

## EL ESTUDIO DEL PODER

Anibal Romero  
(2000)

### 1

Aunque resulte extraño, en vista del uso corriente del concepto en la literatura especializada, existe un acuerdo bastante extendido entre los científicos sociales según el cual la idea de poder es “ esencialmente disputada”<sup>1</sup>, llegando algunos a sostener que es errado intentar una definición de la misma.<sup>2</sup> Para Parsons, por ejemplo, la noción de poder se caracteriza ante todo por su “dispersión conceptual”<sup>3</sup>, en tanto que Lenski argumenta que: “De todos los conceptos empleados por los sociólogos, pocos generan mayor confusión y equívocos que el de poder”.<sup>4</sup> Otros autores, como por ejemplo Juan Carlos Rey, aseveran que “carecemos hasta el momento de una teoría lo suficientemente rica y rigurosa” para el estudio del poder.<sup>5</sup> Esta afirmación es en alguna medida correcta, si nos focalizamos exclusivamente en el terreno politológico. No es cierto, no obstante —como sostiene Galbraith— que el tema del poder haya sido sólo superficialmente analizado;<sup>6</sup> no es ello verdad ni siquiera en el circunscrito y en ocasiones relativamente estrecho campo de la ciencia política. Esta disciplina ha realizado importantes contribuciones, que posibilitan una más adecuada comprensión de un asunto de por sí amplio y complejo. De hecho, puede hablarse además de una significativa unidad de fondo en las diversas aproximaciones politológicas al estudio del poder.<sup>7</sup> Sin embargo, la percepción predominante acerca de las limitaciones de los distintos

---

<sup>1</sup> W, B, Gallie, “Essentially contested concepts”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 1955-56, p. 169

<sup>2</sup> Steven Lukes, *Introduction*, en S. Lukes, ed., **Power** (New York: New York University Press, 1986), p. 4

<sup>3</sup> Talcott Parsons, “Power and the Social System”, en, Lukes, ed., p. 94

<sup>4</sup> Gerhard Lenski, “Power and Privilege”, en, Lukes, ed., p. 243

<sup>5</sup> J. C. Rey, “El Poder”, **Seguridad y Defensa. Temas del IAEDEN**, Caracas, 5, 1988, p. 121

<sup>6</sup> John Kenneth Galbraith, “Power and Organization”, en, Lukes, ed., p. 213

<sup>7</sup> Véase al respecto, Robert Dahl, “Power as the Control of Behaviour”, en, Lukes, ed., p. 41

aportes de la ciencia política, tiene su razón de ser, y la misma se deriva de la naturaleza parcial de esas aproximaciones al estudio de un fenómeno, que exige para su mejor comprensión de enfoques múltiples y variados, capaces de cubrir con propiedad la a su vez multifacética presencia de esta inquietante manifestación de la realidad humana.

De acuerdo con lo expuesto, procuraré dar cuenta del análisis del poder, presentando cuatro perspectivas complementarias para su estudio: la politológica, la psicológica, la literaria, y la moral. Comentaré un grupo selecto de obras, que desde su propio ángulo abordan el poder y le someten a escrutinio. De esta manera, creo que seremos capaces de superar, al menos hasta un punto más aceptable, las limitaciones de las aproximaciones excluyentes y parciales, proponiendo así una visión integral del tema. En tal sentido, es razonable comenzar con un recuento de la perspectiva de la politología sobre el poder, dado que este último constituye una dimensión clave de la existencia política.

## 2

El marco politológico para el estudio del poder se caracteriza, en sus lineamientos fundamentales, por adoptar una visión generalizadora y abstracta, visión que se patentiza sobre todo en los aportes más recientes en torno al tema (a diferencia, por ejemplo, de las contribuciones de autores clásicos como Maquiavelo y Hobbes). Son comunes las definiciones modernas que explican el poder como “la capacidad que tiene un actor para lograr sus objetivos, mediante la modificación o el control de la conducta de otro actor”<sup>8</sup>, o como “la posibilidad de sustituir la voluntad ajena por la propia en la determinación de la conducta de otros mediante la eventual aplicación de un medio coercitivo, sea en un solo

---

<sup>8</sup> Rey, p. 122

acto, sea a través de una serie de actos”.<sup>9</sup> Este medio coercitivo puede darse, o bien a través de la amenaza o empleo concreto de la violencia física, o bien a través de la privación de bienes materiales o espirituales que son considerados vitales por aquél sobre el cual se aplica el poder, y que por tanto pueden obtener su sometimiento. Estas definiciones encapsulan una “idea intuitiva” del poder, que Dahl describe como “algo semejante a: *A* tiene poder sobre *B* en la medida en que puede conseguir que *B* haga algo que, de otra manera, no haría”.<sup>10</sup> De entrada, esta idea intuitiva nos plantea dos cuestiones: En primer término, la de distinguir entre poder, coerción, fuerza, autoridad, manipulación, e influencia; en segundo lugar, la de desentrañar lo que podría denominarse la dimensión intangible del poder, es decir, aquélla faceta de su posesión y ejercicio que escapa a los condicionamientos puramente materiales.

En relación a lo primero, Bachrach y Baratz proponen una interesante “tipología del poder”. Estos autores utilizan el término “poder” para referirse a todas las formas de control exitoso de *A* sobre *B*, o, dicho en otras palabras, del logro por parte de *A* de la obediencia de *B*. Ahora bien, en el desarrollo de su tipología, Bachrach y Baratz califican de “poder” a *uno* en particular de esos tipos de formas de control, a saber, el logro de la obediencia mediante la amenaza de sanciones. No obstante, para clarificar posibles equívocos —y siguiendo acá a Lukes—<sup>11</sup>, parece preferible circunscribir con el término “poder” a lo primero (es decir, el logro por parte de *A* de la obediencia de *B*), y “coerción” a lo segundo. De esa manera, tenemos que existe *coerción* cuando *A* consigue la obediencia de *B* mediante la amenaza de privación dondequiera que existe un conflicto en torno a los valores o el curso de la acción entre *A* y *B*. Existe *influencia* donde *A*, “sin recurrir a una amenaza tácita o franca de privación

---

<sup>9</sup> Manuel García-Pelayo, “Introducción a la Teoría del Poder”, **Seguridad y Defensa. Temas del IAEDEN**, Caracas, 2, 1975, p. 74

<sup>10</sup> R. A. Dahl, “The concept of power”, en, R. Bell, D. V. Edwards, y R. Harrison, eds., **Political Power: A Reader in Theory and Research** (New York: The Free Press, 1969), p. 80

<sup>11</sup> Véase, Steven Lukes, **El poder. Un enfoque radical** (México: Siglo XXI Editores, 1985), pp. 13-14

rigurosa hace que *B* cambie el curso de su acción”.<sup>12</sup> En un contexto de *autoridad*, “*B* obedece porque reconoce que la orden de *A* es razonable en términos de sus propios valores, bien porque su contenido es legítimo y sensato, bien porque se ha llegado al mismo a través de un procedimiento legítimo y razonable. En cuanto a la *fuerza*, *A* alcanza su propósito frente a la desobediencia de *B* despojándole de la opción entre obediencia y no obediencia. La *manipulación* es, en consecuencia, un aspecto o subcategoría de la fuerza, ya que en este caso “la obediencia es posible al faltar por parte del que ha de obedecer un conocimiento bien de la procedencia, bien de la naturaleza exacta de lo que se pide”.<sup>13</sup>

García-Pelayo opta por concentrarse sobre las nociones de poder, *auctoritas*, e influencia, que considera las tres formas capitales de dirección de la conducta ajena en un determinado sentido. Ya vimos que en su definición de poder se destacan tanto la falta de consideración a la voluntad del otro en la dirección de su conducta, como la aplicación de un medio coercitivo. El fenómeno de la *auctoritas*, por su parte, se produce cuando se sigue el criterio de otro (persona o institución), por el crédito que éste representa, gracias a que posee en grado superlativo y demostrado cualidades especiales de orden espiritual, moral, o intelectual. No se fundamenta, por tanto, la *auctoritas* en la coerción o la fuerza, sino en la adhesión libre que se deriva del reconocimiento de esas cualidades. La influencia, de otro lado, consiste en la posibilidad de orientar la conducta de otro u otros en un sentido determinado, bien sea empleando un ascendiente de naturaleza emocional o de otra índole sobre el influido, bien sea mostrándole los obstáculos y costos que se derivarían de actuar en contra de los intereses y propósitos del que pretende influir. La influencia no hace uso de la coerción, como en el caso del poder, ni del crédito intelectual o moral, como ocurre con la *auctoritas*, sino de la presión directa o indirecta. Dicho en otras palabras, la influencia no deja en libertad de

---

<sup>12</sup> Peter Bachrach y Morton S. Baratz, **Power and Poverty. Theory and Practice** (New York: Oxford University Press, 1970), p. 30

seguimiento, como la *auctoritas*, ni anula la voluntad del otro, como el poder, sino que “la inclina a una acción o una omisión”.<sup>14</sup> En síntesis, García-Pelayo define el poder, más allá de sus adjetivaciones y modalidades, a través de su efecto de sustitución de la voluntad ajena por la propia, mediante el empleo actual o potencial de un medio coercitivo, único criterio —a su manera de ver— que proporciona una caracterización clara y distinta frente a los conceptos próximos de *auctoritas* e influencia.<sup>15</sup>

Esta delimitación inicial de la idea de poder requiere, como paso adicional, tomar en cuenta la recurrente propensión, en los estudios sobre el tema, a identificar la posesión de recursos (en particular, recursos materiales) con el poder, y a considerar que a mayor suma de recursos, mayor poder. Conviene en consecuencia enfatizar que el poder no son cosas (recursos), sino una relación entre actores políticos, en la cual pueden o no intervenir cosas. El poder “no puede ser reducido a una simple cualidad, propiedad o atributo físico o de otra naturaleza, que un actor pueda tener, con independencia de sus relaciones con otros actores. El poder no es un atributo (como por ejemplo la corpulencia y la fuerza física), ni una propiedad (como por ejemplo los recursos económicos o militares) de los que dispone un actor, sino una relación con otro actor”.<sup>16</sup> Además, el poder muestra una dimensión no tangible, pero no menos real que otras, la cual tiene que ver con lo que Isaiah Berlin describe —en el terreno político— como “juicio político” (*political judgement*): qué significa ser políticamente sabio, o hábil?<sup>17</sup> Desde Maquiavelo hasta nuestros días, la habilidad o destreza en el arte de la política ha sido percibida como una efectiva pero elusiva dimensión del poder; se trata de un aspecto cualitativo que, por tal razón, resulta en extremo difícil cuantificar. En el plano estratégico-militar, por ejemplo, se presentan enormes dificultades al tratar de hacer comparaciones entre el poder de dos o más actores, si las mismas se limitan a los recursos

---

<sup>13</sup> Ibid., pp. 24, 28, 34, 37

<sup>14</sup> García-Pelayo, p. 73

<sup>15</sup> Ibid., p. 75

<sup>16</sup> Rey, p. 123

puramente materiales (como piezas de artillería, tanques, aviones de combate, y otros equipos, así como número de hombres bajo las armas). Estos balances cuantitativos son meramente indicativos y rigurosamente limitados, pues exigen, para acercarse a la realidad, ser complementados con una evaluación cualitativa sobre excelencia de los planes de guerra, precisión de la inteligencia, moral de las tropas, preparación y destreza de los comandantes, y otros factores cuya medición sólo puede ser aproximada y a veces prácticamente imposible. Esta dimensión “intangible” se refiere a la capacidad y habilidad para manejar recursos, y a ella se suman los aspectos simbólicos del poder, que añaden una crucial zona de dificultades a la hora de “medirle”:

“En efecto, si bien para que un actor pueda ejercer poder se requiere, en principio, que posea determinados recursos y que cuente con la voluntad y disposición de emplearlos, *la creencia* por parte de otros actores...de que existen tales recursos y voluntad es *tan importante como su posesión efectiva (y a veces, incluso, más importante)*”.<sup>18</sup>

El poder, por lo tanto, puede emplear recursos (materiales y espirituales) para su ejercicio, y como fenómeno social pone de manifiesto, igualmente, aspectos cualitativos y simbólicos intangibles, cuya medición —y aún adecuada detección— generan importantes dificultades teóricas.

### 3

El estudio del poder se concentra usualmente en dos áreas: la primera tiene que ver con los *efectos*, del poder, y la segunda con la *localización* del poder, es decir, con la cuestión de qué queremos saber cuando aspiramos conocer dónde yace el poder, y por qué deseamos saberlo. Dentro de la primera

---

<sup>17</sup> Isaiah Berlin, “Political Judgement”, en, **The Sense of Reality** (London: Pimlico, 1996), pp. 40-53

<sup>18</sup> Rey, p. 128

área temática, una interrogante fundamental se refiere a la manera en que unos actores afectan negativamente los intereses de otros. Siguiendo a Lukes, tenemos —por un lado— la perspectiva *unidimensional* sobre el poder, de acuerdo con la cual los intereses de los actores políticos son percibidos como equivalentes a sus preferencias explícitas (reveladas por su conducta en la toma de decisiones). En este esquema, ejercer el poder implica prevalecer sobre las preferencias opuestas de otros en torno a asuntos clave de la agenda pública. El enfoque unidimensional entraña “una insistencia en el *comportamiento* a la hora de adoptar *decisiones* sobre *problemas* en torno a los cuales hay un *conflicto* observable de *intereses* (subjetivos), entendidos como preferencias expresas por una determinada política y revelados a través de una participación política”.<sup>19</sup> Por otro lado, según la perspectiva *bidimensional*, además del ejercicio el poder del modo señalado, también se produce un *control efectivo de la agenda*, movilizándolo los mecanismos del sistema en cierta dirección, definiendo qué temas serán considerados prioritarios, y excluyendo aquéllos que puedan amenazar los intereses de los poderosos: “Así, pues, un análisis satisfactorio del poder bidimensional implica un examen tanto de la *adopción de decisiones* como de la *adopción de no decisiones*”.<sup>20</sup> Finalmente, la perspectiva *tridimensional* incorpora los tipos o modalidades de poder mencionados, e indica además que el ejercicio del poder puede operar en función de moldear y modificar deseos y creencias aún en contra de los verdaderos intereses de los actores. En consecuencia, ni las preferencias explícitas, ni los agravios “realmente” existentes, ni las demandas incipientes, son capaces de expresar esos intereses “ocultos”. En este esquema, bastante similar a la visión marxista sobre la conciencia de clase y sus distorsiones ideológicas<sup>21</sup>, el poder puede estimular y sostener actitudes y expectativas que de hecho trabajan en contra de los verdaderos intereses de bienestar de las personas:

---

<sup>19</sup> Lukes, **El poder...**, p. 10

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 15

<sup>21</sup> Véase, Georg Lukács, **Historia y conciencia de clase** (México: Grijalbo, 1969), pp. 49-232

“De hecho, no estriba el supremo ejercicio del poder en lograr que otro u otros tengan los deseos que uno quiere que tengan, es decir, en asegurarse su obediencia mediante el control sobre sus pensamientos y deseos...no estriba el supremo y más insidioso ejercicio del poder en impedir en cualquier medida que las personas tengan agravios, recurriendo para ello a modelar sus percepciones, cogniciones y preferencias de suerte que acepten su papel en el orden de cosas existente, ya sea porque no pueden ver ni imaginar una alternativa al mismo, ya sea porque lo ven como natural e irremplazable, o porque lo valoran como algo ordenado por Dios y beneficioso? Suponer que ausencia de agravio equivale a un consenso genuino es simplemente descartar la posibilidad de un consenso erróneo o manipulado por obra del mandato definicional”<sup>22</sup>

Preguntas adicionales, en el esquema tridimensional, se refieren a la limitación de la libertad mediante el poder (quién controla a quién?); a la distribución de recursos dentro de un sistema (quién obtiene qué?); y por último, a quién es capaz de procurar el logro de bienes colectivos, cuestión que, a diferencia de las anteriores, no presupone la existencia de conflicto o competencia, ni siquiera latente, entre los que poseen más o menos poder.<sup>23</sup>

Ciertamente, el enfoque unidimensional pone de relieve aspectos centrales del comportamiento efectivo de la relación de poder; sin embargo, al analizar la toma de decisiones en el seno de la comunidad, el enfoque se ciñe a asumir y reproducir las inclinaciones del sistema bajo estudio, lo cual puede resultar engañoso en los casos en que “el poder se ejerce en el interior del sistema con vistas a limitar la adopción de decisiones a los problemas aceptables”:

---

<sup>22</sup> Lukes, **El poder...**, pp. 23-24

<sup>23</sup> Lukes, *Introduction*, pp. 5, 9-12



“Adoptando decisiones aceptables, individuos y élites pueden actuar por separado, pero también pueden actuar de manera concertada —o incluso no actuar en absoluto—, de suerte que los problemas inaceptables se mantengan fuera de la política, con lo cual se evita que el sistema se torne más variado de lo que es”.<sup>24</sup>

Por su parte, el enfoque bidimensional proporciona mayor capacidad analítica en cuanto a revelar las vías menos obvias y visibles por las que un sistema pluralista pueda inclinarse en favor de unos actores y en perjuicio de otros; no obstante:

“...se limita a estudiar situaciones donde la movilización de las inclinaciones puede ser atribuida a decisiones de individuos, con el consiguiente efecto de impedir que los agravios observables —ya sean abiertos o encubiertos— se conviertan en problemas dentro del proceso político”.<sup>25</sup>

Un estudio más profundo —como el que posibilita el enfoque tridimensional—, permite también cubrir las complejas y engañosas maneras en que la inactividad de los dirigentes y el mero peso inercial de las instituciones, son capaces de obstaculizar que, por ejemplo, las reivindicaciones se conviertan en problemas políticos o incluso sean formuladas. De hecho, en ocasiones, el estudio del poder debe intentar explicar “cosas que no suceden”, suponiendo, en palabras de Crenson, que “el verdadero objeto de investigación no es la actividad política, sino la inactividad política”.<sup>26</sup>

En cuanto a la segunda área temática anteriormente mencionada, toca a la misma abordar aquéllo que aspiramos saber cuando buscamos conocer

---

<sup>24</sup> Lukes, **El poder...**, pp. 43-44

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>26</sup> Matthew Crenson, **The Un-politics of Air Pollution: A Study of Non-decisionmaking in the Cities** (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1971), pp. vii, 26

donde yace el poder, y por qué deseamos saberlo. En tal sentido, se plantea la conexión entre poder y responsabilidad, bien sea política, ética, o legal, por parte de los que ejercen el poder. También surge acá el problema de identificar los resultados distributivos que emanan del ejercicio del poder: quién sale ganancioso al concretarse los efectos de una determinada relación de poder? En tercer lugar, nos interesa hallar las fuentes del cambio, las vías de acceso, las coaliciones triunfadoras, las palancas de acción, los bastiones de defensa, los puntos débiles y “centros de gravedad” a través de los cuales las transformaciones pueden ser ejecutadas o impedidas. En este ámbito, el poder yace “donde una cierta diferencia propuesta sobre resultados significativos puede ser hecha, o resistida”.<sup>27</sup>

#### 4

La ciencia política, como hemos visto, ha realizado un conjunto de aportes en relación con los diversos problemas e interrogantes esbozados, y a decir verdad, los enfoques planteados pueden entenderse como interpretaciones alternativas de un mismo concepto de poder subyacente, de acuerdo con el cual *A* ejerce poder sobre *B* cuando *A* afecta a *B* en sentido contrario a los intereses de *B*. Ahora bien, para que esta noción primordial de naturaleza causal, se aplique con sentido a la vida social, necesitamos algo más, a saber, “la idea de que *A* actúa así de una manera no trivial”, es decir, de una manera *significativa*, que responda adecuadamente a la pregunta: qué es lo que hace relevante que *A* afecta a *B*?<sup>28</sup> En este orden de ideas, cabe enfatizar la existencia de conceptualizaciones alternativas sobre la significatividad de la relación de poder, que le disocian en buena medida de los conflictos de intereses y, en particular, de la coerción y la fuerza. Un ejemplo interesante lo ofrece la obra de Parsons, para quien el poder no es otra cosa que:

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 15

<sup>28</sup> Lukes, **El poder...**, pp. 28-29

“...una capacidad generalizada de garantizar el cumplimiento de obligaciones vinculantes por parte de unidades dentro de un sistema de organización colectiva, cuando las obligaciones se legitiman mediante la referencia a su repercusión en los asuntos colectivos y donde, en caso de actitudes reclacitrantes, se presume la ejecución mediante sanciones situacionales negativas, cualquiera que sea el agente efectivo de tal ejecución”.<sup>29</sup>

El poder, según Parsons, en un recurso análogo al dinero, que hace posible el logro de metas colectivas mediante el acuerdo de los miembros de una sociedad para legitimar posiciones de liderazgo, cuyos ocupantes a su vez tienen el deber de procurar el avance de los propósitos de la comunidad en función del bienestar de todos, utilizando para ello —si es necesario— “sanciones negativas”.<sup>30</sup> En esta forma legitimada, el poder de *A* sobre *B* es el “derecho’ de *A*, en cuanto unidad de toma de decisiones implicada en el proceso colectivo, para adoptar decisiones que prevalezcan sobre las de *B* en aras de la eficacia de la operación de la comunidad en su totalidad. De esta forma, Parsons se esfuerza por reducir el poder a la autoridad, el consenso, y la persecución de objetivos colectivos, distanciándole de la coerción y la fuerza, haciéndole depender de la “institucionalización de la autoridad”, y concibiéndole “como un medio generalizado de movilizar las adhesiones o la obligación de cara a una acción colectiva eficaz”.<sup>31</sup>

Esta perspectiva consensual se refuerza aún más en el marco del enfoque “comunicativo” propuesto por Hannah Arendt, en su brillante ensayo sobre el tema. Allí, Arendt procura rescatar toda una tradición y un vocabulario sobre la noción y realidad del poder, que se distingue radicalmente de aquella

---

<sup>29</sup> Talcott Parsons, **Sociological Theory and Modern Society** (New York: The Free Press, 1967), p. 308

<sup>30</sup> Talcott Parsons, “The Distribution of Power in American Society”, **World Politics**, 10, 1957, pp. 123-143

<sup>31</sup> Parsons, **Sociological Theory...**, p. 331

que identifica el poder con la “violencia organizada”. Según Arendt, semejante concepción sólo tiene sentido si admitimos la evaluación marxista del Estado como un instrumento de opresión en manos de una clase dominante.<sup>32</sup> Frente a esta visión, Arendt reivindica la idea de República como imperio de la ley, sustentada en el poder del pueblo:

“Es el apoyo popular lo que confiere poder a las instituciones de un país, y este apoyo no es otra cosa que la continuación del consentimiento que en un comienzo dio origen a las leyes. Se supone que el pueblo, en los gobiernos representativos, manda sobre los que le gobiernan. Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; las mismas se petrifican y decaen tan pronto el poder viviente del pueblo cesa de sostenerlas. Esto es a lo que Madison apuntaba al afirmar que ‘todo gobierno se sustenta en la opinión’, lo cual se aplica tanto a las monarquías como a las democracias”.<sup>33</sup>

Para Arendt, es crucial distinguir entre violencia y poder. Citando a Montesquieu, argumenta que la tiranía es “la más violenta y al mismo tiempo la menos poderosa de todas las formas de gobierno”<sup>34</sup>, aseveración que se explica en la medida que aceptemos su definición de *poder* como “la capacidad humana no sólo de actuar, sino de hacerlo de modo concertado”.<sup>35</sup> Es evidente el contraste entre esta perspectiva, que concibe el poder como la aptitud para *acordarse* en función de un curso de acción común, en un marco de comunicación abierta entre hombres libres, y la de un Weber, por ejemplo.<sup>36</sup> El poder, para Arendt, es un fin en sí mismo. Como lo expresa Habermas en su comentario a Arendt, el poder sirve para preservar la praxis que le genera. Se patentiza y consolida en instituciones políticas que aseguran aquellas formas de vida centradas en la comunicación recíproca. Por lo tanto, “el poder se

---

<sup>32</sup> Hannah Arendt, “Communicative Power”, en, Lukes, ed., **Power**, p. 59

<sup>33</sup> Ibid., p. 62

<sup>34</sup> Ibid., pp. 62-63

<sup>35</sup> Ibid., p. 64

manifiesta, a) en reglas que protegen la libertad, b) en la resistencia contra las fuerzas que atentan contra la libertad, y c) en las acciones revolucionarias que producen nuevas instituciones libres (como, por ejemplo, la revolución de independencia de los Estados Unidos, AR).<sup>37</sup> En su gran obra, **La condición humana**, Arendt precisa su concepto así:

“El poder se actualiza sólo donde la palabra y la acción no se han separado, donde las palabras no son vacías y las acciones no son brutales, donde las palabras no son empleadas para violentar y destruir sino para establecer nuevas relaciones y crear nuevas realidades. El poder es lo que mantiene el espacio de lo público, el espacio potencial para la inter-relación entre seres humanos que hablan y actúan, en existencia”.<sup>38</sup>

Desde la óptica de Arendt, el poder se disocia de la relación mando-obediencia, así como del tema del dominio de unos hombres sobre otros. El poder se basa en el consenso, y

“no requiere de justificación, por ser inherente a la existencia misma de las comunidades políticas; lo que sí necesita es legitimación...El poder surge siempre que el pueblo se junta y actúa concertadamente, mas su legitimidad se deriva de la reunión inicial de voluntades en lugar de cualquier acción posterior. La legitimidad, cuando es cuestionada, se fundamenta en una referencia al pasado, en cambio, la justificación se refiere a lo que espera en el futuro. La violencia puede ser justificable, pero nunca será legítima”.<sup>39</sup>

De esta manera, Arendt desconecta el concepto de poder de cualquier modelo teleológico: lejos de ser un medio para lograr un fin, el poder es, de

---

<sup>36</sup> Véase, Max Weber, **Economy and Society** (Berkeley: University of California Press, 1978), pp. 53, 926

<sup>37</sup> Jurgen Habermas, “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”, en Lukes, **Power**, p. 77

<sup>38</sup> Hannah Arendt, **The Human Condition** (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), p. 200

<sup>39</sup> Arendt, “Communicative Power”, pp. 68-69

hecho, “la condición misma que posibilita a un grupo de personas pensar y actuar en términos de la categoría medio-fin”. Ello no implica, desde luego, negar que los gobiernos usan el poder alcanzar ciertos propósitos, pero “la estructura de poder precede y sobrevive todas las metas”,<sup>40</sup> como esfuerzo colectivo de comunicación a través del cual se conquista el acuerdo como fin en sí mismo para los participantes. De allí que todo orden político que aísle a sus ciudadanos entre sí y cercene el intercambio público de opiniones, degenera desde el poder a la violencia, al destruir las estructuras comunicativas que dan origen al primero. El siguiente párrafo es especialmente revelador de la visión de Arendt:

“Aún la dominación más despótica que conocemos, la de los amos sobre sus esclavos, no descansaba propiamente sobre superiores medios de coerción, sino sobre una superior organización del poder, es decir, sobre la solidaridad organizada de los amos. Individuos por sí mismos, sin otros que les apoyen, jamás tienen suficiente poder para usar la violencia con éxito. Así, en los asuntos domésticos, la violencia funciona como el último recurso del poder contra criminales y rebeldes, esto es, contra individuos que rehúsan aceptar el consenso de la mayoría. En cuanto a la guerra, vimos en Vietnam cómo una enorme superioridad en los medios de violencia fue incapaz de imponerse sobre un mal equipado pero bien organizado oponente que era *mucho más poderoso* (énfasis AR).<sup>41</sup>

La violencia puede, en la perspectiva de Arendt, destruir el poder; del cañón de un fusil es capaz de surgir la más rotunda voz de mando resultando en la más perfecta obediencia. Lo que sin embargo la violencia no puede hacer es *dar origen al poder*. El poder y la violencia son extremos opuestos: “donde uno existe absolutamente, el otro está ausente. La violencia aparece donde el poder

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 68

<sup>41</sup> Ibid., pp. 67-68

se erosiona, pero dejada a sus medios la violencia conduce a la desaparición del poder”.<sup>42</sup>

Es claro que la conceptualización que hace Arendt del poder, responde a su hondo compromiso con una cierta valoración de la “cosa pública”, de esa *res publica* de una importante tradición del pensamiento político, enraizada en la Gracia clásica y la Roma previa al imperio. De acuerdo a la interpretación que de esta vertiente de la filosofía política hace Arendt, el poder se reduce a la *praxis*, al habla y acción de individuos en común. Arendt privilegia la *acción comunicativa* por encima de la producción material y el conocimiento teórico, como la fundamental categoría de lo político, y con ello restaura un equilibrio que se había perdido a través de la paulatina eliminación de esos contenidos consensuales del proceso político, a favor de una mayor focalización en la conflictividad y el dominio. No obstante, como señala Habermas, este logro de Arendt tiene un precio. Por un lado, la autora margina cruciales elementos estratégicos, como la fuerza, del campo de lo político. En segundo lugar, Arendt desvincula la política de sus conexiones con el contexto social y económico con el cual se halla necesariamente relacionada. Finalmente, la autora no toma en cuenta la violencia estructural que se enquistaba en determinados sistemas políticos.<sup>43</sup>

En cuanto a estos señalamientos se refiere, conviene distinguir entre, por un lado, la adquisición y preservación del poder político, y de otro lado su empleo y generación (o creación). En este último caso, el de la generación del poder, el concepto de *praxis comunicativa* es útil; no así en los otros, pues, ciertamente, los detentadores del poder requieren anclar su dominio en reglas e instituciones cuya existencia se sustenta en convicciones compartidas. Si bien es correcto insistir, a la manera de Arendt en que el poder no puede reducirse a la acción estratégica dirigida a su conquista, preservación y empleo, no es

---

<sup>42</sup> Ibid., p. 71

<sup>43</sup> Habermas, pp. 84-85

menos cierto que estos aspectos —incluido el uso de la fuerza— no pueden ser ni siquiera parcialmente marginados del concepto de lo político. De igual modo, la idea de poder tiene que extenderse a su empleo real en los sistemas políticos, poder (legítimo) que permite a los ocupantes de posiciones de autoridad tomar decisiones y hacerlas cumplir. Por último, no es subestimable la observación de Habermas, de acuerdo con la cual una “violencia estructural” puede enquistarse en las instituciones políticas (y no solamente en ellas); se trata de un tipo de violencia que no tiene porqué manifestarse mediante la fuerza, pero que sin embargo es capaz de bloquear y distorsionar los canales comunicativos que hacen posible la formación y transmisión de convicciones efectivas para la legitimación. De nuevo, como en el esquema tridimensional y la perspectiva marxista, el problema planteado tiene que ver con la formación de opiniones a través de las cuales los actores políticos se engañan a sí mismos sobre su verdadera situación en el contexto histórico que experimentan.<sup>44</sup>

Los aportes de Parsons y Arendt, entre otros, destacan la importancia de la legitimidad para el ejercicio del poder. En la medida en que el poder sea considerado como legítimo, que se reconozca de manera espontánea el derecho a mandar por parte de los que mandan, y el de obedecer por parte de los que obedecen, en esa medida se reducirá la necesidad de la coerción y la fuerza como instrumentos de control social. Los principios de legitimidad son, en palabras de Ferrero, “útiles de la razón de los que se sirven los hombres para crear un poder eficaz”.<sup>45</sup> Ello es así, dice García-Pelayo, porque *la relación de poder se funda en el miedo: miedo del sometido al que manda, pero también miedo del que manda al que obedece* (énfasis AR).<sup>46</sup> Esta crucial observación vincula la perspectiva politológica sobre el poder con la psicológica: se presume que el poder legítimo se libera en mayor medida del miedo, y que la concreción de la coerción es inversamente proporcional a la vigencia del principio de legitimidad. Ahora bien,

---

<sup>44</sup> Ibid., pp. 83-88

<sup>45</sup> Citado por García-Pelayo, p. 104



“Cuando no se cree en la legitimidad o cuando ésta ha sido rota por la fuerza, el poder se ve obligado a una mayor actualización de la coerción, cuyo punto máximo es el terror, es decir, no ya el miedo, pues el miedo significa el temor a un riesgo o a un peligro concretos, sino la angustia, es decir, el temor difuso, el temor a todo, a lo real y a lo irreal, a lo que ya es y a lo que puede venir. Angustia que invade desde luego al sometido, pero todavía en mayor grado al opresor”.<sup>47</sup>

Este párrafo nos coloca en posición privilegiada para explorar las perspectivas psicológica y literaria sobre el tema del poder, perspectivas que plasman un análisis menos abstracto y más directo que la politológica, en el sentido que descienden del plano de la teoría a un universo poblado por seres de carne y hueso, que experimentan vívidamente el poder bien sea como dominadores o como dominados.

En síntesis, la perspectiva politológica sobre el poder ofrece un caleidoscopio de percepciones, ubicadas tanto en el plano de lo analítico-descriptivo como en el de lo prescriptivo, referido este último al significado político del poder. Estos diversos ángulos de estudio, que proporciona la ciencia política, pueden estimarse como complementarios, pero son a mi modo de ver insuficientes como instrumentos para descifrar adecuadamente un fenómeno tan complejo. Semejante tarea exige tomar en cuenta los aportes de otras disciplinas, lo cual haré a continuación.

## 5

---

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid., p. 106

Freud hizo una contribución fundamental al estudio del poder, centrada en su convicción de que la civilización misma “es algo que fue impuesto a una mayoría contraria a ella por una minoría que supo apoderarse de los medios de poder y de coerción”.<sup>48</sup> La línea de pensamiento predominante en la obra de Freud parte de la base de que los seres humanos, “juzgados por nuestros impulsos instintivos, somos, como los hombres primitivos, una horda de asesinos”.<sup>49</sup> Nuestras tendencias agresivas son disposiciones instintivas innatas y autónomas del ser humano, y constituyen el mayor obstáculo con que tropieza la cultura, pues “las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales”.<sup>50</sup> Para Freud, la cruda realidad de nuestra existencia no es otra que ésta: la precaria civilización que hemos construido descansa en verdad sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales.<sup>51</sup> Sentimos como un peso intolerable los sacrificios que la civilización impone para hacer factible la existencia en común; por ello, la civilización tiene que ser defendida frente al individuo, y “a esta defensa responden todos sus mandamientos, organizaciones e instituciones”.<sup>52</sup> La civilización se fundamenta sobre la coerción y la renuncia a los instintos, situación que impone un enorme peso sobre la estructura anímica del hombre, y que define el reto clave de la organización social. De acuerdo con Freud, lo decisivo está en “si es posible aminorar, y en qué medida, los sacrificios impuestos a los hombres en cuanto a la renuncia a la satisfacción de sus instintos, conciliarlos con aquellos que continúen siendo necesarios y compensarles de ellos”.<sup>53</sup> La única alternativa que Freud considera válida en la práctica es la siguiente:

“El dominio de la masa por una minoría seguirá demostrándose siempre tan imprescindible como la imposición coercitiva de la labor cultural,

---

<sup>48</sup> Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión”, en, **Sicología de las masas** (Madrid: Alianza Editorial, 1977), p. 143

<sup>49</sup> Sigmund Freud, “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”, en, **El malestar en la cultura** (Madrid: Alianza Editorial, 1975), p. 120

<sup>50</sup> S. Freud, “El malestar en la cultura”, en, *ibid.*, pp. 53, 63

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 41

<sup>52</sup> Freud, “El porvenir...”, p. 143

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 144

pues las masas son perezosas e ignorantes, no admiten gustosas la renuncia al instinto, siendo útiles cuantos argumentos se aduzcan para convencerlas de lo inevitable de tal renuncia...”<sup>54</sup>

El ejercicio del poder es, pues, un requisito indispensable para preservar lo que no es más que una frágil argamasa de orden civilizatorio, constantemente sujeta a las amenazas de un tenso universo de instintos reprimidos, que pugnan por salir a flote. Ante semejante peligro, Freud postula el papel de “individuos ejemplares”, capaces de inducir a las masas a aceptar los esfuerzos y privaciones imprescindibles para la sobrevivencia de la civilización. No obstante, se plantea el peligro de que estos individuos, con el propósito de conservar su influjo, hagan a las masas cada vez mayores concesiones, por tanto, afirma: “parece necesario que la posesión de medios de poder los haga independientes de la colectividad”.<sup>55</sup> Este radical planteamiento freudiano, que le distancia hondamente de la teoría democrático-liberal, se enraíza en su absoluta creencia en el instinto destructivo de los seres humanos; ante esta permanente amenaza a la civilización, se imponen como imperativos tanto los medios de coerción, como “los conducentes a reconciliar a los hombres con la cultura y a compensarles sus sacrificios”. Estos medios compensatorios, que incluyen el arte y la ilusión religiosa, constituyen “el patrimonio espiritual de la cultura”.<sup>56</sup>

El descarnado esquema freudiano encuentra lúcida expresión en el que es seguramente el más comprehensivo y profundo estudio sobre el poder hecho en nuestro siglo, sólo comparable en su agudeza analítica a la obra de Kafka. Me refiero al libro de Canetti, **Masa y poder**. Sintetizarle es casi imposible, y me limitaré acá a resaltar algunas de sus más relevantes observaciones.

Canetti, como Freud, deja de lado lo adjetivo y procura dirigirse de lleno a la sustancia del problema, que es la propia condición del hombre, crudamente

---

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid., pp. 144-145

desentrañada. De allí que asegure que sea natural hallar el acto decisivo del poder “donde desde siempre es más notorio, tanto entre los animales como entre los hombres: precisamente en el *agarrar*. El supersticioso prestigio que entre los hombres gozan los animales de presa felinos, tanto el tigre como el león, descansa en ello. Ellos son los grandes agarradores...Desde cualquier punto de vista, en ellos se manifiesta el poder en su máxima concentración...todos los reyes de buen grado habrían sido leones”.<sup>57</sup> Con Canetti, todavía más intensamente que en el caso de Freud, descendemos de la abstracción politológica a una antropología esencial que nos recuerda que, además del acto de agarrar, hay un segundo acto del poder, “no tan brillante pero no por ello menos esencial...el *no dejarse agarrar*”. Los espacios libres que en torno a sí crea el poderoso sirven a esa tendencia: “Todo poderoso, aun el más pequeño, busca evitar que se le aproximen demasiado”.<sup>58</sup>

Con extraordinaria agudeza, característica de un gran novelista y dramaturgo, Canetti señala que pertenece al *poder* —en oposición a la *fuerza*— una cierta ampliación del espacio y también del tiempo. Esta distinción es ejemplificada con los vínculos de *gato* y *ratón*:

“El ratón, una vez atrapado, está bajo el régimen de fuerza del gato: éste lo agarró, lo mantiene apresado, su intención es matarlo. Pero apenas comienza a *jugar* con él agrega algo nuevo. Lo suelta y le permite correr un trecho. No bien el ratón se vuelve y corre, escapa de su régimen de fuerza. Pero está en el poder del gato el hacerle regresar. Si le deja irse definitivamente, lo ha despedido de su esfera de poder. Dentro del radio en que puede alcanzarlo con certeza permanece en su poder. El espacio que el gato controla, los vislumbres de esperanza que concede al ratón, vigilándolo meticulosamente, sin perder su interés por él y por su destrucción, todo ello reunido —espacio, esperanza, vigilancia e interés

---

<sup>56</sup> Ibid., p. 147

<sup>57</sup> Elías Canetti, **Masa y poder** (Madrid: Alianza Editorial, 1983), Vol. 1, p. 202

destrutivo— podría designarse como el cuerpo propiamente dicho del poder o sencillamente como el poder mismo”.<sup>59</sup>

La muerte como amenaza es “la moneda del poder”;<sup>60</sup> los que matan son siempre los más poderosos: “Lo que puede ir hasta matar es temido; lo que no sirve inmediatamente para matar, es meramente útil...los que se consagran a matar, detentan el poder”.<sup>61</sup> Aun sin llegar al extremo de la muerte, quien quiere enseñorearse de los hombres busca rebajarlos, privarlos de su resistencia y sus derechos “hasta que estén impotentes ante él, como animales”.<sup>62</sup> El deseo de transformar a hombres en animales es el impulso clave de la esclavitud: “No bien ciertos hombres habían logrado reunir tantos esclavos como animales en manadas, estaban echadas las bases del Estado y del uso y abuso del poder; y no puede caber duda alguna de que el deseo de tener al pueblo entero como esclavos o animales, en el gobernante se hace tanto más fuerte cuantas más gentes constituyen el pueblo”.<sup>63</sup> Esta cruda animalización del concepto de poder responde, al menos en cierta medida, a un aspecto de nuestra realidad como especie y del poder como dimensión de la vida. Canetti lo analiza con insuperable penetración, y no se detiene ni en sus más sórdidos aspectos. Considérese este párrafo:

“...también la relación de cada hombre con sus propios excrementos pertenece a la esfera del poder. Nada ha pertenecido tanto a un hombre como aquello que ha convertido en excrementos...Uno tiende a ver sólo los mil juegos divertidos del poder que tienen lugar en la superficie; pero éstos no son más que la más pequeña de sus partes. Debajo, día tras día, se digiere y se sigue digiriendo. Algo ajeno es agarrado, desmenuzado, incorporado, asimilado e integrado desde dentro...Los excrementos

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 203

<sup>59</sup> Ibid., Vol. 2, p. 277

<sup>60</sup> Ibid., p. 468

<sup>61</sup> Ibid., Vol. 1, p. 214

<sup>62</sup> Ibid., p. 206

<sup>63</sup> Ibid., Vol. 2, p. 381

que quedan al final están cargados con todas nuestras culpas. De ellos puede comprenderse qué hemos asesinado. Son la apretada totalidad de los indicios contra nosotros...Es notable cómo se aísla uno con ellos...Es claro que uno se avergüenza de ellos. Son el antiquísimo sello de aquel proceso del poder de la digestión que tiene lugar en lo oculto y que sin ese sello *permanecería oculto*".<sup>64</sup>

Otra impresionante observación tiene que ver con el poder de la *madre*. Así como la digestión es interpretada como un proceso esencial del poder, de igual manera Canetti percibe a la madre como un ser que tiene poder absoluto sobre el niño en sus primeras fases, no solamente porque su vida depende de ella, sino porque además ella experimenta el más intenso deseo de ejercer constantemente ese poder: "La concentración de esta apetencia de señorío sobre un ser tan diminuto le proporciona una sensación de supremacía difícilmente superable por cualquier otra relación normal entre los hombres". El niño se hace hombre en manos de su madre, un hombre nuevo y completo, por lo cual la comunidad le queda obligada en gratitud para siempre. No hay, dice Canetti, forma más intensiva de poder. El hecho de que normalmente no se vea de ese modo el papel de la madre tiene dos motivos: "Todo hombre porta en su recuerdo, sobre todo la época de la *disminución* de este poder; y a cada cual le parecen más significativos los derechos más notorios, pero mucho menos esenciales, de soberanía del padre".<sup>65</sup>

Notables son también los comentarios de Canetti sobre el "poder de callar", sobre el silencio que aísla al poderoso, a quien calla, que está más solo de los que hablan y por tanto se le atribuye el poder de la singularidad; es el guardián de un tesoro que se encuentra dentro de él: "Buena parte del prestigio

---

<sup>64</sup> Ibid., Vol. 1, pp. 206-207

<sup>65</sup> Ibid., pp. 217-218

de que gozan las dictaduras se debe a que se les concede la fuerza concentrada del secreto, que en las democracias se reparte y se diluye entre muchos”.<sup>66</sup>

Las apreciaciones de Canetti responden tanto a una fina capacidad de observación psicológica, como a una antropología política centrada en el individuo concreto, descarnadamente contemplado a través del prisma del poder como dominio de los otros. Esta tendencia alcanza su plano superior cuando Canetti analiza las posiciones del hombre y revela aquellas que contienen poder. El hombre, indica, que está con frecuencia de pie, puede sin cambiar de lugar también sentarse, tenderse, acuclillarse o arrodillarse. Todas estas posiciones expresan algo determinado, pues rango y poder se han creado tradicionalmente posiciones fijas: “Sabemos lo que significa que alguien ocupe un asiento elevado y todos los demás estén de pie junto a él; sabemos qué es cuando uno está de pie y todos los otros en torno a él están sentados; cuando alguien aparece de pronto y todos los reunidos se ponen de pie ante él; cuando alguien cae de rodillas ante otro; cuando no se invita a un recién llegado a sentarse”.<sup>67</sup> Para el hombre, por ejemplo, yacer es deponer las armas, de modo tan extremo que no es fácil entender cómo la humanidad logró *sobrevivir* al sueño.<sup>68</sup> No existe, sin embargo, expresión más vívida del poder que la actividad del director de orquesta; cada detalle de su conducta pública arroja luz sobre la naturaleza del poder:

“El director está *de pie*...Está de pie *solo*...Está de pie *elevado*...El que los oyentes estén sentados en silencio pertenece a la intención del director, como la obediencia de la orquesta...Mientras él dirige ellos no deben moverse. No bien se ha terminado han de apludir...Se inclina ante las manos que apluden. Por ello regresa una y otra vez, y cuantas veces las manos lo quieran. A ellas, pero sólo a ellas, está entregado, para ellas

---

<sup>66</sup> Ibid., Vol. 2, pp. 290-291

<sup>67</sup> Ibid., p. 385

<sup>68</sup> p. 389

vive realmente. Es la antigua aclamación del vencedor lo que así se le brinda. La magnitud de la victoria se expresa en la medida del aplauso.”<sup>69</sup>

La visión de Canetti no podría ser más cruda, y probablemente realista: tener poder no es otra cosa que dominar y sobre todo *sobrevivir*. Ante la muerte de otros, el espanto “se disuelve en satisfacción” pues no es uno mismo el que está muerto: “El hombre quiere matar para sobrevivir a los demás. Y no quiere morir para que los demás no le sobrevivan”.<sup>70</sup> La innegable presencia del poder se patentiza en nuestras vidas de múltiples formas, con impacto y consecuencias innumerables. La ambición de poder “es el núcleo de todo”, y su enfermedad es la *paranoia*. No hay que dejarse engañar por el hecho de que, las más de las veces, esa ambición que corroe el espíritu de tantos individuos no se lleve a cabo en terminos históricos prácticos. Algunos tienen menos suerte que otros, “pero el éxito aquí como en todo depende exclusivamente de casualidades. Reconstruirlas, simulando una legitimidad, se llama historia”. De allí extrae Canetti esta conclusión:

“Un examen concienzudo del poder debe prescindir por completo del éxito como criterio. Sus propiedades como sus aberraciones deben ser reunidas cuidadosamente y comparadas. Un enfermo mental que, expulsado, indefenso y despreciado, ha pasado sus días aletargado en una institución, puede, por los conocimientos que ayuda a proporcionar, ser mucho más significativo que Hitler y Napoleón, e iluminar a la humanidad acerca de su maldición y sus señores”.<sup>71</sup>

Por ello, una obra como la de Canetti, a medio camino entre la psicología y la literatura, nos proporciona pistas de gran relevancia para entender un fenómeno que, a veces, en los elaborados marcos teóricos de la ciencia política y la sociología, pierde parte de su contenido vital. Por ello también, la obra de

---

<sup>69</sup> Ibid., pp. 392-393

<sup>70</sup> Ibid., Vol. 1, pp. 223, 246



Franz Kafka, que ahora consideraremos, se convierte en testimonio invaluable de lucidez en el examen del poder.

## 6

A pesar de las numerosas interpretaciones de que han sido objeto, los escritos de Kafka continúan sumidos en una atmósfera enigmática, a ratos inasible, que proyecta oscuros nubarrones a través de los cuales penetran con frecuencia poderosos rayos de luz. Es importante, debido precisamente a la complejidad de sus contenidos y la ambivalencia de sus significados, jamás perder de vista que se trata por encima de todo de una gran obra artística, que se sostiene por sí misma más allá de la “filosofía” que logremos descifrar en la misma. Estamos hablando, sin lugar a dudas, de uno de los más impresionantes logros de la literatura del siglo XX, de un logro que exige respeto a su especificidad literaria. No obstante, también es indudable que las novelas, cuentos, diarios, cartas, y otros textos de Kafka contienen claves de suprema relevancia para adentrarse en los laberintos de la conciencia moderna, enfrentada a la angustia de existir. Esas claves son bastante más ambiguas de lo que sugiere la tan difundida versión, propagada entre otros por Camus en su *Mito de Sísifo*,<sup>72</sup> según la cual la obra de Kafka sintetiza el “absurdo” de la existencia, lo irracional e innecesario de la vida. Lo cierto es que la evidencia de los textos indica bastante claramente que, a pesar de que los personajes de Kafka se mueven en un espacio de libertad aparente, el drama de sus vidas avanza regido por una lógica estricta e implacable, que poco o nada tiene de gratuito o “irracional”. Por el contrario, como dice el sacerdote a Josef K., en un revelador episodio de *El proceso*: “no hay que considerarlo todo cierto, hay que considerarlo necesario”; ante lo cual K. comenta: “La mentira se convierte en el

---

<sup>71</sup> Ibid., Vol. 2, pp. 445-446

<sup>72</sup> Albert Camus, *El mito de Sísifo*, en, **Obras completas** (México: Aguilar, 1962), Tomo II, pp. 255-267. Este punto lo señala Juan Nuño, en su ensayo, “Kafka, siempre culpable”, en, **La veneración de las astucias** (Caracas: Monte Avila, 1989), pp. 234-235; también Vladimir Nabokov indica que “la fantasía de Kafka tiene una marcada tendencia lógica”. véase su ensayo, *Franz Kafka*, en, **Curso de literatura europea** (Barcelona: ediciones B, 1997), p. 496

orden universal”.<sup>73</sup> Si bien hay que cuidarse, como lo advierte Nuño, del “monstruoso rastrillo de múltiples interpretaciones”<sup>74</sup> a que ha sido sometida la obra de Kafka, la que acá propondré procura respetar no solamente su rango artístico, sino también su carácter en diversos sentidos ambiguo, que le hace escapar de los intentos por encasillarla dentro de los límites demasiado rígidos de una visión unilateral y excluyente.

En ese orden de ideas, creo que un ángulo de aproximación válido a la obra de Kafka consiste en estudiarla como un intento de análisis, trágico y lúcido a la vez, de un “sistema de poder”<sup>75</sup>. Canetti, llega a afirmar que: “de todos los escritores, Kafka es el mayor experto en materia de poder; lo ha vivido y configurado en cada uno de sus aspectos”.<sup>76</sup> El empleo de esta clave hermenéutica no implica desconocer la multidimensionalidad de una obra, cuyo rasgo fundamental se encuentra en su sutileza simbólica, en la plurivalencia de sus hallazgos y el escape recurrente de sus significados fugitivos.

De hecho, la obra entera de Kafka se sustenta sobre una permanente tensión entre, por un lado, un ansia de salvación *humana* y una aspiración de inocencia, y de otro lado, una esencial incapacidad para dirigirse decisivamente hacia esa “salida” y reconocerla de una vez por todas, unida a la convicción

---

<sup>73</sup> Franz Kafka, **El proceso** (Madrid: Ediciones Cátedra, 1994), p. 269

<sup>74</sup> Nuño, p. 236. Este autor sugiere una “lectura en clave judía” de Kafka, de acuerdo con la cual *El Proceso* expresaría el tema de la permanente culpabilidad judía; por su parte, *La Metamorfosis* proyectaría de qué modo la mirada de los otros “objetiviza” al judío y le transforma en ser distinto (un insecto al que se barrebajo la cama). En cuanto a *El Castillo*, sería la representación de la perenne lucha del judío por pertenecer e integrarse, y el relato *La Construcción*, finalmente, que narra el esfuerzo del protagonista por edificar una “guarida” o “madriguera” segura para sobrevivir, podría tomarse como una versión alegórica de la empresa sionista, dirigida a levantar un hogar permanente e invulnerable para los judíos. Véase, *ibid.*, pp. 240-245. He aquí lo que dice Nabokov acerca de las interpretaciones mística y sicoanalítica de la obra de Kafka: En primer término, sostiene, “no creo que puedan encontrarse implicaciones religiosas en el genio de Kafka”; en cuanto a los intentos de extraer toda suerte de claves freudianas de los escritos kafkianos, Nabokov les califica sencillamente como “disparates”. Véase, Nabokov, p. 361. En esto coincide plenamente con Walter Benjamin, quien igualmente cuestiona las simplificaciones sicoanalíticas y teológicas tan somunes en torno a Kafka. Véase su estudio, *Franz Kafka. On the tenth anniversary of his death*, en, **Iluminations**, London: Jonathan Cape, 1970), pp. 127-128.

<sup>75</sup> La frase es de Enrico de Angelis, **Arte e ideología de la alta burguesía: Mann, Musil Kafka, Brecht** (Madrid: Akal Editor, 1977), p. 155. También Benjamin insiste sobre la relevancia de los “detentadores del poder” en la obra de Kafka, *ob. cit.*, pp. 112-113

acerca de una imborrable y estigmática culpa. Esta tensión ha sido apreciada por comentaristas de la talla de Thomas Mann y Charles Moeller, entre otros,<sup>77</sup> y la evidencia indica que la misma tuvo su origen en la desigual confrontación entre la débil naturaleza personal de un espíritu agudamente sensible como el de Kafka, y el “sistema de poder”, encarnado primordialmente en su padre, con el cual se halló en pugna desde su infancia. Se trataba, repito, de un sistema ante todo plasmado en la figura de su padre —pero extensivo a toda una amplia estructura de relaciones humanas— a quien Kafka aseguró, en su conmovedora *Carta*, que: “Mis escritos se referían a tí”.<sup>78</sup> Kafka jamás deseó esa lucha, siempre quiso sustraerse a ella e ingresar a ese “castillo” de reconciliación con la vida y el mundo, pero no le fue posible: “No me condujo por la vida la mano del cristianismo —escribió en su *Diario*—, por otra arte en pesada mengua...ni pude tampoco aferrar el último borde del abrigo de la plegaria hebrea, que ya se iba, como los sionistas. Yo soy principio y fin”.<sup>79</sup> Al mismo tiempo, Kafka sentía que esa *esterilidad* de una existencia que buscaba sin hallar no era inevitable en su caso, aunque en otras ocasiones el peso de su sentido de culpa le hacía creer que era necesaria. Dice en el *Diario*: “Echo raíces en un pésimo terreno. Por qué no nací en una tierra mejor? Quién sabe! Tal vez no soy digno? No se diría. Ningún arbusto puede brotar más frondoso que yo”.<sup>80</sup> Kafka creía accesible una “tierra mejor”, pero no se sentía capaz de alcanzarla; estaba atrapado por su debilidad y sometido a su existencia solitaria como *cómplice* —aunque renuente— de un sistema de poder al que con tanta indecisión y miedo combatía.

---

<sup>76</sup> Elias Canetti, **El otro proceso de Kafka** (Madrid: Alianza Editorial, 1983), p 136

<sup>77</sup> Véase, T. Mann, “Franz Kafka y ‘El castillo’”, en, **El artista y la sociedad** (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1975). Mann apunta que los escritos de Kafka ponen de manifiesto “La contradicción entre Dios y el hombre, la incapacidad en que se encuentra este último de reconocer el bien, de unirse a él y de vivir en la verdad...”, p. 244; por su parte, Moeller escribe que “La vida de Kafka fue un acercamiento que duró toda su vida...pues los obstáculos parecen completamente infranqueables”, en, **Literatura del siglo XX y cristianismo** (Madrid: Editorial Gredos, 1966), Tomo III, p. 352

<sup>78</sup> Franz Kafka, **Carta al padre** (Madrid: editorial EDAF, 1985), p. 56

<sup>79</sup> Franz Kafka, **Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero** (Buenos Aires: Editorial Alfa, 1975), p. 88

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 112. También se lee en estas páginas que: “Existe un punto de llegada, pero ningún camino; aquello que llamamos camino no es más que nuestra indecisión”. “Quien busca no halla, pero quien no busca es hallado”. “Estamos doblemente alejados de Dios: el pecado original nos aleja de El; el árbol de la vida lo aleja a El de nosotros”. *Ibid.*, pp. 60, 68, 72

Moeller argumenta que Kafka no quiso verdaderamente dominar la situación, que *bastaba querer*, y el único gesto exigido sería *presentar la solicitud* para ingresar al “castillo” de la Gracia.<sup>81</sup> Así también lo ve Mann, para quien Kafka era “un creyente inquebrantable, consagrado intensamente a obtener la Gracia, de la que tenía una necesidad apasionada y desenfrenada...”<sup>82</sup> La incapacidad de los protagonistas de Kafka para acceder, les convierte a ojos de Moeller en culpables, y ciertamente lo son: el Josef K. de *El proceso*, el K. de *El castillo*, el Georg Bendemann de *La Condena*, y el Gregor Samsa de *La metamorfosis*, son culpables (aunque aspiran a la inocencia), y su culpabilidad es tomada completamente en serio por Kafka.<sup>83</sup> Y son culpables porque son cómplices de las fuerzas que les oprimen, inmersos en el sistema de poder. A qué se debe esa complicidad? Según Moeller, a que Kafka “no podía dejar de rechazar la rebelión, porque no podía rebelarse sin destruir precisamente lo que quería alcanzar...es decir, el mundo del padre”.<sup>84</sup> Esta interpretación me parece acertada, pero sólo en la medida en que por “el mundo del padre” entendamos algo mucho más amplio y significativo que lo que la frase misma sugiere, es decir, por ese “mundo” debemos entender una *morada* en la cual el sentimiento de estar lejos de Dios y de un mundo en el que el amor y el arte tengan sentido, sea superado, y la existencia del hombre pueda al fin reconciliarse consigo misma, habiendo hallado un *abrigo*. El mundo del padre, para Kafka, era esencialmente el mundo del poder, de un poder que Kafka experimentaba con extremo sufrimiento; ahora bien, ese mundo representaba igualmente algo más comprensivo y abarcante: el mundo de la vida “normal” de los seres sin miedo y dispuestos a encontrarse en el amor, la familia, la

---

<sup>81</sup> Moeller, p. 353

<sup>82</sup> Mann, p. 245

<sup>83</sup> Moeller, p. 314. Con frecuencia, se cae en el error, a través de una lectura superficial de Kafka, de presumir que sus acosados protagonistas son *inocentes*, cuando la realidad, abundantemente desplegada en los textos, es que son *culpables*, que —como escribe en el *Diario*: “La condición en que nos encontramos es pecaminosa” (pp. 72-73). En *La metamorfosis* el punto es planteado de manera inequívoca: “El principio por el que me rijo es: la culpa siempre es indudable”; Franz Kafka, *La metamorfosis*, en, **La metamorfosis y otros relatos** (Madrid: Ediciones Cátedra, 1997), p. 197

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 344

esperanza. Kafka anhelaba pertenecer a ese mundo, pero el mismo se le mostró desde temprano como un espacio contaminado por relaciones de dominación que le asfixiaban. No se rebeló, no solamente porque no se sentía capaz de hacerlo, pues su debilidad personal era severa, sino también porque temía que esa rebelión destruyese, además del poder, lo que de positivo lograba percibir en su ansiedad por *pertenecer* y escapar de su desamparo. De allí las terribles tensiones de una obra y una vida que se presentan siempre ambiguas, paradójicas, en ocasiones contradictorias. De allí también el significado de la enigmática frase del *Diario*: “En la lucha entre ti y el mundo procura secundar al mundo”;<sup>85</sup> no el “mundo del padre”, el del poder, sino el del encuentro con una paz posible *más allá del poder*.

El aporte fundamental de Kafka para el estudio del poder se centra en el *paciente* o víctima, y no en el agente del poder. Casi sin excepción, sus principales escritos se mueven en el contexto de lo que en la *Carta al padre* el autor denomina “unas relaciones de poder ya establecidas”<sup>86</sup>, que sin embargo evolucionan, dejando normalmente al protagonista en *estado de indefensión*. Tanto en *La metamorfosis* como en *La condena*, la dinámica de poder se caracteriza por el cambio en las relaciones de poder entre padre e hijo dentro de la familia. El fortalecimiento del padre produce un debilitamiento del hijo y viceversa. Al final, Gregor Samsa se convierte en un asqueroso insecto y Georg Bendemann admite la condena a muerte dictada por el padre, y la ejecuta sobre sí mismo. Esa muerte de los hijos trae como resultado la recuperación de la fuerza de los padres. El viejo Samsa recobra su vitalidad y regresa al trabajo, en tanto que el viejo Bendemann constata: “Todavía soy el más fuerte!”.<sup>87</sup>

El poder, para Kafka, es *la culpa*: la lucha contra su padre no era otra cosa que la lucha contra un poder superior que le impedía respirar como un ser

---

<sup>85</sup> Kafka, *Consideraciones...*, p. 65

<sup>86</sup> Kafka, *Carta...*, p. 45

<sup>87</sup> Franz Kafka, *La condena*, en, *La metamorfosis y otros relatos*, p. 95. Véase también, *El castillo*, pp. 37, 110, 119

humano digno. Kafka experimentó intensamente el *miedo al poder*; por una parte, el poder que otros podían ejercer sobre él, oprimiéndole y minimizándole, y por otra parte —aunque este aspecto se encuentra menos desarrollado en sus obras— el poder que él podía igualmente ser capaz de ejercer sobre otros, sumiéndoles en el mismo dolor que el sentía: “Dado que (Kafka) teme al poder en cualquiera de sus manifestaciones, dado que el auténtico objetivo de su vida consiste en sustraerse al poder en cualquiera de sus formas, lo presiente, reconoce, señala o configura en todos aquellos casos en que otras personas lo aceptarían como algo natural”.<sup>88</sup> El poder se aparece a Kafka como, a la vez, la más tangible, cruda y traumática de las realidades, y como un mal inasible que *se sustrae* a las personas a las que no obstante afecta decisivamente. Tanto en *El castillo* como en *El proceso* el poder se sustrae; los protagonistas lo ven, pero carecen de la certeza de haberle visto; de hecho, señala Canetti, “la relación entre la humanidad impotente asentada al pie de la montaña del castillo y los funcionarios es la *espera del superior*. Pero jamás se plantea la pregunta del porqué de este ente superior. Sin embargo, lo que de él emana y se difunde entre los seres comunes es la humillación a través de la dominación”.<sup>89</sup> Canetti considera posible la presencia del elemento religioso en *El castillo*, pero piensa que es una presencia *desnuda*, “cual una insaciable e incomprensible nostalgia desde arriba”. A diferencia de Moeller y Mann, que perciben en Kafka la pasión frustrada de *acceder*, Canetti interpreta *El castillo* como el “ataque más claro contra la sumisión a lo superior”,

“...tanto si se quiere entender por ello un poder divino o meramente terrenal. En efecto, aquí *todo* poder se ha convertido en uno solo y resulta condenable: la fe y el poder coinciden, ambos parecen dudosos; la sumisión de las víctimas, que ni tan sólo llegan a soñar la posibilidad de otras condiciones de vida, haría un rebelde incluso de aquel a quien las retóricas

---

<sup>88</sup> Canetti, *El otro proceso...*, p. 148

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 150

ideológicas —en su mayor parte, fracasadas— no han llegado ni remotamente a tocar”.<sup>90</sup>

No creo que Canetti acierte en este punto, al dibujar un Kafka “rebelde”. Sus textos literarios, cartas y diarios sugieren otra cosa: el poder es culpa, y somos cómplices de sus designios. En *El proceso*, por ejemplo, Joseph K. parece luchar contra un adversario al que no conoce, mas en un episodio clave un sacerdote procura hacerle comprender que en realidad *lucha contra sí mismo*: “pertenezco al tribunal —dice el sacerdote—. Así que, por qué tenía que querer algo de ti? El tribunal no quiere nada de ti. Te toma cuando llegas y te deja cuando te vas”. K. afirma: “Yo no soy culpable...es un error. Cómo puede ser una persona culpable? Aquí todos somos personas, tanto los unos como los otros”. El sacerdote responde: “Eso es cierto, pero así suelen hablar los culpables”.<sup>91</sup> En un sentido, es claro que depende de K. que el tribunal ejerza o no autoridad sobre él, y que la autoridad es el mismo K. Por otro lado, sin embargo, la autoridad de evidencia en la práctica como incontrolable por K., quien se siente extraña y paradójicamente atraído por ese poder intangible y real a la vez:

“Durante la semana siguiente, K. esperó día tras día una nueva notificación; no podía creer que hubieran tomado al pie de la letra su renuncia a los interrogatorios y cuando la esperada notificación no había llegado aún la noche del sábado, supuso que había sido citado, sin indicación expresa, en la misma casa a la misma hora. Así que el domingo se encaminó de nuevo hacia allí...A su llamada abrieron al instante...‘Hoy no hay sesión’, dijo la mujer. ‘Pero por qué no ha de haber sesión?’, preguntó K. sin poder creerlo”.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Ibid., p. 142

<sup>91</sup> Kafka, **El proceso**, pp. 260, 270

<sup>92</sup> Ibid., p. 109

El protagonista, el procesado, se presenta ante el tribunal por su propia voluntad. Antes, en obras como *La condena* y *La metamorfosis*, el poder externo del padre fue crudo e implacable. En el primer relato, el padre condena al hijo a morir ahogado y como consecuencia el hijo se ahoga; en cuanto al segundo, cabe imaginar al viejo Samsa ordenando a Gregor convertirse en insecto, como en efecto ocurre. En *El proceso* el poder se generaliza, lo abarca todo, interiorizándose incluso en el propio protagonista, en un Joseph K, que es obviamente un cómplice en el curso de los eventos.<sup>93</sup> Esa complicidad se enraíza en el miedo a un mundo, el mundo del poder, percibido como amenaza; en una honda debilidad personal, el sentido de culpa y el desamparo común. En un principio, como lo expresa la *Carta*, ese miedo al poder se materializaba en la figura del padre: “el miedo y sus efectos me atenazan cuando pienso en ti...habría podido aventurar que tú me aplastarías bajo tus pies...me fuiste aterrizando en todos los sentidos...”; y el resultado de la educación suministrada por el padre no fue otro que “la debilidad, la carencia de confianza en mí mismo, la conciencia de culpa”.<sup>94</sup> Más adelante, como queda plasmado en el *Diario*, la amenaza es del mundo y del prójimo *en general*: “Si mi padre solía decirme, en un tiempo...Te mato como a un perro...ahora esa amenaza opera independiente de él. El mundo —F. (Felicja, un amor de Kafka) es su representante— y mi Yo matan a mi cuerpo en una divergencia irreconciliable”.<sup>95</sup> El miedo frente a la superioridad de los demás es un tema crucial en Kafka, y su manera de librarse del peligro es volverse pequeño y esconderse. Partiendo de la delgadez —asegura Canetti—, Kafka adquirió una inquebrantable convicción de debilidad: “Temía la penetración de fuerzas hostiles en su cuerpo, y con el fin de evitarlo vigiló siempre las vías de acceso que podrían utilizar”.<sup>96</sup> El texto que lo manifiesta de modo más patético es *La construcción*, uno de los últimos que escribió, donde leemos esto:

---

<sup>93</sup> E. de Angelis, p. 166

<sup>94</sup> Kafka, *Carta...*, pp. 13, 17, 38, 62. Véase también, *El Castillo*, p. 277

<sup>95</sup> Kafka, *Consideraciones...*, p. 96

<sup>96</sup> Canetti, *El otro proceso...*, p. 48, 63



“Yo necesito la inmediata posibilidad de escape, pues, no puedo ser atacado a pesar de toda mi vigilancia en el punto más inesperado?...hay muchos que son más fuertes que yo, mis enemigos son innumerables; podría suceder que yo huyera de uno y cayera en las garras de otro...Me basta aproximarme a la salida, aunque todavía esté separado de ella por galerías y plazas, para sentirme en la atmósfera de un peligro...A veces sueño que he reconstruido la entrada...y que se ha vuelto inexpugnable; el sueño en que eso sucede es el más dulce de todos y al despertar aún brillan en mi barba lágrimas de alegría y de liberación”.<sup>97</sup>

El poder es la culpa porque el poder es el mal. En Kafka, se percibe un profundo dolor ante su enorme debilidad personal; mas no porque pretenda o desee imponerse sobre los otros, superando esa condición frágil y humillante, sino porque de todo ello —de esa debilidad y del afán de dominación de los demás— lo que emerge es un común desamparo.<sup>98</sup> Kafka aborrecía la violencia, pero se sentía a la vez incapaz de combatirla, e intentaba en consecuencia acrecentar la distancia que le separaba del más fuerte, reduciendo su tamaño respecto a éste.<sup>99</sup> Antes que rebelarse o asumir la violencia, los personajes de Kafka optan por adoptar —como el condenado de *La colonia penitenciaria*- “un aspecto perrunamente sumiso”.<sup>100</sup> Más aún, el K. de *El proceso* prefiere que se discuta sobre él “como sobre un objeto”.<sup>101</sup> Ante su padre, escribe, “yo había perdido la seguridad en mí mismo, que se convirtió en permanente sentido de culpa”.<sup>102</sup> En ocasiones —así ocurre a Josef K., en *El proceso*—, se siente

---

<sup>97</sup> Franz Kafka, *La construcción*, en **La muralla china. Cuentos, relatos, y otros escritos** (Madrid: Alianza Editorial, 1973), pp. 158, 165

<sup>98</sup> Véase, Kafka, **Carta...**, pp. 16, 19, 23, 25, 27, 29, 44; **El castillo**, p. 97

<sup>99</sup> Canetti, **El otro proceso...**, p. 153. En el *Diario* leemos ésto: “Dos posibilidades: hacerse infinitamente pequeño o serlo. La segunda es fin, por lo tanto éxtasis; la primera comienzo, por lo tanto acción...Dos tareas para quien inicia la vida: limita cada vez más tu ámbito y controla constantemente que, por casualidad, no te escondas en algún lugar más allá de tus límites”. Kafka, **Consideraciones...**, pp. 76, 78

<sup>100</sup> Franz Kafka, *En la colonia penitenciaria*, en **La metamorfosis y otros relatos**, p. 191

<sup>101</sup> Kafka, **El proceso**, p. 128

<sup>102</sup> Kafka, **Carta...**, p. 48

tentado a rechazar esa culpa, pero en vano: “contra este tribunal no puede uno defenderse, hay que confesar”.<sup>103</sup>

El lector tiene derecho a exasperarse a veces, enfrentado a la docilidad de los personajes kafkianos; mas es errado simplificar de este modo a Kafka: su sumisión alcanza el plano de lo metafísico, *ya que la fuerza y la subversión le están negadas al que aborrece el poder*.<sup>104</sup> Para K. la libertad es también una amenaza a la existencia; su libertad es la libertad del débil, que “busca su salvación en las derrotas”.<sup>105</sup> Como lo expresa en *El castillo*:

“K...era ahora demasiado libre...había conquistado esa libertad como nadie hubiera sabido hacerlo, y nadie tenía derecho a tocarle, ni a expulsarle, incluso incomodarle, pero...nada había tampoco más falto de sentido ni más desesperante que dicha libertad...”<sup>106</sup>

Los temas de la posibilidad de una escapatoria, de la ausencia de salida, y de la libertad como engaño ocupan lugar primordial, sobre todo en la última etapa de la obra de Kafka.<sup>107</sup> El “sistema de poder” había aplastado la naturaleza sensible y paciente de Kafka, dejándole desamparado. No quiso, sin embargo, acudir a la opción que ofrece la salida religiosa, y reitero acá que a mi modo de ver es equivocada la interpretación —por lo demás muy respetable— de Charles Moeller, según la cual aquello que realmente deseaba Kafka era acceder al “mundo del padre”, ser admitido en él, pues a pesar de que era un mundo “hecho de arbitrariedad y fuerza desencadenada”, Kafka no concluyó por ello “que este mundo inaccesible no deba ser venerado, ni que no exista, ni que

<sup>103</sup> Kafka, *El proceso*, p. 164. Véase también, pp. 74, 180, 202; *La construcción*, p. 169

<sup>104</sup> Kafka, *Carta...*, pp. 35-36

<sup>105</sup> Canetti, *El otro proceso...*, p. 184

<sup>106</sup> Kafka, *El castillo*, p. 175

<sup>107</sup> No obstante, estos temas se insinúan a lo largo de su trayectoria. Véase, por ejemplo, el relato de 1917, *Un informe para una academia*, en el que Kafka dice: a) que está sin salida; b) que a pesar de no tenerla, “tenía que procurarme una porque no podía vivir sin ella”; y c), que “mediante la libertad, los hombres se engañan entre sí con demasiada frecuencia. Así como la libertad figura entre los sentimientos más

la grandeza del hombre consista en crear por sí solo su destino...” De acuerdo con Moeller, Kafka “logró el milagro de no negar jamás la realidad del mundo paterno, del cual se había excluido, de un mundo que le negaba, le torturaba, le mataba...en medio de la ‘inquisición de familia’ que fue su visión del padre y de la vida, Kafka eligió afirmar los derechos del juez, la primacía de la verdad objetiva”.<sup>108</sup> Esta visión de Moeller sobre el sentido de la obra de Kafka se orienta a forzarla hacia la salida religiosa, identificando el “mundo del padre” tanto con la vida normal del hogar, como morada del hombre desarraigado que admite al fin su “pertenencia”, como con la “tierra prometida” de la religión cristiana.<sup>109</sup> Pienso no obstante que la evidencia aclara abundantemente que Kafka no acogió ese consuelo, sin que ello implique negar ni la inquietud religiosa de autor ni el motivo religioso presente en muchos de sus textos. El mundo al que aspiraba acceder era lo contrario del “sistema de poder” que asfixió su existencia y estimuló su radical desdicha; ese mundo, el del poder, era para él “asquerosísimo”.<sup>110</sup> Tampoco me parece adecuado interpretar el “mundo del padre” con la “morada” a que aspiraba acceder Kafka. El mundo del padre era el mundo del poder, mundo que Kafka rechazaba pero que no estaba en capacidad de vencer. En ocasiones, Kafka concibió la posibilidad de una “salida” a través del arte, y de entregarse a un ideal de perfección artística representado por su vocación literaria.<sup>111</sup> En el *Informe para una academia* escribió: “No, yo no quería la libertad, sólo una salida a la derecha, a la izquierda, hacia algún lado. No tenía otras pretensiones. Aunque la salida fuese sólo un engaño...”<sup>112</sup> En varios de sus últimos escritos, los personajes kafkianos aceptan la escapatoria, pero descubren que es también engañosa: El arte es un engaño<sup>113</sup>; la verdad es

---

sublimes, así también figura entre los más sublimes el correspondiente engaño”. En, **La metamorfosis...**, pp. 258, 259

<sup>108</sup> Moeller, p. 347

<sup>109</sup> Ibid., pp. 348-361

<sup>110</sup> Kafka, **Consideraciones...**, p. 67

<sup>111</sup> Véase, **ibid.**, p. 65 Así lo interpreta también Thomas Mann, pp. 242-245

<sup>112</sup> Kafka, *Un informe...*, p. 259

<sup>113</sup> Véase, Franz Kafka, **Josefina la cantora o el pueblo de los ratones** (Buenos Aires: Editorial Goncourt, 1976), pp. 41-72

inalcanzable<sup>114</sup>; así como también lo son las metas que K. busca en el castillo: el amor, la alegría, la conciencia de sí mismo y una relación estable con los demás, la integración en la comunidad, la verdad misma y el propósito de la existencia (K. es de hecho un vagabundo cuya lucha con el castillo le hace interrumpir su viaje).<sup>115</sup> A pesar de todo, Kafka insiste en guardar “una esperanza, sin la que no puedo subsistir”; la esperanza de construir su castillo, “...conquistado a la tierra, palmo a palmo, arañando y mordiendo, apisonando y empujando, mi castillo que de ningún modo puede pertenecer a otro y que es tan mío que en él podría tranquilamente...aceptar las heridas mortales de mis enemigos, porque mi sangre embebería aquí mi propio suelo y no se perdería”.<sup>116</sup> Kafka anhelaba una vida “natural”, fundar un hogar, edificar un “castillo”, escapar de las garras del poder, hallar una salida artística o meramente familiar, pero careció de fuerzas, estaba drenado, desgastado espiritualmente, y aún así logró la inmensa conquista de su extraordinaria obra literaria:

“El castillo es ya por sí mismo infinitamente más poderoso que vosotros. Podría preguntarse, no obstante, si vencerá; pero no explotáis esa duda. Al contrario, se diría que empleáis todos vuestros esfuerzos para asegurar, ciertamente, su victoria. Por eso os ponéis súbitamente a temerle sin motivo en pleno combate y aumentáis con ello vuestra impotencia”.<sup>117</sup>

La obra de Kafka expresa una extraña y conmovedora *imposibilidad*; la de un hombre para el que es a la vez imposible vivir, e imposible no vivir.<sup>118</sup> El

---

<sup>114</sup> Veease, Franz Kafka, *Investigaciones de un perro*, en, **La muralla china...**, pp. 207-245

<sup>115</sup> E, de Angelis, pp. 172-173

<sup>116</sup> Kafka, *La construcción*, pp. 165, 172

<sup>117</sup> Kafka, **El Castillo**, p. 505

<sup>118</sup> Moeller, p. 320. Escribe Kafka en **El castillo**: “Por más que animes tanto como quieras a alguien que tiene los ojos vendados a mirar a través de su venda, no verá jamás. No empezará a ver más que desde el momento en que se quite la venda”; p. 280. Tal vez es Benjamin quien con mayor claridad expuso el significado del destino de Kafka: “Para hacer justicia a la figura de Kafka en su pureza y su particular belleza, no debemos perder de vista una cosa: son la pureza y la belleza de un fracaso”, **Illuminations**, p. 148

poder le destruyó, y su obra es un testimonio insuperable de la capacidad del poder para *victimizar* al ser humano.

## 7

El poder pareciera ser una dimensión ineludible de la existencia humana, tanto en un plano individual como en lo que atañe a la conducta de las comunidades organizadas. Ahora bien: es bueno o malo el poder, en cuanto a sus efectos sobre la vida concreta de los hombres y los Estados? Y: es en verdad inevitable que vivamos sometidos a relaciones de poder?

En torno al tema de la relación entre poder y moral, la posición más comúnmente aceptada es la que podríamos denominar como “realismo moderado”, que sostiene que “El utopista soñador que imagina posible la eliminación del poder, y la creación de un orden político tan sólo sobre la moral, está tan errado como el realista que cree que el altruísmo es una mera ilusión y toda la acción política se sustenta en el egoísmo”.<sup>119</sup> Según esta perspectiva, la política, ciertamente, no puede divorciarse del poder; pero ello no implica que exista —sino excepcionalmente— un *homo politicus* que no busca otra cosa que el poder. Tal *homo politicus* puro es un espejismo tan efímero e insustancial como la idea de un *homo economicus* que no quiere otra cosa que la ganancia. De hecho, se nos dice, “La acción política debe basarse en la coordinación del poder y la moral”.<sup>120</sup> Esta perspectiva de un “realismo moderado” insiste sobre la necesidad de separar los criterios éticos aplicables a los individuos de aquellos que pueden ser razonablemente aplicados a los Estados, sin negar que estos últimos deben también sujetar su conducta a un código moral, teniendo —eso sí— muy claro que “En el plano internacional, el papel del poder es mayor, y menor el de la moral”.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> Edward H. Carr, **The Twenty Year Crisis: 1919-1939** (New York: Harper & Row, 1964), p. 97

<sup>120</sup> Ibid.

<sup>121</sup> Ibid., pp. 156, 168

Esta visión, moderada y ajustada a constatables realidades de la existencia, es radicalmente cuestionada por algunos, para quienes no hay varios planos de la realidad donde opera el juicio moral, “de tal manera que sea posible sostener que lo que parece estar bien en un plano o desde un punto de vista, de algún modo se vuelve malo o menos bueno desde un plano o punto de vista diferente e igualmente válido”.<sup>122</sup> Dicho de otra manera,

“...lo que moralmente está bien no puede estar mal en lo pragmático ni en lo político, ni ser anulado a causa de una aparente banalidad. La variedad de escalas de valores morales que se aceptan en el mundo, el número de personas que en un momento dado cierra los ojos a la verdad de la ley moral, no afecta la existencia de esa ley universal e inmutable que obliga y gobierna a todos los hombres, la obedezcan o no”.<sup>123</sup>

Esta posición se deriva de un fundamental contraste entre el poder, de un lado, y el amor, de otro lado, como fuerzas cruciales en la orientación de la conducta de los seres humanos concretos. Se trata de fuerzas antitéticas pero estrechamente vinculadas una con otra, pues es imposible, como individuos, desarrollarse en ambas direcciones al mismo tiempo:

“En la medida en que desarrollemos nuestra capacidad de poder, debilitaremos nuestra capacidad de amar; y, a la inversa, en la medida en que aumente nuestra capacidad de amar, aumentará nuestra incapacidad para el éxito en la competencia por el poder. En la medida en que las fuerzas del amor triunfen sobre las fuerzas del poder, prevalecerá la igualdad entre los hombres: y, a la inversa, en la medida en que las fuerzas del poder dominen a las fuerzas del amor, las relaciones humanas se caracterizarán por la dominación y la servidumbre. Lo primero es bueno y

---

<sup>122</sup> Ronald V. Sampson, **Igualdad y poder** (México: FCE, 1975), p. 7

<sup>123</sup> Ibid.

conduce al bienestar humano; lo segundo es malo y lleva al sufrimiento y al conflicto”.<sup>124</sup>

Es importante destacar que esta postura, a la que califico de “radical” no para desacreditarla, sino para evidenciar que *va hasta las raíces*, insiste en que el poder no es algo moralmente neutral, que puede de acuerdo a las circunstancias ser empleado para bien o para mal, sino que asume el poder como algo esencialmente malo, tanto en la esfera privada como en la vida pública, en la gestión de la existencia en comunidad y en las relaciones de las comunidades y naciones entre sí. La ley moral, según esta perspectiva, es una sola y debe cumplirse a todos los niveles de la existencia; esa ley es la del amor y la igualdad. El poder puede tener su lógica, pero la misma es incompatible con la moral.

Semejante posición me parece respetable, pero hasta cierto punto simplista. Ciertamente, el caso de un Kafka pone de manifiesto los estragos que el poder puede causar en los individuos, así como las potencialidades del amor como herramienta para combatir la desdicha de las personas y procurar su sano crecimiento espiritual. Puede tal vez ser cierto —al menos en alguna medida—, que la creencia en la posibilidad de acrecentar el bienestar humano mediante la persecución del poder político “es en sí el más grande factor ilusorio que impide la extensión de ese bienestar”.<sup>125</sup> No obstante, me pregunto: no estamos acá, al asumir una postura radical como la expuesta, negando la oscura pero patente realidad del mal, la entristecedora pero indudable verdad de nuestra imperfección, la agobiante pero obvia circunstancia que a cada instante nos enfrenta a nuestras limitaciones como seres humanos, productos de la mezcla del bien y el mal?

---

<sup>124</sup> Ibid., pp. 7-8

<sup>125</sup> Ibid., p. 23

Según Ronald Sampson, de cuya obra he extraído los textos previamente citados, este realismo moderado, que admite la precaria dualidad de nuestra condición, no es otra cosa que resignación disfrazada de sobriedad, una resignación que elimina “cualquier mejoría en el nivel general de la conducta. Existe el bien en la naturaleza humana, pero también existe el mal; por lo tanto, la actitud sabia es reconocer que esto es así, sin lamentarlo y buscar alterar lo inalterable. De esta manera, esta condición puede ser explotada con la mayor ventaja, o al menos con menor desventaja”.<sup>126</sup> Pienso que esta caracterización es errada: admitir las tensiones de la existencia no implica sucumbir ante ellas. Simplificar las cosas para acogerse sin calificaciones a un código inflexible, puede no ser sino una distorsión, con nefastas consecuencias en muchos casos. El mal, no pocas veces, exige ser resistido con la fuerza, como bien lo aprendieron, por ejemplo, los soviéticos ante Hitler; y el bien, no pocas veces, no es capaz de materializarse excepto como el equilibrio inestable de esfuerzos laboriosos para contener y minimizar el mal.

En otro párrafo, Sampson parece retorcer un poco al decir que: “...es accesible a la mente humana una regla moral universal...que es el principio de la igualdad humana. No se sugiere que el adoptar el principio de la igualdad produzca de suyo y necesariamente el bien, ni de que sea una guía infalible de lo que debe hacerse en toda circunstancia posible”.<sup>127</sup> Dónde nos deja esto, con respecto al problema del poder y la política? Apesar de las severas críticas de Sampson a la “sicología de Maquiavelo”<sup>128</sup>, creo que el realismo de este último no solamente no está exento de una dimensión ética, sino que en efecto nos acerca más al mundo tal como es, a las debilidades, ambiciones, y, también, momentos de grandeza y conquista moral que llenan la existencia de los hombres concretos. Con Maquiavelo, el pensamiento político alcanza un punto de mayor madurez, al limitar sus exigencias. Esa limitación no implica otra cosa

---

<sup>126</sup> Ibid., p. 173

<sup>127</sup> Ibid., p. 208



que la aceptación de que los hombres no somos dioses, y que es por tanto peligroso pretender construir un paraíso en la tierra. Lo anterior no debe convertirse en excusa para la resignación moral, pero sí para ubicar y entender la relación entre el poder y la moral en un marco de prudencia.

En este orden de ideas, cabe referirse al intento de Maquiavelo por excluir de la teoría política todo lo que no parecía ser estrictamente político, rechazando así normas tradicionales como la “ley natural”, y adoptando un método directo y crudo de análisis, enfocado a su vez sobre las realidades del conflicto y el poder. El aspecto central de la “nueva ciencia” formulada por Maquiavelo consistió en dar a la teoría política una orientación problemática, que sin eludir el inevitable ingrediente de lucha y antagonismo consustancial a la política, lo enmarca dentro de un propósito ordenador, ajeno a dogmas. De esta visión de la política se desprendió a su vez una exigencia ética, exigencia que rescata el pensamiento de Maquiavelo de los estrechos límites de una idolatría hacia la voluntad de poder como fin en sí misma. No se trata de una exigencia moral de metas exaltadas, más allá de lo que parece prudente en un mundo imperfecto, sino de una exigencia guiada por la intención de limitar la fuerza y evitar los excesos del poder. En palabras de Sheldon Wolin:

“...la obsesión por el poder de Maquiavelo es más bien su convicción de que el ‘nuevo camino’ no podía efectuar una contribución mayor que crear una economía de la violencia, una ciencia de la aplicación controlada de la fuerza. Tal ciencia tendría por tarea proteger el límite que separaba la creatividad política de la destrucción.”<sup>129</sup>

No cabe exagerar la importancia que tiene para una adecuada interpretación acerca de la relación entre ética y política, la idea de economía de la violencia, es decir, del uso controlado y moderado de la fuerza, idea que

---

<sup>128</sup> Ibid., pp. 169-176

<sup>129</sup> Sheldon Wolin, **Política y perspectiva** (Buenos Aires: Amorrortu, 1973), p. 239

permite evaluar con mayor equidad a Maquiavelo y que en no poca medida desmiente su imagen de ausencia de escrúpulos. Como lo expresa el pensador florentino, en política, “quien merece reproche es el hombre que emplea la violencia para estropear las cosas, y no quien la utiliza para corregirlas”.<sup>130</sup> En sus principales obras teóricas, Maquiavelo expone su concepción sobre la economía del uso del poder, y aconseja a los actores políticos medir bien sus objetivos, cuidarse de no iniciar guerras a la ligera, estimar con sensatez los costos que pueden incurrirse al tomar determinados cursos de acción, no prolongar innecesariamente los conflictos, y no sobrestimar los recursos y aspiraciones propias ni subestimar las de los adversarios. El énfasis maquiavélico en torno a la prudencia como guía de la acción política, era el resultado de una clara conciencia sobre la “ironía de la política”, en torno a la innegable realidad de que en el terreno político, muchas veces, las mejores intenciones, una vez puestas en práctica, se transforman en lo contrario de lo que sus promotores pretendían, y conducen a resultados opuestos a los que se esperaban. Como escribe el *El Príncipe*: “Algunas cosas parecen virtuosas, pero si se las pone en práctica serán ruinosas...otras parecen vicios, pero puestas en práctica redundarán en estabilidad y bienestar”.<sup>131</sup> La idea tiene enormes implicaciones, pues el estudio de la historia muestra inequívocamente que numerosas tragedias han sido desencadenadas con los más loables objetivos en mente. Las revoluciones de nuestro tiempo son un ejemplo singular. Su origen ha sido casi siempre una voluntad de superación y liberación humanas; su producto, sin embargo, ha sido el totalitarismo y la opresión. Así es de impredecible la política, y de allí la profunda observación de Max Weber cuando dijo que:

“Es una tremenda verdad y un hecho básico de la historia el que frecuentemente, o , mejor, generalmente, el resultado final de la acción

---

<sup>130</sup> Citado en, *ibid.*

<sup>131</sup> Citado en, *ibid.*, p. 245

política guarda una relación totalmente inadecuada, y frecuentemente incluso paradójica, con su sentido originario”.<sup>132</sup>

Esta especie de “alquimia” de la política, mediante la cual en ocasiones lo que parece bueno y deseable puede hacerse negativo y reprochable, y viceversa, es una constatación fundamental en el universo filosófico de Maquiavelo, y el elemento fundamental que vincula su visión del poder con una ética de la prudencia, ética cuyas exigencias morales toman en cuenta la imperfección de los asuntos humanos, sin sucumbir ante la misma.

---

<sup>132</sup> Max Weber, **El político y el científico** (Madrid: Alianza Editorial, 1972), p. 156