispuesto a ceder fácilmente su derecho a opinar, más aun cuando todos los hombres parecen estar muy satisfechos con su propia sabiduría. Esta alta opinión de su propia sabiduría degenera muy a menudo en orgullo y vanidad, y son los orgullosos a los que el gran Leviatán, que es el Estado moderno, debe doblegar para instaurar la paz y el orden. Es curioso como Hobbes, un ateo, da una versión secular del pecado original, el orgullo, y concibe el Estado como un dios mortal al que le debemos la paz y el orden. Ahora bien si el orgullo es la causa del conflicto y éste proviene de que no podemos evitar llamar bueno a lo que deseamos y malo a lo que odiamos, la raíz del conflicto está en la naturaleza humana; por eso es que cuando no hay Estado el hombre es el lobo del hombre y no hay nada que podamos hacer por evitarlo ya que no hay nada de sociable en su naturaleza.

Al respecto el filósofo chileno Humberto Giannini en *la Experiencia Moral*<sup>7</sup> tiene otra opinión que aparentemente radicaliza aun más el problema ya que no se trata en este caso del orgullo, una pasión o de una cuestión psico-social sino de una condición óptica de los participantes en el diálogo moral. La filosofía de Giannini ha sido un constante esfuerzo por traer la filosofía del cielo a la tierra al punto de fijar su atención en lo cotidiano: en la experiencia de la comunicación como develamiento del ser. En la cotidianidad, el diálogo moral es una forma de manifestar el ser (y el deber ser), forma ambigua porque suele implicar también el ocultamiento de la verdad, la mentira el retraimiento más allá o más acá del ser, lo que obliga a una constante labor de interpretación del sentido expreso o a veces oculto en el diálogo. El diálogo es nuestra constante forma de ir siendo lo que queremos ser justamente por ser los seres que poseemos *logos*. Sin embargo, el diá-

<sup>7</sup> Giannini, Humberto, *La Experiencia Moral*, Editorial Universitaria, Santiago, 1992.

logo moral y el político a nuestro parecer también presentan un rasgo conflictivo más acentuado ¿por qué?

Precisamente porque el diálogo moral es el que justamente abre un espacio de discusión, el *espacio civil* como lo llama Giannini. Espacio que se constituye precisamente por la discusión sobre el valor de nuestros actos y los criterios que se emplean hablan según Giannini de *dignidades*, no de realidades, justamente por eso no se discute sobre el número atómico del hidrógeno o sobre el valor de los ángulos internos de un triángulo pero sí se discute y mucho sobre la moralidad de los actos humanos.

Más aun en el diálogo moral según Giannini sucede algo peculiar, propio de esta situación. Habitualmente si tenemos un problema por ejemplo de salud llamamos al médico, al hombre que posee la ciencia de curar para que nos ayude. Sin embargo, anota muy bien Giannini en el caso de un problema moral nadie acepta que otra persona venga en nuestra ayuda, por más sabio o experto que sea en este campo. ¿Por qué sucede esto? Porque según el filósofo nadie está dispuesto a aceptar que otra persona decida por ellos en cuestiones morales. Nadie está dispuesto a renunciar a lo que su experiencia le ha enseñado y que ha ido constituyendo su juicio ético. El no poder hacerlo, el no poder tomar sus propias decisiones, es rechazado como indigno según Giannini porque constituye una ofensa: es una forma de suspenderle a un ser humano la calidad de sujeto moral responsable de sus actos. Esta ofensa, fácil de hacer, pues surge cada vez que enjuiciamos la conducta del otro, es el origen, la causa, del carácter conflictivo del diálogo moral.

Como a su vez el diálogo moral surge de la diversidad de opiniones de los dialogantes y cada intento por influir en el otro es visto como un intento por negarle la capacidad de poder participar en el diálogo, la situación del diálogo es conflictiva por naturaleza. El conflicto sería entonces irradicable del diálogo moral ya que forma parte de él, podríamos decir que es lo que hace que el diálogo moral se constituya como tal. De ser así estaríamos frente a un problema eterno, ontológico, pues si hay algo que no ha cambiado es la naturaleza humana, no estaríamos hablando aquí, por

lo tanto, del orgullo que puede darse o no, porque también existen lo humildes; ni de una cuestión histórica, la rebelión de las masas. Nos encontraríamos con un rasgo esencial que no sólo define, a lo mejor nominalmente, el diálogo moral sino que lo constituye como tal.

Sin embargo, frente a esta posición mantenemos algunas dudas. Pensamos, en primer lugar, que no siempre en el ámbito moral queremos o podemos decidir por nosotros mismos, a veces estamos muy confundidos, otras son las circunstancias las que nos impiden hacerlo, y por eso no percibimos como una indignidad el acudir al guía espiritual, al confesor, al psicólogo, o en el mejor de los casos, porque suele serlo, a los buenos amigos, para que nos ayuden a decidir qué camino tomar para resolver algún problema de índole moral que tengamos. Si no fuera así no habría ciencia ética y todo dependería de la opinión personal. La otra duda se refiere al carácter óntico, histórico o simplemente psicológico del problema: ¿No será que la idea de hombre como un ser conflictivo, asocial, es producto de la época moderna o de la sociedad de masas, no será que Ortega tiene razón?

Hasta aquí quisiéramos llegar en la exposición de lo que constituye un resumen de lo investigado. En este momento estamos buscando apoyo institucional para continuar con nuestra investigación. Mientras tanto continuamos reflexionando sobre el tema. Sentimos que todavía no hemos podido problematizarlo suficientemente. Uno de los problemas que nos preocupa es la violencia del conflicto político, ¿por qué si todos pareciéramos estar de acuerdo en los grandes principios —democracia, libertad, derechos humanos— el acuerdo político es tan difícil y cuando pasamos del plano de los principios al enjuiciamiento de un acto concreto nos sorprende que los demás no vean la realidad como la vemos o como pensamos que es, ¿qué sucede aquí?

Eric Voëgelin en *Nueva Ciencia de la Política*<sup>8</sup> en un intento por explicar por qué la política parece haber substituido a la religión, o por lo menos que la política puede ser descrita con los mismos

<sup>8</sup> Voëgelin, Eric, *Nueva Ciencia de la Política*, Madrid, Rialp, 1968.



términos que el fenómeno religioso como que se habla de líderes mesiánicos que traerán la paz a esta tierra poniendo fin a los conflictos propósito avalado por la seguridad en una verdad revelada en una suerte de posesión del Espíritu Santo, el mismo concepto de carisma es empleado para describir a esos líderes que son seguidos por masas enfervorizadas como se dice, llega a la conclusión que la política es un intento secular por hacer inmanente el escatón cristiano por hombres incapaces de aceptar la realidad tal como es como lo plantea el cristianismo según Vöegelin.

Este intento trae consigo el peligro de que los líderes políticos se sientan un enviado de Dios para cumplir con una misión superior. El pensador alemán emplea el término «gnosticismo» para referirse a este fenómeno. Sabemos que cuando el Espíritu Santo sopla anima los corazones enseñándoles el camino de la verdad, sin embargo el saberse poseído de una verdad política revelada por una especie de posesión mística del Espíritu Santo ciega a su vez a los hombres y les impide ver las cosas como son. Esto no sólo es un problema epistemológico sino que un problema político: los demás, los que no comparten nuestra verdad, no comparten la verdad, están del lado de la mentira y por lo tanto son seres diabólicos que deben ser exterminados de la faz de la tierra.

¿Será que todos nos tornamos gnósticos cuando pasamos del plano normal, de la percepción habitual al plano político? La idea no parece tan descaminada. El sicólogo Lawrence Leshan, autor de *La Psicología de la Guerra*<sup>9</sup> nos advierte que cuando vivimos nuestra vida cotidiana, nuestra percepción de la realidad también es así, normal, y predomina lo que el autor llama la *percepción sensible*; en cambio cuando entramos en guerra con un país agresor cambiamos a una percepción diferente que Leshan llama *percepción mítica* de la realidad. Percepción en la cual estamos dispuestos a creer una serie de falsedades y absurdos que en la vida diaria no aceptaríamos. Por ejemplo en ella nosotros representamos el bien y los otros, el enemigo, el mal; por lo tanto podemos infligirles daño sin que eso sea ningún mal.

<sup>9</sup> Leshan, Lawrence, *La Psicología de la Guerra. Un Estudio de su Mística y su Locura*, Ediciones Andrés Bello, Buenos Aires, 1995.

En cambio, paradójicamente nos sorprende sobremedida cuando el enemigo nos ataca y da muerte a nuestra gente, ¡Cómo puede ser, se supone que somos nosotros los autorizados a hacerlo, como que representamos el bien! El que nos hagan daño nos parece que altera las reglas del juego, no lo comprendemos, nos parece ¡tan injusto!

Este modo de pensar es típico del estado de guerra, y esta condición psicológica es incluso aprovechada por los ejércitos para justificar sus propias atrocidades y demonizar la de los enemigos. Esta falla en la percepción de las cosas parece ser una de las claves del conflicto bélico y a lo mejor puede ser usada para entender el conflicto político en cuanto parece ser una guerra por otros medios.

En todo caso nos encontramos sorprendidos frente al tema y su importe cultural, nos atrae y nos repele al mismo tiempo, como que nos enfrenta a un aspecto oculto de la naturaleza humana de difícil erradicación. Este tipo de reflexión constituye a nuestro parecer algo necesario de hacer en esta post-modernidad. La modernidad transformó según Jürgen Habermas en *Teoría y Práxis*<sup>10</sup> la teoría política, ciencia práctica según Aristóteles, en filosofía social, suerte de ingeniería política al servicio de la comodidad humana como diría Hobbes. En ella el tema clásico de la vida buena y el buen gobierno se transformó en una manifestación más de la aplicación de la racionalidad instrumental la que Heidegger a su vez describió como el dominio de la esencia de la técnica moderna y su imperar, destino de Occidente. De esta manera, se trata en nuestra época de resolver los problemas políticos aplicando una metodología científica, en la ingenua creencia de que las cosas humanas pueden ser tratadas con los mismos métodos que las naturales.

El que estemos hoy discutiendo sobre el poder y el conflicto y que nos demos cuenta de lo difícil que es erradicarlo y traer la paz a este mundo, demuestra que en el ámbito de las ciencias

<sup>10</sup> Habermas, Jürgen, *Teoría y Praxis*. Estudios de Filosofía Social, Tecnos, Madrid, 1990.

sociales seguirá siendo cierto lo que Aristóteles advertía al calificarlas de ciencias prácticas, es decir, lugar de la contingencia y donde la prudencia es la ciencia buscada porque la otra, la sabiduría, sólo resulta adecuada para los cielos. Esperamos que con esta reflexión entonces más que la certeza de la ciencia apodíctica, continuemos asombrándonos frente al misterio y enigma del poder y no lo tomemos como algo que hay que aceptar como una fatalidad.

## CONCLUSIÓN GENERAL

La modernidad se caracteriza según Alain Touraine en *Crítica de la Modernidad*<sup>11</sup> por oponer la ciencia racional a todo saber popular o tradicional. La postmodernidad que ha sufrido la aplicación de los esquemas cientificistas a los hechos políticos y que ha experimentado los regímenes totalitarios como una aplicación de esa racionalidad, y que no ha visto un aumento de la libertad y el progreso, anhela encontrar un nuevo orden, que Touraine lo encuentra en la liberación del Sujeto, componente olvidado de la modernidad que se suponía uniría Razón y Sujeto.

Otros como Morris Berman lo buscan en el reencantamiento del mundo, en su obra del mismo nombre<sup>12</sup>, en una visión holística que reúna razón y sentimiento y recupere la visión alquímica o mítica del universo aquella que no separa el hecho del valor y que estaba abierta al misterio, como así también a los límites que la naturaleza imponía a los afanes humanos.

Nosotros pensamos que ambos caminos son ambiguos, la liberación del Sujeto puede llevar a la anarquía. Como a su vez la búsqueda de una nueva cosmovisión integradora puede ocultar sus afanes fascistoides tras ideales integracionistas o fundamentalistas que bajo las ideas de Nación, Raza, Indigenismo o Hispanismo

<sup>11</sup> Touraine, Alain, *Crítica de la Modernidad* (Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1993).

<sup>12</sup> 9.- LeShan, Lawrence, *La Psicología de la Guerra. Un Estudio de su Mística y su Locura*, Ediciones Andrés Bello, Buenos Aires, 1995.

son formas solapadas de aplicar la racionalidad instrumental al fenómeno político. Creemos como postura personal que la solución va por una búsqueda de lo esencial del cristianismo porque ¿qué otra cosa es la promoción del Sujeto sino el mandato de Cristo de tratar a todos los hombres como hermanos y qué otra cosa es el respeto por la naturaleza sino que el reconocimiento de la Creación como divina lo que promueve el respeto al orden natural pero que a su vez guarda cierta distancia ante cualquier integrista o fundamentalismo porque sabe lo que hay tras el poder y conoce la naturaleza humana.

Esta visión nos obliga a estar siempre alerta y a aceptar el misterio como parte integrante del ser, lo que impide creer que siempre seremos capaces de entender y prever la conducta humana. Claro está que esta propuesta supone un replanteamiento del cristianismo. En éste habrá que tratar de devolverle a la política su perdida relación con la moral como lo plantea Vaclav Havel en *La Política y la Consciencia*<sup>13</sup>, habrá que aceptar que amar y cuidar la naturaleza no es panteísmo, sino que admirar la Creación, y que amar la vida no es pecado ya que no podemos aceptar que Dios que es Amor quiera que sus hijos sufran; por eso quizá lo que plantea Nietzsche sea verdad, queremos un Dios alegre, un Dios bailarín, un Dios que podamos amar y no sólo temer. Si el cristianismo se replantea será la solución que busquemos; si no, ya nada podrá salvarnos y el poder seguirá suplantando a la religión con el riesgo de transformarse en este caso en el mayor de los peligros para la especie humana y para toda la Creación.

<sup>13</sup> Vaclav Havel, *La Responsabilidad como Destino*, Fondo de Cultura Económica, México, F. C. E., 1991.