
EL PROBLEMA DEL PODER: ÁMBITO Y DISOLUCIÓN

Antonio Monclús

análisis y debate



2

El poder, un tema y una realidad tan antiguos como el hombre, en particular el hombre occidental, ha sido puesto nuevamente de relieve en estos últimos años desde múltiples ángulos. Seguramente el replanteamiento del tema no es ajeno al desafío contemporáneo de un brutal fortalecimiento del sistema del poder, del Poder con mayúscula, como dejan ver los mecanismos tecnológicos y las estructuras económicas sistematizadas y progresivamente desarrolladas a partir de la última guerra mundial. El hecho es que los tonos decimonónicos de corte anarquista clásico, las aportaciones psicológicas de Adler, los análisis de Nietzsche, o los viejos tratamientos del poder desde el campo de la filosofía política han encontrado recientemente unos sucesores que al analizar el tema ponen en cuestión hasta aquellos manidos discursos sobre el poder.

El problema del poder, superado el estrecho marco de una perspectiva política particular, enfocado como una realidad psicológica y social que envuelve todo, se pre-

sentaría como un nuevo Absoluto de no ser porque es precisamente el interés por evitar los Absolutos lo que mueve estos nuevos planteamientos. Pero el interés por el Poder, con sus innumerables ramificaciones, no sólo puede elaborar una verdadera Antropología —que sería lo menos interesante—, sino que puede ser la aportación histórica más válida de este siglo, al descubrir y plantear el centro de un sistema que, haciéndolo desaparecer o diluir, puede dar lugar a la persistente y ansiada liberación del hombre y de los pueblos. En todo caso hay que evitar la ingenuidad de creer que todo puede consistir en descubrir un elemento central de un genial análisis, como hicieron en el siglo pasado Freud o Marx. Por su propio modo de ser y presentarse el Poder se escapa en realidad al descubrimiento de un principio-eje de un posible sistema doctrinal, aunque este sistema doctrinal sea lo abierto que pueden serlo el marxismo o el freudiano. Los análisis sobre el Poder revelan una estructura tal que sería caer en sus mismas redes el construir un sistema que, tras analizarlo, pretendiera destruirlo. Aquí nos movemos en otro terreno, antiguo y nuevo, y fundamental no porque el concepto de importancia lo defina sino porque el Poder parece informar todo, desde el Estado, la escuela o la sociedad, hasta el lenguaje o las estructuras de la comunicación.

Las aportaciones analíticas de Foucault

Como dejan ver los análisis de Foucault, entre tantos otros estudiosos del tema, es preciso un replanteamiento de los viejos esquemas si se pretende un cuestionamiento que trate de abordar un Poder considerado por algunos, incluso, como sencillamente inabordable.

Foucault, dando vueltas al celeberrimo principio de Clausewitz, para quien la guerra es la continuación de la política por otros medios¹, piensa más bien que es la política la continuación de la guerra por otros medios. La estructura jurídica del poder no comienza más que cuando cesa el ruido de las armas, la guerra. La Ley nace de las batallas, de las conquistas. Pero eso no quiere decir que la Ley, el Estado, sean como el armisticio. La paz, bajo el Estado, hace y continúa la guerra. Nosotros en la sociedad estamos todos en guerra; se es, necesariamente, el adversario de alguien. Un enfrentamiento binario recorre la sociedad.

Cuando hay una visión binaria de la sociedad se ve cómo hay dos grupos, uno contra el otro, es la guerra que continúa, una guerra permanente. Y la concepción binaria dice que continúa la guerra en la sociedad porque la batalla definitiva no está terminada.

El primer discurso histórico-político es el discurso del Derecho. El Derecho está a la vez insertado en una historia y desplegado en una universalidad jurídica. Pero es, además, una visión de la verdad a partir de su propia visión particular. La «verdad» pertenece esencialmente a la relación de fuerzas, y terminará por dar la victoria más a un lado que a otro.

Y hay una racionalidad cada vez más abierta a la astucia y a la maldad de los que tienen la victoria. La razón está del lado de la astucia y de la maldad. Por otra parte está la brutalidad, pero una brutalidad que está del lado de la verdad.

Todo este discurso, como añade Foucault, es por lo demás un discurso que se desarrolla en una dimensión histórica, un discurso tal vez triste y negro, pero es un discurso que se encuentra dado así, entre razonamientos y mitos.

Para Foucault sería incluso inadecuado creer que la dialéctica puede aparecer, en el fondo, como una reconversión de este discurso, sino que más bien ella juega como el viejo discurso a propósito de su teoría de la contradicción. Porque Hegel y todos los que le han seguido se presentan como la pacificación por el orden filosófico, e incluso político, de la guerra social que se definirá como lucha de clases ².

En una entrevista hecha por Roland Jaccard, a propósito de Szasz repetía el pensador francés una de sus constantes denuncias y preocupaciones: la represión que el Estado hace se pone de manifiesto como en ningún otro sitio en lo que se ha dado en llamar «los marginales», la locura, la brujería, los criminales, los presos. Centrándose en el caso concreto de la psiquiatría, que Szasz analiza, recuerda que hay todo un juego de relaciones de poder hasta en los métodos más recientemente presentados como alternativos. «Pero el médico “libre” de la medicina “liberal”», el psiquiatra de gabinete o el psicólogo de cámara no son una alternativa a la medicina institucional. Ellos forman parte de la red, incluso en el caso en que estén en un polo opuesto al de la institución. Entre el Estado terapéutico del que habla Szasz y la medicina en libertad hay todo un juego de apoyos y de reenvíos complejos. La silenciosa escucha del analista en su sillón no es extraña al cuestionario oprimente, a la vigilancia apretada del asilo. No pienso que se pueda aplicar la palabra “libertaria” a una medicina que no es más que “liberal”, es decir, ligada a un provecho individual que el Estado protege tanto más cuanto que se aprovecha de ello por otro lado» ³.

La estructura de las prisiones y sus presupuestos sociales y políticos manifiestan también que el problema se mantiene intacto a pesar de los cambios «liberales» que puedan haber existido. De hecho, las revueltas acontecidas en la prisión, en casi todos los sitios, no han sido sólo contra las malas condiciones tradicionales, sino también contra los modelos nuevos, contra el servicio educativo, los psiquiatras y el confort. Foucault sostiene que lo que se atacaba en tales revueltas era la prisión misma en cuanto instrumento y vector de poder, visible también a través de la tecnología del poder sobre el cuerpo a la que la moderna tecnología del «alma» no puede compensar porque no es más que uno de sus instrumentos ⁴.

El análisis de la prisión, hoy como ayer, es el análisis de un modo privilegiado del poder. Un poder que constituye la sociedad y los individuos no menos de lo que lo han podido constituir los contratos y los intercambios. A menudo se repite que el modelo social se basa en una serie de elementos a partir de la asociación de individuos bajo las formas jurídicas abstractas del contrato y el intercambio. Así, por ejemplo, la sociedad mercantil viene representada como una asociación contractual de sujetos jurídicos aislados. La misma teoría política del XVII y del XVIII parece seguir este esquema. Pero, como Foucault sigue diciendo, no hay que olvidar que ha existido en la misma época una técnica determinada para constituir efectivamente a los individuos como elementos correlativos de un poder y de un saber. «El individuo es, sin duda, el átomo ficticio de una representación “ideológica” de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esta tecnología específica del poder que se llama la “disciplina”. Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: “excluye”, “reprime”, “rechaza”, “censura”, “abstrae”, “enmascara”, “oculta”. De hecho, el poder produce; produce lo real, produce dominios de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que se puede sacar de ello revelan esta producción» ⁵.

El poder ha ido transformando en Occidente sus mecanismos a través de la historia, desde la *patria potestad* romana hasta las nuevas peculiaridades que desarrolla en la época contemporánea. El descontento tiende incluso a ser una pieza entre otras que

tienen funciones previas de incitación, reforzamiento, control, vigilancia y organización de fuerzas sometidas al propio poder, el cual está destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y a ordenarlas más bien que a rechazarlas o destruirlas. Como señala en «La volonté de savoir» (*Historia de la sexualité, 1*), el viejo derecho de muerte con la clásica enunciación respecto a sus súbditos, por parte del poder, tenderá a desplazarse o a apoyarse sobre las exigencias de un poder que se refiere ahora a la vida y que pretende adecuarse a cuanto ésta reclama. La muerte, base del derecho del viejo soberano para defenderse o pedir que se le defendiera, va a aparecer como el simple envés del derecho que el cuerpo social tiene de asegurar su vida, de mantenerla y desarrollarla. Es el formidable poder de muerte del siglo XX —piénsese en las últimas guerras— lo que hace que el poder cambie únicamente el discurso, y sea ahora el mismo poder de muerte el que se dé como complementario de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida. Ya no se hacen las guerras en el nombre del soberano al que es preciso defender, sino en nombre de la existencia de todos. Las poblaciones se matan entre ellas para vivir. Y es precisamente como garantes de la vida y la supervivencia, de los cuerpos y de la raza, como tantos regímenes han podido llevar a cabo tantas guerras y han podido hacer matar tantos hombres.

Es más, el mismo discurso sobre la liberación del deseo y de la sexualidad en el Occidente contemporáneo abre una serie de dudas provocadas al constatar que esta «liberación» viene precisamente promovida por el poder. Foucault concibe su dedicación actual en el vasto proyecto de su historia de la sexualidad como el contrapunto también del problema del poder. Como anunciaba en anteriores escritos, se trataría de seguirlo en sus mecanismos y efectos positivos. Habría que escribir una historia de la sexualidad que no esté ordenada a la idea de un poder-represión, de un poder-censura, sino a la idea de un poder-incitación, de un poder-saber.

Los mismos intelectuales forman parte de este sistema del poder. La concepción de que los intelectuales son los agentes de la «conciencia» y del discurso forma igualmente parte de este sistema. Por ello, la función del intelectual, según el autor francés, no es ya colocarse «un poco adelante o un poco al lado» para decir la verdad callada por todos; es más bien luchar contra las formas de poder allí donde él es a la vez el fin y el instrumento: en el orden del saber, de la conciencia y del discurso⁶. Lucha contra el poder no por «una toma de conciencia», pues hace mucho tiempo que la conciencia como saber ha sido adquirida por las masas y, que la conciencia como sujeto ha sido cogida y ocupada por la burguesía.

La globalidad del poder. Entre Deleuze y Lyotard

Deleuze confirma, sustancialmente, la posición de Foucault al respecto. Para Deleuze, de la consideración de la situación actual se deduce que el poder tiene forzosamente una visión total o global. Todas las formas de represión actuales, en su diversa multiplicidad, se totalizan fácilmente desde el punto de vista del poder: la represión racista, la que se da en las fábricas, en la enseñanza, contra los jóvenes en general. Frente a la política global del poder, centralista y jerárquico, Deleuze propone una serie de respuestas locales, de uniones laterales, de redes, de bases populares.

Es esa estructura centralista y jerárquica la que se deja ver en todos los terrenos. Basta analizar someramente las relaciones de producción capitalista y se puede descubrir todo un sistema de líneas semejantes a las que utiliza la dinámica del mario-

netista. El poder bancario está al nivel de conversión entre la estructura de financiamiento (línea abstracta) y las líneas concretas (medios de pago-bienes producidos); de manera semejante a la línea abstracta en que consistiría el centro de ligereza de la marioneta, y las líneas concretas de los movimientos parciales de las figuras, y la de los momentos de la historia representada a través de las marionetas ⁷.

Por todo ello, en *Rhizome* ⁸, una vez más escrito con Guattari, piensa que el rizoma podría ser la alternativa oriental, no sólo en el mundo de la naturaleza sino también con su correlación en la vida social y personal, frente a la estructura vertical, arbórea, de la lógica y el mundo occidentales. Si bien es cierto que con ello el poder no desaparecería, tal vez se tuviera una pista importante para vislumbrar que el panorama tan asfixiante del poder en el mundo occidental no tiene siempre un correlato exacto ni tan total fuera de él.

El poder, para Deleuze, se manifiesta también de una manera privilegiada a través del lenguaje, como intenta hacer ver al analizar las concepciones sobre el mismo. Comienza por rebelarse contra el tópico de que el lenguaje es transmisión y recepción de informaciones. «Cuando abrimos el televisor nosotros no recibimos informaciones, recibimos órdenes». En la escuela los efectos que se reciben no son tampoco informaciones, son órdenes: los niños construyen con lo recibido según el esquema que detenta el poder.

El lenguaje es una formalización de transmisiones en una sociedad, según el poder. A partir del análisis de la redundancia, entre la información y el ruido, Deleuze hace ver cómo, en su opinión, hay un esquema de poder. La redundancia (ejemplo, un hombre que repite una orden) es una forma de repetir la orden, es una forma de mandar. El lenguaje, entonces, no es la información sino que sería repetir las órdenes, la redundancia absoluta. Si la redundancia absoluta es la forma de orden, la información es solamente la condición relativa bajo la cual las transmisiones de las órdenes corresponden a estas órdenes.

El esquema podría ser: orden (Redundancia)/información/silencio. El silencio sería lo que pasa entre la orden y la respuesta a la orden. Deleuze sigue analizando las redundancias y plantea que tal vez hasta en las relaciones interpersonales puede haber una redundancia-resonancia, la de los elementos subjetivos, como en espiral, la que hace responder cuando el otro toma la iniciativa, o la que puede obligar al otro a tomar la iniciativa para responderle ⁹.

También cabe un enfoque del tema desde una perspectiva histórica no menos reveladora, analizando las estructuras que han consolidado en Occidente un común sistema de poder bajo diferentes modos culturales o sociales. Esta consideración, en la que por razones de espacio no entramos, concluiría más de una vez con la célebre frase brechtiana de *Galileo Galilei*: «desgraciada es la tierra que necesita héroes»; conclusión algo triste cuando el heroísmo ha sido una de las sistematizaciones ideológicas más claras en el mundo occidental, ya desde los tiempos de lo que pasó a consagrarse como la época clásica por excelencia. Como sostiene Lyotard, «la force des faibles» redescubre a los marginales griegos —marginales incluso para el discurso oficial sobre el clasicismo griego, fuente de la cultura occidental— contra las instituciones sociales y la sabiduría oficial de la época. Son los sofistas y los cínicos, en cierto modo despreciados por los grandes «maestros» Platón y Aristóteles, como fue despreciada la corriente dionisiaca —y marginada— por la apolínea. El propio Sócrates en su peculiar ironía buscaba la muerte, pues en su muerte sabía que estaba su victoria; y no se equivocó: pasó a la historia como mártir. Sería, en cambio, im-

posible imaginar un Protágoras mártir por sus convicciones sobre «la verdad». Como Gorgias, que para su desgracia prefería lo «verosímil» a lo «verdadero», y hacía parecer pequeño lo grande y grande lo pequeño, según la acerada crítica de Platón ¹⁰.

El mismo Lyotard, al analizar «la condición posmoderna» del saber en las sociedades más desarrolladas, va a plantear que la invención siempre se hace en el disenti- miento, y que el saber posmoderno no es solamente el instrumento de los poderes, sino que va a hacer más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias y va a fortalecer nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable ¹¹. De este modo cabe una relativa posibilidad de resistencia frente a la imposición que caracteriza al saber tecnologizado de las sociedades desarrolladas.

Las contradicciones internas del anarquismo clásico

A la luz de los análisis anteriores, el viejo anarquismo que enarboló la bandera más furibunda contra el poder no sólo queda desfasado, sino presa de las redes de aquéllo que pretendía destruir: el poder. No basta pregonar que se pretende como meta la destrucción del poder para lograrla, ni siquiera para evitar repetir el habitual esquema de dominación que el poder conlleva. De hecho, el viejo anarquismo no creo que haya presentado una auténtica alternativa al poder como tal, pues en las comunidades autogestionarias —por ejemplo, las del anarcosindicalismo español de los años 36 y 37 en Cataluña o Aragón—, sin negarles su intención de hacerlo, se estaba excesiva- mente condicionado para lograr algo más que aspectos parciales que, para ello, cohabi- taban con una serie de *líneas* del esquema. Otros anarquistas podrían objetar que no pretenden construir nada, sino que la búsqueda de la destrucción del «orden caótico» ya es una auténtica construcción y tiene en sí misma su propia autojustificación. Sin embargo, el problema no se termina con promulgaciones de intención tampoco. El poder, con todos sus vectores, no por ello desaparece. Y además, en frecuentes oca- siones, la actitud de aquellos viejos anarquistas han tenido una doble derivación signi- ficativa, así, la autoconciencia de creerse en la verdad les ha hecho intolerantes —una de las manifestaciones más expresivas del poder—; en otras ocasiones ha derivado hacia una concepción moralista de la vida. En la mente de todos están más de una declaración asombrosa, «aperplejante», de más de uno de aquellos viejos anarquistas que volvían del exilio a recordar viejas glorias y heroísmos.

Por centrarnos en Bakunin, es chocante pero no inesperado que después de leer su furibunda diatriba contra el concepto de Dios, lo cristiano y el Estado burgués, llegue en algunos momentos de *Dios y el Estado* a afirmar que: «En el cristianismo también hubo grandes hombres, santos que han hecho realmente o que al menos se han esforzado apasionadamente por hacer todo lo que decían, y cuyos corazones, desbor- dantes de amor, estaban llenos de desprecio por los goces y los bienes de este mundo» ¹². De admitir su discurso habría que deducir como ejemplar una de las máximas forma- lizaciones del poder, el heroísmo con el discurso religioso.

El mismo Bakunin en una carta a Neciaev el 2 de junio de 1870, fechada en Locarno, expresa el programa anarquista en unos tonos que, en parte, coinciden con el joven Neciaev, y, en parte, disienten, explicando así la ruptura violenta que tuvo con el que en un principio consideró revolucionario prototípico:

«Este programa puede ser expresado claramente en pocas palabras: destrucción total del mundo estatal-legalista y de toda la así llamada civilización burguesa, por medio de una revolución popular espontánea, dirigida no por una dictadura oficial

sino por una dictadura colectiva, imperceptible y anónima de los partidarios de una liberación completa del pueblo de toda opresión, firmemente unidos en una sociedad secreta, que actúen en todas partes y siempre con vistas al mismísimo fin y en base a un mismísimo programa...

Pero mi sistema se diferencia del vuestro en cuanto éste no reconoce ni la utilidad ni la posibilidad misma de una revolución diferente de aquélla espontánea, popular y social. Estoy profundamente convencido que cualquier otra revolución es deshonesto, nociva y funesta para la libertad y para el pueblo, porque es presagio de una nueva miseria y de una nueva esclavitud para el pueblo; por lo demás, y esto es lo esencial, cualquier otra revolución se ha convertido en imposible, irrealizable e inactuable.»

La carta citada sigue hablando del espontaneísmo del pueblo y a la par de una sociedad secreta revolucionaria y dirigente, en una conjunción tan difícil de hacer que roza incluso la imposibilidad de imaginarlo. De este modo encontramos en Bakunin una contradicción interna fundamental. Proclamándose opuesto al autoritarismo de toda índole, utiliza un lenguaje y un discurso específicamente autoritario, el que argumenta en su personal convicción, y salta a la dogmatización de la imposibilidad de lo que se aparta de su convicción. Por otra parte, reaparece el moralismo de calificar a quienes difieren de su personal convicción con «vicios» morales, la deshonestidad, la nocividad.

En la misma carta Bakunin habla de destrucción y de rechazo de todo poder, y a continuación se explaya en proponer una revolución popular dirigida «por medio de una fuerza invisible que no es reconocida por ninguno y que no se impone a ninguno; por medio de la dictadura colectiva de nuestra organización, *que será tanto más potente* en cuanto que se mantendrá invisible y desconocida, y que estará privada tanto de derechos como de posiciones oficiales». El subrayado es mío, como es obvio, para recalcar la introducción más o menos involuntariamente —a nivel consciente— del poder.

Tal vez en la idea de la fiesta y lo lúdico de una gran parte de los modernos movimientos ácratas quedan elocuentemente puestas en evidencia las contradicciones internas que encerraba el anarquismo de los «maestros» bajo sus programas de honestidad y seriedad; programas que desde su moralismo descubrían las redes del discurso del poder.

Poder: ambigüedad entre el ámbito y la disolución

Hay un texto de Kerouac particularmente relevante que, tal vez, logra expresar el ámbito extraño de un poder que además en Occidente ha logrado superar incluso el discurso ortodoxamente racional:

«Y luego la cuestión de por qué, por qué, es sólo el Poder la única naturaleza mental exudando sus potencialidades infinitas. Qué sentimiento tan extraño leer que en Viena, en febrero de 1922 (meses antes de que yo naciera), ésto y lo otro ocurría por las calles, ¿cómo podía existir una Viena, ni siquiera el concepto de Viena, antes de que yo naciera? Es porque la naturaleza mental prosigue, nada tiene que ver con los individuales que llegan y parten, que la soportan y pagan por ella y que por ella son tasados. Así que hace 2.500 años fue Gautama Buda quien tuvo el más grande pensamiento de la Humanidad, una gota en un cubo aquellos años en aquella Naturaleza Mental que es la Mente Universal. Veo en el gozo de mi monte que el Poder se complace y alegra, tanto en la ignorancia como en la claridad, de otra forma no habría igno-

rante existencia junto con inexistencia iluminada, ¿por qué habría el Poder de limitarse a una u otra?, bien en forma de dolor, o como éteres impalpables amorfos indoloros, ¿qué importa? Veo la luna amarilla hundirse mientras el mundo gira, tuerzo el cuello para ver cabeza abajo, y las montañas de la tierra son las mismas burbujas colgantes colgando sobre un ilimitado mar de espacio. Ah, si hubiera otra vista además del *ojo*, ¿qué otros niveles atómicos veríamos?; pero aquí vemos lunas, montes, lagos, árboles y seres sensibles tan sólo con nuestra vista. El Poder se goza en todo ello. Se recuerda a sí mismo que es el Poder, tal es por lo que el Poder es en realidad sólo éxtasis, y sus manifestaciones sueños, es la Eternidad Dorada, siempre pacífica, este encubierto sueño de la existencia es sólo un encubrirse en sí —me faltan las palabras—...»¹³

Este magnífico texto de Kerouac es casi una tentación a derivar en una cierta misticación del Poder. Pero este texto en su tono «beat», entre místico y contestatario, es mucho más propiamente una denuncia y una constatación en cierto modo subversiva: descubre un ámbito, el del poder, en el que inexcusablemente estamos instalados de manera semejante a lo que, en un lenguaje más prosaico, vienen a concluir los análisis de Foucault y Deleuze. El poder es un ámbito que recorre desde lo político a lo existencial, que parece casi una atmósfera totalitaria que se respira necesariamente. Un poder omnipresente, totalitario, que produce el odio visceral característico de todo imperialismo del que se es su víctima directa. Por ello, la constatación de Kerouac es una auténtica contestación subversiva, porque planteando un tema que corre el riesgo de rozar una mística trasnochada es capaz de romper un tabú convertido en tal por el sistema establecido, el sistema que recorre los diversos campos en que hoy transcurre la vida del hombre del siglo XX; un sistema que encuentra su coronación más sutil en la manipulación del sentimiento religioso, por un lado, y en un determinado tipo de Moral por otro, que en su laicismo no logra ocultar su constitución.

El Poder con mayúscula, hipostasiado, sustantivado y desencarnado, acecha por todas partes y llega incluso a arrastrar como marionetas a los que se presentan como sus detentadores, en frase de Aranguren¹⁴.

Aquí radica la cuestión: el poder es un ámbito que nos circunda, y pretender su destrucción en el mejor de los casos puede no ser más que un donquijotismo contra los molinos de viento. No se trata tampoco de calificar el poder de bueno o malo. Y, sin embargo, tampoco se puede ceder al mito, «en definitiva fascista, de la irresistibilidad del Poder» —Aranguren—, aunque la empresa carezca de las ilusiones que caracteriza en tantos intentos revolucionarios decimonónicos. Si el poder no se puede destruir de la noche a la mañana hay que descubrirle sus flancos de ataque más o menos limitados.

El planteamiento del poder como un ámbito y el descubrimiento de sus filtros es ya un primer flanco. Lejos de la «fabricación de ideales» denunciados por Nietzsche, el problema propedéutico consiste en evitar un sueño de la razón que produzca monstruos goyescos. Como escribe acertadamente Rubert de Ventós¹⁵: «El Poder, violencia física cruzada de violencia simbólica, no sabe sino unificar, es decir, desordenar. Y sólo podemos salvar nuestro medio de tal desorden desarticulando aquella simbiosis de un poder que queda así grotescamente escindido en órdenes inoperantes y símbolos vacíos».

Las puertas quedan de este modo abiertas a la búsqueda de nuevas alternativas, al intento interminable pero progresivo de hacer más habitable la atmósfera contaminada que el Poder provoca. Si la destrucción del Poder puede ser, sin más, una pretensión, no es necesariamente imposible, en cambio, la empresa de la paulatina disolución o

neutralización del mismo. No se trata de buscar una victoria, puesto que no se trata de caer en el mismo esquema que pretende evitar ese tipo de lógica, la lógica de la victoria. Esa disolución enfoca su objetivo hacia el desvelamiento de la no-omnipotencia del poder, de su no-irresistibilidad, de su relativa carencia de fuerza. Disolución a partir de la crítica, la denuncia, el análisis, la contestación y la búsqueda de nuevos tipos de conducta personal y social. A partir de las acciones de lucha contra sus manifestaciones, con la preocupación metodológica de intentar simultáneamente su sistema y la repetición de ese sistema una vez derribado el anterior por parte de quienes pretendían su disolución.

Uno de los intentos de disolución, que ahora sólo planteamos, podría ser una alternativa estética radical, frente a los sistemas que basándose en los conceptos de *la Razón* y *la Moral* han actuado de eficaces vectores de un poder profundamente ramificado. Esos intentos deberían pasar seguramente por la búsqueda de una multiplicidad que se niegue a cerrarse en un horizonte uniforme y dogmático, en la línea de una apertura a la variedad/variación caracterizadas inicialmente por el rechazo a la imposición del monoformismo.

Rubert de Ventós señala, con razón, que tras el cuestionamiento del orden teórico y del orden espacial en que se fundan nociones tales como ideología, dialéctica, metodología, planificación urbana, etc., hay que descubrir la sombra de un poder que ordena y define tanto las cosas como las naciones, un poder del que hay que rescatarlas para devolverles su sentido y su eficacia. La lectura de un medio social y cultural degradado por este Poder llevaría, para finalizar, a la conclusión de que la defensa de este medio no dependería de un orden *mejor* sino de un orden *menor*¹⁶. Y ello nos introduciría en otro capítulo diferente y complementario de cuanto venimos analizando: los usos del poder y las concesiones al realismo político en función del posibilismo y el planteamiento del sentido de la dinámica utópica al respecto.

Hace unos pocos años se publicó una colección de estudios de diferentes especialistas de diversas partes del mundo que llevaba un título elocuente: «dominación o participación», «dominar o compartir», donde se resumía el planteamiento de lo que resulta ser una opción fundamental tanto a nivel interpersonal como socio-político¹⁷. En esa opción se justificaba la preocupación por encontrar el sentido a problemas tales como el del desarrollo endógeno o la llamada transferencia de conocimientos. Detrás de todo ello, como tras los análisis del proceso de comunicación que hacía Deleuze, de la fundamentación del saber informatizado de las sociedades posmodernas o de la estructura de la relación política, aparece antes o después lo que constituye su núcleo fundamental, y que con una expresión consagrada se suele denominar el problema del poder, ambiguamente escrito casi de manera indistinta con minúscula y con mayúscula.

¹ «La guerra es una simple continuación, por otros medios, de la política. Vemos, pues, que la guerra no ya sólo es un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de las relaciones políticas, una realización de ésta por otros medios». (*Arte y Ciencia de la Guerra*, cap. I, 24, pág. 31. Ed. Grijalbo, México, 1972).

² Del curso que Foucault dio en el «Collège de France» en el año 1975-76.

³ «Sorcellerie et Folie», en *Le Monde*, 23-4-76.

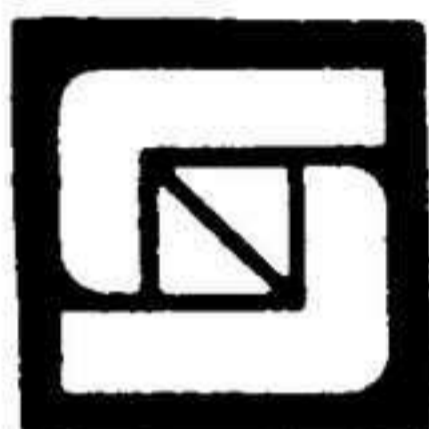
⁴ *Vid. Surveiller et punir*, pág. 35. Gallimard, 1976.

⁵ *O. c.*, págs. 195-196.

⁶ Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze, «Les intellectuels et le pouvoir», en *L'Arc*, n.º 49, pág. 4.

⁷ Ver el paralelismo completo, como él lo expone, en su ponencia en el coloquio de Milán de 1974 sobre *Psicoanálisis y semiótica*.

- 8 En Les Editions de Minuit, Paris, 1976.
 9 Estos trazos están sacados de su curso dado en la Universidad de Vicennes en el año 75-76.
 10 Lyotard, J. F., «Sur la force des faibles», en *L'Arc*, n.º 64, pág. 64 y ss.
 11 Ver *La condición posmoderna*, pág. 11. Cátedra, Madrid, 1984.
 12 Nota al pie de la pág. 72 en la edición de *Dios y el Estado* hecha por Júcar, Madrid, 1975.
 13 *Desolation Angels* (I, 20), pág. 50. Trad. cast. (*Angeles de desolación*), en Geralt, Barcelona, 1975.
 14 Ver «¿Irresistibilidad del Poder», en *El País*, 18-1-77, pág. 9. También *El País* del 5-1-77, pág. 9.
 15 *Ensayos sobre el desorden*, Kairós, Barcelona, 1976, pág. 9.
 16 *Ensayos sobre el desorden*, o. c., pág. 20. Es interesante seguir la trayectoria de los escritos de Rubert al respecto, y comparar este texto, por ejemplo, con sus reflexiones sobre la correlación entre los nacionalismos y los imperios. (Ver «Del nacionalismo al nuclearismo», *El País*, 10-6-1984, págs. 12-13).
 17 Ver *Domination ou partage?*, UNESCO, París, 1980.



NUEVA SOCIEDAD

MARZO/ABRIL 1985

No 76

Director: Alberto Koschuetzke
 Jefe de Redacción: Daniel González V.

ANÁLISIS DE COYUNTURA: Nueva Voz: Guatemala: ¿Volverán los Militares a sus Cuarteles?; D.F. Maza Zavala: La Difícil Austeridad.

ENTREVISTA: Diálogo con Leopoldo Zea. La Juventud Latinoamericana: Crear lo que Nunca Han Tenido.

TEMA CENTRAL: JUVENTUD LATINOAMERICANA: ¿UNA FICCIÓN? Juan Carlos Tedesco: 5.380.000 Preguntas al Futuro. La Educación Superior en América Latina; Felipe Carrera Damas: Jóvenes y Sexo; Mario Marcel: La Generación Pendiente; Miguel Bonasso: De los "Desaparecidos" a los "Chicos de la Guerra"; Gloria Ardaya: Mujer Joven: Discriminación y Participación; Edgar Montiel: Conformismo y Rebeldía; Ana María Foxley: Marginados entre Marginados. Los Jóvenes Artistas; Ricardo Solari: Entre la Ilusión y la Desconfianza; Claudio Fermín: Lugares Comunes y Ópticas Erradas. Políticas Estatales para la Juventud; Friedrich Welsch - Germán Campos: ¿Juventud = Problema? Una Definición de Juventud a Partir de Ella Misma; Mario Toer: ¿En Búsqueda de un Nuevo Perfil? Los Movimientos Estudiantiles en el Cono Sur.

POSICIONES: Nuestra Conducta Partidaria y la Gestión del Gobierno de la UDP. Una Evaluación Crítica y Autocrítica del MIR Boliviano.

POLÍTICA—ECONOMÍA—CULTURA: Andrés Serbin: El Caribe Oriental: Las Secuelas de Granada; Roberto Díaz Castillo: Rabinal Achi, Macho Ratón, Mambo... El Hecho Folclórico Danzario; Alcides Hernández: La Reaganomics para Honduras; Roberto López: Exportaciones Tradicionales y Crisis Centroamericana; Nils Castro - Oyden Ortega: Nuevas Causas de Conflicto. El Canal de Panamá a Cinco Años del Tratado.

NOTICIAS — INFORMES — RECENSIONES

SUSCRIPCIONES (Incluido flete aéreo)

	ANUAL (6 núms.)	BIENAL (12 núms.)
América Latina	US\$ 20	US\$ 35
Resto del Mundo	US\$ 30	US\$ 50
Venezuela	Bs. 150	Bs. 250

PAGOS: Cheque en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD.
 Dirección: Apartado 61.712-Chacao, Caracas 1060-A, Venezuela.
 Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones.