

WEBER Y NIETZSCHE: VOLUNTAD DE PODER Y ASIMETRÍAS DE LA POLÍTICA

Hugo César MORENO HERNÁNDEZ

SUMARIO: I. *El poder como voluntad, la ciencia como reacción: un vistazo desde Nietzsche.* II. *La cadena nietzscheana: voluntad de poder y Estado.* III. *Poder sin voluntad.* IV. *A modo de conclusión: cuatro voluntades en la política contemporánea.* V. *Referencias.*

Max Weber formula su teoría desde la interpretación del sentido subjetivo de las acciones humanas. Trata de comprender los fenómenos sociales a través de la conducta humana socialmente significativa, como la expresión de estados psíquicos motivados, es decir, el sentido subjetivo de la acción social, donde toda conducta tiene su origen en estados psíquicos, intencionales o motivacionales, una voluntad de acción que impulsa al individuo. Dichos estados psíquicos son resultado de relaciones sociales, de experiencias sociales que modelan las motivaciones o intenciones, es decir, la voluntad de actuar de tal o cual forma. Max Weber ofrece una definición general de poder, donde éste es susceptible de verse en sí mismo, es decir, existe el poder que no es necesariamente político o económico: “En general, entendemos por «poder» la posibilidad de que una persona o un número de personas realicen su propia voluntad en una acción comunal, incluso contra la resistencia de otros que participan en la acción” (Weber, 1972: 221).

Se explica aquí que el poder es, en principio, sólo una posibilidad de realizar, de hacer, de llevar a cabo lo que la voluntad

propia desea. En este sentido, se presupone una desigualdad o la creación de la desigualdad debido a que quien hace real la posibilidad de realizar su voluntad sobre la de otros ejerce un poder y se diferencia radicalmente del otro, sobre quien ejerce ese poder realizado. Hace efectiva la posibilidad del poder y, al mismo tiempo, realiza la desigualdad con respecto al poder.

La voluntad de uno se superpone a la voluntad de otro u otros en una acción comunal, en donde el “sometimiento de la propia voluntad bajo otra conductora, dirigente... trae consigo por ello una separación de las posiciones que nunca podrá ser evitada” (Horkheimer, 2001: 195), pues una voluntad se impone sobre otras aun con la resistencia de éstas últimas. El poder se manifiesta justo en ese momento en que la posibilidad de ejercer la voluntad propia sobre la de otros se concretiza, cuando se domina, en el momento en que existe un mandato, una orden, una coacción o coerción más sutil. Se materializa el poder cuando se hace presente la desigualdad, es decir, cuando hay quienes tienen poder y hay quienes no lo tienen.

Sin embargo, este poder asume distintos matices y se transforma dependiendo de la esfera social en donde se manifieste. No es el mismo poder que ejerce el padre sobre el hijo, el patrón sobre el empleado, el gobernante sobre el gobernado, etcétera. Las relaciones de poder lo matizan. Le dan determinado contexto y contenido, un campo específico de poder.

Para Weber el poder económico no depende de las probabilidades pues no

debe llamarse “dominación” a un poder “económico” determinado por una situación de monopolio; es decir, en este caso, por la probabilidad de “dictar” a la otra parte las condiciones del negocio; su naturaleza es idéntica a la de toda otra “influencia” condicionada por cualquiera otra superioridad: erótica, deportiva, dialéctica, etc. (Weber, 2002: 171).

El puro poder económico no es ni puede ser poder social, mucho menos político, pues, como Weber lo manifiesta, es pura

superioridad. Pero esta superioridad ya impone una inferioridad, el resultado es una desigualdad frente a un poder, en este caso una desigualdad económica, donde unos tienen más que otros. Hay ahí un poder. Poder que se ejerce en las relaciones de producción-reproducción del poder económico (del capital), existe una explotación, por tanto una dominación del explotado por el hecho de la “superioridad” económica, pues “la producción capitalista, por tanto, bajo su aspecto de proceso conectado y continuo, no sólo crea mercancías y plusvalor, sino que produce y reproduce la propia relación del capital: por un lado el capitalista; por el otro, el asalariado” (Therbon, 1979: 162). Por un lado, el poder económico es “simple” superioridad, pero, por el otro, esta superioridad necesita mantener su estatus. A lo que Weber hace referencia es a que no basta con la simple superioridad económica para imponer dominio, el poder ya se tiene, pero hay que legitimarlo.

Es ahí donde interviene el poder ideológico, mecanismos de sometimiento, mecanismos para asegurar la obediencia: “Obediencia significa que la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta; y eso únicamente en méritos de la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal” (Weber, 2002: 172). Desde la perspectiva durkheimniana la ideología es un poder simbólico, conciencia colectiva, moral que excluye de la sociedad a quien no la comparte, es un conformismo lógico: “una concepción homogénea del tiempo, del espacio, del número, de la causa, que hace posible el acuerdo entre las inteligencias” (Bourdieu, 1999: 67). Para ser, el poder social necesita esta conjunción. Necesita legitimidad. Al ser legítimo es aceptado, in cuestionado y puede ejercerse.

No significa esto que el poder económico no exista sin el poder ideológico. Significa que, para trascender de centro, para salir de la pura esfera económica y poder acceder a un poder político, con el fin de acceder al ejercicio de un poder social, desde

el cual pueda hacer sentir su influencia en “toda” la sociedad, necesita mecanismos de control. Weber observa tres fuentes elementales para la legitimación de la dominación: una carismática, otra tradicional y una última concebida como racional-legal. En la historia se pueden encontrar momentos en que una de estas formas se encuentra con mayor preeminencia, pero nunca hay una forma pura. Sin embargo, en la sociedad moderna (y aun en la contemporánea) la dominación racional-legal llega a ser la forma más común, o al menos la más fácil de encontrar dentro de las relaciones de poder, si nos mantenemos en las naciones occidentales en donde el Estado adopta una forma de gobierno democrática, en donde se halla un escenario político con reglas bien establecidas, pues hay una ley electoral, señalando lo legal y lo ilegal, etcétera. De cualquier modo, aun en los países occidentales con tendencias a la democracia liberal, no sólo interviene la autoridad legal racional. Pues si bien es cierto que el ganar una elección confiere al triunfador una autoridad fundamentada por haber “jugado” en el campo de la ley, las campañas políticas suelen teñirse de colores arcanos, de tradicionalismos bien arraigados y hasta se suele apelar a preceptos religiosos, utilizando íconos o autonombrándose fiel seguidor de determinada fe (ganando así carisma, pues sería bastante complicado encontrar un profeta compitiendo por una magistratura). El carisma puede obtenerse tanto de la tradición como de la fe religiosa, pero también se gana mediante el uso de elementos bien estudiados que se compaginen con el probable repudio que pueda ocasionar un contrario. Las luchas electorales muestran muchos ejemplos. El hecho es que la autoridad, ese conferir la capacidad de ejercer un poder legítimo, al cual se llegó gracias al buen manejo de las probabilidades a favor y las probabilidades en contra de los adversarios: “La disposición a avenirse con las ordenaciones «otorgadas», sea por una persona o por varias, supone siempre que predominan ideas de legitimidad y —en la medida en que no sean decisivos el simple temor o motivos de cálculo egoísta— la creencia en autoridad legítima, en uno u otro sentido de quien impone ese orden” (Weber, 2002: 30).

Así, el poder es legítimo cuando existen elementos de “coerción” no física, cuando el poder ya tiene todo un aparato de dominación que se interioriza en los individuos y los obliga a ser disciplinados y obedientes, pues ya hay actitudes arraigadas que los “invitan” u “obligan” a actuar siguiendo los preceptos establecidos, pues quien manda tiene autoridad para hacerlo, ya sea porque es parte del grupo de los viejos, porque es sacerdote, porque es sabio o porque la ley lo inviste con autoridad sentada en los códigos escritos racionalmente.

En la sociedad capitalista obtener el poder mediante el carisma o la tradición como formas para legitimar una autoridad no representa la mejor opción, pues son la legalidad y la racionalidad los aspectos a los que se apela para legitimar el poder. Sin embargo, las impurezas del tradicionalismo y el carisma nunca dejan de ser elementos de suma importancia para la obtención del poder político.

La tradición se legaliza, se racionaliza y se acepta como una buena manera de ir construyendo autoridad. La tradición se transmite de manera “natural” en los seres humanos. Desde la familia se concibe y se siente una autoridad. Dicha autoridad responde a estructuras sociales que determinan la forma de la familia, ésta transfiere en primera instancia la forma de comportamiento frente a la autoridad (socializa o conforma *habitus*), para después dejar que otras instituciones continúen con la “educación” de los individuos. La tradición es susceptible, y de hecho lo es, de ser transferida a la ley. Se impersonaliza lo consuetudinario para hacerlo normar desde la legalidad, desde el código, separándolo de lo local y extendiéndolo. Aquí interviene la desigualdad frente al poder, pues para que una tradición se haga ley supone la derrota de otra tradición, que si bien no es destruida sí es relegada a “usos y costumbres” demasiado localizados. Los sentimientos de pertenencia, arraigados en una identidad, por decirlo así, nacional. Es en la modernidad cuando es necesario desprender de la autoridad todo vestigio de tradición y carisma, racionalizándola y, al hacerlo, racionalizando la tradición, legitimándola racional-

mente escribiéndola como un código legal. El asesinato no es ya un pecado, sino un delito: “El principio, dominante en ese mundo decadente, de la legitimidad por mera tradición, es decir por el linaje, la costumbre y la edad, fue negado por el espíritu burgués en ascenso, proclamando contra ello, como patrón social, el logro individual en el trabajo teórico y práctico” (Horkheimer, 2001: 184).

Al erigirse el individuo como centro del mundo, como principio y fin, la aceptación de la autoridad debe responder a una fría racionalidad, a una legitimidad práctica, rápida para ser explicada (está en la ley) y aceptada, si no lo es, cuestionar dicha autoridad significa atentar contra el orden y atenerse a las consecuencias legales. El individualismo burgués o moderno necesita, pues, de esa legalidad que legitima los actos.

El individuo debe ser abandonado a sí mismo. Pasando por alto su dependencia de las condiciones reales de existencia de la sociedad, es concebido ya como soberano en el absolutismo y con mayor razón tras la caída de éste. Puesto que de ese modo el individuo fue tomado como meramente aislado y como en sí mismo acabado, pudo parecer que le beneficiaba la necesaria eliminación de las viejas autoridades, ya que él todo lo puede a partir de sí mismo. En realidad, la liberación significaba para la mayoría de los afectados, en primer lugar, que eran entregados al espantoso mecanismo de explotación de las fábricas. El individuo, puesto ahora sobre sus pies, se veía frente a un poder extraño, al que debía acomodarse. Según la teoría, no debía reconocer como obligatoria de suyo ninguna instancia humana sin examen racional; pero para ello estaba ahora solo en el mundo y tenía que avenirse a él, si no quería perecer. Las condiciones mismas se convirtieron en autoridad (Horkheimer, 2001: 185).

He ahí la forma de la autoridad contemporánea: “Las condiciones mismas se convirtieron en autoridad”; el mundo mismo se entiende desde el observatorio que a cada quien le toca. Se acepta el poder por la misma esperanza de sobrevivir, se acepta la autoridad porque ésta es racionalmente conformada, pues si

no se obedece el “sistema” se cae, “los poderosos han dejado de actuar como representantes de una autoridad mundana y celestial y se han convertido, así, en funciones de la propia legalidad de sus riquezas” (Horkheimer, 2001: 190). La desigualdad frente al poder se legitima al aceptar la autoridad, pues sólo el poder legítimo es autoridad. Autoridad ganada ya sea por la obtención de un título, el saber; o por la cesión de poder mediante una contienda electoral; o por las relaciones aprendidas en el hogar mediante el trabajo pedagógico de los padres, así como en la escuela y el trabajo. La autoridad se impersonaliza y son las relaciones sociales detrás de un código las que delegan autoridad.

Para Pierre Bourdieu:

Weber se opone a Durkheim como a Marx en que es el único que se impone expresamente como objeto la contribución específica que las representaciones de legitimidad aportan al ejercicio y a la perpetuación del poder, incluso a pesar de que, encerrado en una concepción psicosociológica de estas representaciones, no puede interrogarse, como lo hace Marx, acerca de las funciones que tiene en las relaciones sociales el desconocimiento de la verdad objetiva de estas relaciones como relaciones de fuerza (1977: 45).

Se desprende que en Weber existe una visión más positiva del poder en cuanto éste no es pura coacción, pues según su tipología de la dominación (la ya clásica referencia a la autoridad mediante la tradición, el carisma y la legalidad racional), ya no está el gran Leviatán moral de Durkheim ni la terrible presencia de las relaciones de producción como única forma de buscar y observar el poder.

De igual manera, lejos de la tradición liberal, armada con su individualismo metodológico, el individuo

tanto para Marx como para Weber, está dotado de fundamentos estructurales y no parece emanar de una voluntad individual, sino que procede de la lógica de las sanciones en general. Pero la “víctima” del poder, tanto para Marx como para Weber, es el

individuo entendido como aquel a quien ese poder estructural impide desarrollarse como habría podido hacerlo en otras condiciones (Pizzorno, 1999: 200).

I. EL PODER COMO VOLUNTAD, LA CIENCIA COMO REACCIÓN: UN VISTAZO DESDE NIETZSCHE

Habría que observar la conciencia como relación exterior, influjo exterior, fuerza contra fuerza en ligazón. En la relación surge el cuerpo, un cuerpo, una pluralidad de fuerzas que se nutren entre ellas mediante su relación. Un cuerpo social es aquel donde las fuerzas se relacionan estableciendo dominantes y dominados. Es una multiplicidad de fuerzas, activas y reactivas, dominantes y dominadas. Así, un cuerpo social es jerárquico. En suma, un cuerpo social es la puesta en juego de una relación de poder.

En este cuerpo social, las fuerzas activas se escapan a la conciencia, pues ésta es reactiva, sólo puede “observar” lo detenido, lo pasado, la estela dejada por una actividad inconsciente, puramente afirmativa, el poder de transformar, la voluntad de poder, de dominar. Facultad puramente inconsciente, activa, en devenir, en movimiento. La conciencia necesita enfocar, la actividad no puede ser enfocada, la voluntad de poder provoca reacciones y son éstas las que observa la conciencia, nunca la actividad.

La conciencia intenta inteligibilidad del extremo movimiento, al menos de los desaguisados sólo observables cuando ha pasado la actividad. Detiene, pone en suspenso y mira, hace ciencia, contabiliza y generaliza, inventando medidas para las fuerzas. Pero las fuerzas, que son de tal o cual forma según su cantidad, es decir, de la cantidad definen cualidad (diferencia), nunca encuentran identidad o igualdad con otras fuerzas. La ciencia, como conciencia, busca ordenar las diferencias estadísticamente, igualando, haciendo promedios, homogeneizando.

La ciencia es reactiva, nihilista, dramática, impulsada por el final, por la muerte, por un *telos* impropio a la actividad. Desde la ciencia se desplaza el objetivo de una línea de desarrollo

y progreso que, de alguna manera, deberán terminar. Hay un cuento de Asimov donde la ciencia, por avanzada que esté, nunca logra responder a la pregunta ¿cómo detener la entropía de las estrellas? Es sólo al final del relato, cuando la humanidad se ha convertido en una sola conciencia, que la pregunta puede ser resuelta, pero es demasiado tarde, ya no hay estrellas vivas. Todas las fuerzas atrapadas por una gran conciencia ¿no es ese el sueño de la razón?, ¿la gran razón?

La respuesta de Nietzsche, con respecto a esto, a esta ciencia metafísica de la conciencia finalista y negadora de la vida y sus diferencias, es el eterno retorno, pero es el eterno retorno de las diferencias, de lo diverso. La entropía no existe, es sólo el vistazo que echa la conciencia, lo que hay es una actividad invisible para las fuerzas reactivas que sólo abren los ojos cuando una fuerza activa les pasó por encima. Pero al quedar estática sólo se puede observar el pasado y augurar el final del tiempo. Sin embargo, el devenir es puro movimiento hacia ningún lado, porque si tuviera meta, ya la habría alcanzado. Tampoco es un círculo persiguiendo su cola, sino la explosión de una diversidad de ciclos afirmándose, reproduciéndose y repitiéndose y esto se da por un principio: la voluntad de poder.

La voluntad de poder es la relación de fuerzas, la explosión de la relación, del enfrentamiento, la situación de dominado o dominante, el acoplamiento de lo activo y lo reactivo, la parte interior de la fuerza. Es lo que, propiamente, permite una relación de poder y no una simple superioridad de poder, permite la dominación, es decir, con esa variante interna enlaza al exterior (dominación-obediencia-dominado). La voluntad de poder, como principio, permite entender el desarrollo de la interiorización (en la modernidad, interiorización de la culpa) y, también, el de diferenciación: poder y querer, poder dominar y querer dominar, poder como fuerza, querer como voluntad de poder, pero también: poder ser dominado, querer ser dominado, activo y reactivo, afirmar o negar, valorar o interpretar. Así pues, la voluntad de poder crea valores, ya sean nobles, ya sean esclavos, el

asunto es que la voluntad de poder, como interior de una relación de fuerzas, sólo aparece en la relación y ahí, en el choque, se da el valor.

No hay que dejar de ver que las fuerzas reactivas también son voluntad de poder, pero voluntad de ser dominadas, no dominantes. Ahora bien, las fuerzas reactivas pueden dominar neutralizando a las fuerzas reactivas al separar a la fuerza activa de lo que puede: valorar. Las infectan y las convierten en fuerzas reactivas. Resentimiento, mala conciencia (culpa) e ideal ascético se constituyen en estrategias, pero no para una batalla, no para una lucha. Las fuerzas reactivas triunfan, pero no por superioridad sino por infección, los esclavos no se hacen amos, hacen esclavos y permanecen esclavos y legislan, hacen leyes, valoran de manera reactiva, es decir, observan lo estático e interpretan, ciencia del derecho, lo que es bueno es aquello que debemos hacer, no lo que hacemos, guiados por una jerarquía legal, religión, Estado, moral, etcétera. En el juego de las fuerzas las bazas se definen en la relación, es decir, en la orientación de la relación. La separación de lo que una fuerza puede se localiza en el acontecimiento de la interiorización, en la relación de las fuerzas con un exterior o un interior, la voluntad de poder como cualidad de la fuerza, como interior que debe buscar, mediante la cantidad de fuerza, una cualidad de relación es truncada con el triunfo de las fuerzas reactivas al orientar la voluntad de poder sólo como interior, como relación de poder interior, interiorización, infección, guerra interior, volverse contra sí mismo.

Ahora bien, poniendo esto en el sentido de la conciencia, la existencia reactiva es el sino de la humanidad (humano, demasiado humano), una humanidad que se mueve hacia el interior y crea sus límites expandiéndose, humanizando todo, negando todo (actitud dialéctica), en otras palabras, igualándolo todo, negando las diferencias tanto al interior de la humanidad, como destruyendo su exterior. La civilización, la historia es el camino andado por las fuerzas reactivas, dando sus pasitos mezquinos de resentimiento, mala conciencia e ideal ascético. Hasta las estre-

llas padecen esto, el toque infeccioso de la voluntad de la nada, porque lo humano quiere, incluso quiere a la nada.

Por eso, el eterno retorno más que metáfora indica una actitud ética: lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno de eso deseado “si, en todo lo que quieres hacer, empiezas por preguntarte: ¿Estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces?, esto será para ti el centro de gravedad más sólido” (Deleuze, 2002: 99).

El eterno retorno es el arma contra el nihilismo, contra la negación, pues la negación no se puede repetir, en el eterno retorno opera el nihilismo activo, es decir, la negación del nihilismo y la operación de la autodestrucción o destrucción activa, la voluntad por la nada sucumbirá en su recorrido incierto y eterno, la línea que no descubre curva, que no encuentra el regreso. Esa desaparece en el infinito y sólo en el retorno, en el doblarse y seleccionarse, la línea torcerá el nihilismo afirmando el retorno.

La idea del eterno retorno es, pues, una alusión ética a la voluntad de poder afirmativa de la vida, pues sólo desterrando la culpa del interior y queriendo lo que se quiere voluntariosamente, es decir, sin miedo, sin culpa, sin resentimiento, se da la bienvenida al eterno retorno, a la afirmación de la diferencia.

La vida es un experimento del que conoce, no una obligación. Por ende, el conocimiento es libre, o debe serlo, sin el influjo de fuerzas exteriores (¿crítica al positivismo, al postulado epistemológico sujeto-objeto?), sin teología y sin teleología, sin absolutos, si la tentación de “conocer” la cosa en sí, sino inventándola libremente, sin prejuicios, sin la dictadura de la razón, pues no sólo de ella surgen las chispas del conocimiento. La racionalidad es una invención en el sentir y en el pensar sin relación con la supuesta realidad (cosa en sí, el absoluto, el universal, el descubrimiento de las verdades absolutas e inamovibles, quizá lo único real sea el devenir y de ahí que el evolucionismo, a pesar de su pesadez científica, no ofenda este principio del ser, es decir, el devenir, sino que lo arroje con una convención en el sentir y el pensar capaz de desnaturalizar la inamovilidad de lo humano-

relacionado-con-dios-como-imagen-y-semejanza), por lo tanto, no existe una responsabilidad para con la realidad, una responsabilidad para accederla, explicarla o justificarla. La realidad de la vida es, en principio, que no existe un sentido, una lógica, un orden fundante en el centro o corazón de lo absoluto, ya sea divino, ya sea científico —astronómico—, así pues, un conocimiento libre, liberado de la responsabilidad de la razón es sabiduría sobre la vida o para la vida, sin justificarla. La risa es necesaria ahí, pues es un acto irresponsable frente a lo que la razón ha definido como sería a través de la orientación, del *telos*, los motivos y los consiguientes designios para normar la existencia: lo que según la razón se debe hacer para alcanzar el dichoso *telos*.

Así, la razón, con su conocimiento moral o con su moral distintiva y su forma de crear conocimiento imponen la verdad-verdadera y se escuda frente a las verdades-no verdaderas (a fin de cuentas, todas serían falsas) para juzgar a la vida, declararla culpable y, en un movimiento ominoso, hacerla vivible: “Así es la vida y así debe soportarse para ser vivible”. Racionalidad y verdad, luchas antiquísimas que se naturalizan y universalizan.

El conocimiento no es propiamente una pulsión, sino el encuentro-desencuentro de las pulsiones-instintos y, en tanto, es un invento, no algo inscrito en lo humano, pues lo mismo humano es un invento, el invento surgido de una lucha de instintos. El propio acontecimiento humano es un invento.

II. LA CADENA NIETZSCHEANA: VOLUNTAD DE PODER Y ESTADO

El sujeto subjetivo, esférico, propio de la modernidad, con esa apropiación de la civilización por parte de un sujeto y esa apropiación del sujeto de una civilización (la occidental-moderna, que aquí interesa), se conforma a partir de inventos y vericuetos destinados o delineados por su propio devenir. En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche define al Estado como el encuentro (enfrenta-

miento en clave bélica) de unos guerreros con un cuerpo colectivo humano “orientado” a ser dominado por la voluntad de poder dominante guerrera. Los primeros dominan, incluso gobiernan a los segundos y así se constituye un Estado, una organización política que “libera” a través del libre fluir y conectar de las fuerzas activas y reactivas (véase Nietzsche, 2002: 111). El espacio físico, la plataforma donde el cuerpo inventa esqueleto y la estructura política se eleva, la posibilidad del edificio, de la altura y la estrategia, en fin, el medio ambiente de las instituciones desmarcadas del mito, la escritura y la constitución política, la pared y la avenida: la ciudad es epifenómeno del encuentro-enfrentamiento, de la conexión fluida de voluntades de poder que encadenan eslabones como argamasa del cuerpo del Estado. La ciudad como *poiesis* de la civilización y su extensión histórica, la modernidad:

El primero de estos conceptos, la ciudad, constituye el punto de encuentro de (casi) todas las estrategias de organización racional de la sociedad y la cultura. No es necesario insistir en que la política nació como forma teórico-práctica argumental de este modelo de organización, en tanto que la democracia está ligada a ella como una de las formas de ejercicio de la ciudadanía (Lanceros, 2006: 71).

Patxi Lanceros nos coloca en ese lugar (casi) segundo para lanzarnos movidos por los rieles de lo racional en el carro de la sociedad y la cultura hasta el (casi) final del camino armado por la cadena nietzscheana, es decir, la democracia. La ciudad, espacio cívico, público, donde el sujeto inicia el recorrido para involucrarse y separarse. Pero, en el sentido de los encuentros, de lo arqueológico-genealógico, en ese irse acumulando las capas de escombros civilizatorios, la cadena nietzscheana presenta el eslabón moral-cultural judío como parte integral del proceso, como elemento propio de la apropiación del sujeto por sí mismo: “El segundo de los conceptos mencionados, la tierra prometida, constituye el flujo dinámico, el aporte mesiánico, que cruza el espacio político (de la *polis*) sin dejarlo incólume, sino fecundándolo y dibujando

una trayectoria” (Lanceros, 2006: 71). Lugar, sí, pero lugar de trascendencia, el más allá receptor, el motivo de un más acá iracundo con su dolor y su muerte. El elemento salvífico que potencia a la ciudad hacia los confines del espacio terrenal para traspasar, primero, los límites de la ciudad, gestar la idea del reino. Progresar hacia el más allá prometido, la tierra prometida que, en el mundo judío, no se desprende de las implicaciones espaciales. El eslabón cristiano potenciará al espacio con el tiempo, con el pasado silo de lanzamiento al futuro, a la promesa desamparada por el espacio, por la tierra, desterritorialización en un sentido teórico, teológico y soteriológico: salvar al espacio en el tiempo del progreso, elevar los edificios hasta el cielo y más allá. Desarticulación de lo físico en las articulaciones metafísicas filosóficas, cada vez más filosóficas que metafísicas. Arrancar a Dios del tiempo y el espacio. Es con el cristianismo que es posible iluminar con la pura mirada humana el camino progresivo, la filosofía de la historia.

La Ilustración pone en juego diversos mecanismos teórico-prácticos que fraguan lo que habitualmente se conoce como “idea de progreso”: la ciudad se desvincula de la promesa mesiánica, pero sin abandonarla del todo, puesto que queda irreparablemente enmarañada en las redes de una historia que imprime a los acontecimientos el sello de la razón y el sentido; una historia que puede ser interpretada como resultado de un proceso de secularización en virtud del cual se va eclipsando la vinculación necesaria (o meramente obligatoria) a la divinidad trascendente a la vez que se conserva el trascendental esquema soteriológico. En este nuevo lugar, y en este nuevo tiempo, se multiplican las “teologías seculares”: progreso tecnológico, evolución racional, materialismo histórico... (Lanceros, 2006: 72-73).

La ciudad-Estado, imagen de relación política, desactivación del *pólemos*, cuna de las instituciones y dispositivos de dominación, debe ser leída, aquí, como en la textualidad nietzscheana, con íntima relación a Occidente. No es la ciudad oriental abordada por

Weber, sino la ciudad eslabón de la cadena nietzscheana, pues es una ciudad donde no viven los dioses, donde los dioses quizá juegan, se divierten, cometen sus tropelías y protegen, pero no habitan. Los dioses no son ciudadanos, los ciudadanos no son santos, son terrenales y pecadores. Así es como San Agustín entiende la existencia separada de dos ciudades y la doble ciudadanía de lo humano: ciudad de Dios y ciudad terrena. En dicha separación, y he ahí el elemento cristiano operando, está la posibilidad de la secularización. La distinción entre ciudad de Dios y ciudad terrena que no permite cohabitar lo religioso con lo político. Hay, sí, un juego de legitimidades, pero no una confusión de quehaceres. Así lo demuestra Foucault cuando aborda el asunto de la pastoral cristiana (Foucault, 2006). La ciudad es el germen, *poiesis*, en el itinerario occidental, de la civilización moderna o de la modernidad. Otra vez, la ciudad es propiamente inicio de la modernidad, pues es propiamente humana, exclusivamente invento humano:

Así aparece consignada en la Biblia la formación de la primera ciudad. Su origen no es divino, sino humano —demasiado humano—. Incluso el trabajo, fruto temprano del pecado original, es idea de Dios, mandato de Dios. La ciudad, por el contrario, es el primer *artefacto*, el primer constructo al margen de la economía divina. Carece de función reparadora, sacrificial: transversalmente derivada del pecado, no asume la forma de la penitencia (Lanceros, 2006: 81).

La ciudad es, como el primer invento propiamente humano (demasiado humano), el espacio donde la verdad y su sentido (su orientación, su perspectiva) toman altura. La cadena indica: muerte de la tragedia (Sócrates-la filosofía-la verdad) en la ciudad griega, Atenas (la democracia ateniense, a pesar de la baja estima filosófica de esta forma de gobierno). Siguiendo eslabón, el mundo judío, la tierra prometida y la trascendencia en el Dios único, la verdad del Dios único y su “teoría”, modelo del monoteísmo y principio de expansión que germinará sólo con el cristianismo. Luego, en consecuencia, el cristianismo en cópula con Roma y

su teología de la historia. El sujeto se va constituyendo como ser histórico-natural, con un desplazamiento hacia lo histórico, desligándose de lo natural, alcanzando con la teología de la historia agustiniana ese carácter cada vez más desnaturalizado, pero, en un movimiento genial, el golpe de genio del cristianismo desvelado por Nietzsche, ya universal, sólo atemperado por las divergencias culturales. Con la teología, la búsqueda de la verdad de lo humano con relación a Dios, el sujeto se interioriza con mayor potencia, con esa potencia hacia dentro, “curándolo” de las limitaciones de la vida, de los excesos de la vida y centrándolo en la universalidad de la historia:

La teología... al darse como reflexión formal que, a partir del cristianismo, desde luego, funda una fe que tiene en sí misma una vocación universal, fundaba al mismo tiempo el principio de un sujeto cognoscente en general, sujeto cognoscente que encontraba en Dios, a la vez, su modelo, su punto de cumplimiento absoluto, su más alto grado de perfección y simultáneamente su Creador y, por consiguiente, su modelo (Foucault, 2002: 40).

Ahora bien, hay un elemento eje de esa interiorización del sujeto: el ascetismo. Éste es el mecanismo singular, es decir, si se quiere, individual como trabajo de interiorización. El trabajo del sujeto sobre sí mismo, la búsqueda de sí, el encontrarse y atraparse. Es un proceso, no una cualidad humana o, dicho de otra forma, es el proceso que permite la aparición de las cualidades humanas necesarias para la ocurrencia del sujeto esférico. Como proceso no es evolutivo, sino genealógico, es la presencia de las fuerzas, su enfrentamiento y encadenamiento, la relación de vencidos y vencedores, la dominación, el triunfo y la derrota. Y bajo este léxico, es la concatenación de estrategia y tácticas, el movimiento de dispositivos, tecnologías y economías de poder punzando en los escenarios-eslabones y dejando su estandarte en cada engarce. De tal manera que, tal como afirma Nietzsche, la “humanidad” se ha convertido en una especie ascética:

Leída desde una lejana constelación, tal vez la escritura mayúscula de nuestra existencia terrena induciría a concluir que la tierra es el *astro* auténticamente *ascético*, un rincón lleno de criaturas descontentas, presuntuosas y repugnantes, totalmente incapaces de liberarse de un profundo hastío de sí mismas, de la tierra, de toda vida, y que causan todo el daño que pueden, por el placer de causar daño: —probablemente su único placer (Nietzsche, 2002: 152).

Pero, como proceso, para llegar a la afirmación anterior, es decir, para caracterizar a la humanidad como especie ascética, capaz de tornar el tiempo y el espacio (el valor y el sentido) en directores del ascetismo, éste debe sufrir la operación de interiorización.

Como se vio, la cadena inicia con el mundo antiguo, con su filosofía, es decir, con su verdad. El mundo griego conecta con el romano y el judío “infecta” con el cristianismo la cadena en apariencia independiente. Son procesos históricos que chocan. La consecución de los pasos no es, acaso no sea necesario aclararlo, la tersa marcha hacia la tierra prometida, ni como espacio ni como tiempo, ni siquiera es tensa marcha, sino lucha, relación de fuerzas, construcción de cuerpos. El ascetismo también, como operador de subjetivación, se va modelando desde la antigüedad para amarrar en el cristianismo la forma de un sujeto subjetivo.

...la ascesis filosófica, la ascesis de la práctica de sí en la época helenística y romana, tiene en esencia el sentido y la función de asegurar lo que llamaré subjetivación del discurso de verdad. Hace que yo mismo pueda emitir ese discurso de verdad; hace que yo mismo me convierta en el sujeto de enunciación del discurso de verdad; mientras que la ascesis cristiana, me parece, tendrá obviamente una función muy distinta: una función, desde luego, de renunciamiento a sí... Me parece que en la ascesis cristiana vamos a encontrar, por lo tanto, un movimiento de renuncia a sí que pasará, como momento esencial, por la objetivación de sí en el discurso de verdad (Foucault, 2002: 316-317).

La relación política es, asimismo, subjetivada mediante las cualidades del sujeto racional-calculante a través del interés. Con la teoría política del ciudadano como soberano o con el principio de la soberanía inalienable al pueblo, al ciudadano, es posible, así como pasa con el trabajo y la propiedad, subjetivar el contrato social, interiorizarlo. Con el derecho, la expropiación de la venganza con su recubrimiento de racionalidad instrumental caracterizada por Weber es, por una parte, alejada del sujeto, pero por la otra, como operación de interiorización de la soberanía (en clave de autodeterminación) incrustada en el interior del sujeto. El sujeto se convierte en la víctima sacrificial, en la forma cristiana, como el pecador que debe ser salvado, en la forma del sujeto de derecho, como la imposibilidad de llevarla a cabo, tragándose, haciéndose la guerra interna, y como sujeto de interés artificioso soberano de tal expropiación. Es un movimiento inmunitario, donde con el fin de no ser víctima, ni sacrificial ni criminal, se limita, se retrotrae, se interioriza. Es decir, con la forma de sujeto de interés se logra observar parte del proceso de subjetivación de la relación política moderna como elección racional, como cálculo racional, elecciones individuales a la vez irreductibles e intrasmisibles, soberanas.

Ahora bien, ese movimiento liberal, dentro de la cadena nietzscheana, está en el eslabón cristiano y su reforma protestante. Es la separación de una racionalidad teológica a una racionalidad humana —exclusivamente humana—, separada de los ordenamientos divinos o naturales para concentrarse en lo exclusivamente mundano, en lo económico. Ese movimiento es claramente observado por Weber. Él introduce la perspectiva de la verdad y su valor, es decir, asume el carácter perspectivista de la verdad —en clara sintonía con Nietzsche, aunque con un proyecto totalmente diferente—, pues

entiende que la estimación de la verdad como aspiración constituye a la ciencia; en otras palabras, el valor de la verdad organiza la forma de conocimiento histórica y culturalmente propia

del mundo moderno. De esta manera, el valor de la verdad tiene toda la relatividad que tiene la imagen moderna del mundo y determinar su alcance no es una simpleza en el pensamiento de Weber, pues, como se ha señalado mucho, la epistemología parece desbordada por la gran interpretación weberiana de la historia como un proceso de desencantamiento de las imágenes del mundo (Farinetti, 2006: 6).

Es precisamente este asunto, el desencantamiento del mundo, lo que permite desentrañar la manera en que el cristianismo se torna en elemento fundante del sujeto racional-calculador, el sujeto económico, a partir de revisar la historia de Occidente según unos valores únicos y exclusivos, distintos y, en apariencia, contradictorios con las valoraciones de Oriente. Diferencias observables según las complejas estructuras que se dan en el mundo occidental y permiten el desarrollo del capitalismo anclado en la racionalidad instrumental, más allá del simple lucro, es decir, trascendiendo la idea de la acumulación por la acumulación, desestructurando la forma de ésta para alargarla en el tiempo y liberarla del espacio.

Así, el factor mutagénico del cristianismo, posible gracias a la propia sustancia de éste y posibilitador de la constitución de un sujeto racional económico, es el protestantismo. En sí mismo es un eslabón de la cadena nietzscheana, pues opera la pérdida mística del mundo, termina por extraer magia al mundo, encanto. El desencanto del mundo como resultado de la racionalización de la vida. La explicación del mundo puramente racional, sin excusas para nivelar las aguas de la existencia. En *la Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber (2001) se pregunta sobre el tipo de valoraciones exclusivas de Occidente que posibilitan un tipo de capitalismo totalmente racional, capaz de abstraer de lo fáctico-objetual a la riqueza y someterlo a los cálculos racionales. Es en las motivaciones religiosas protestantes, sobre todo las calvinistas, donde ocurre la secularización del mundo, su racionalización. Con esa racionalización se opera otra subjetiva-

ción, ya empapada con las consideraciones cristianas: la ascesis. Una ascesis que no busca la verdad, ser la verdad o decir la verdad, sino que acepta la verdad absoluta de un Dios inaccesible. Los ritos no lo rozan, los rezos no lo conmueven.

Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era el factor decisivo frente al catolicismo. Con él halló acabamiento el proceso de «desencantamiento del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y desafuero la busca de medios mágicos para la salvación. El puritano auténtico rechazaba incluso toda huella de ceremonial religioso en la tumba, y enterraba a los suyos calladamente, sólo por evitar toda apariencia de *superstición*, de confianza en la supuesta acción salvadora de cuanto tuviese carácter mágico-sacramental (Weber, 2001: 128-129).

El elemento profundamente cristiano y nihilista de la predestinación, pues es asunto divino e inmovible que afirma el futuro de la salvación en el más allá, hace de la ascesis una cuestión de vida cotidiana, “lo propio de la Reforma estuvo en convertir a cada cristiano en un monje por toda su vida” (Weber, 2001: 159), en un sacerdote ascético. Cada individuo se reservaba a la ascesis con el fin exclusivo de ser, es decir, no de acceder o hacer, sino de considerarse en un elegido, en un predestinado. Sin búsqueda, sin magia, la pura obediente aceptación de ser elegido. Dicha ascesis, ya sea activa o racional, secular o cotidiana, guarda la cuestión del ensimismamiento con miras a la conexión con un exterior casi mentiroso, aunque no a niveles budistas, sí a un nivel de relación con el mundo desencantado, del que no se sacará nada, pero debe ser vivido como tal, aceptado como tal. El punto es la aceptación obediente de lo dado: ser elegido y actuar en consecuencia, pues “lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es el haber acentuado el matiz ético y aumentado la prima religiosa concedida al trabajo

en el mundo, racionalizado en «profesión» (Weber, 2001: 100). Una mundanización de lo divino, una colonización del ascetismo, antes destinado exclusivamente al pastor, ahora como elemento constitutivo del sujeto, del propio sujeto, sujeto apropiado de sí, desencantado, sin accesos místicos para inteligir el mundo.

La cualificación del sujeto para operar sobre el mundo separado de lo divino, inexorablemente alejado de él, pero trabajando para él y por él como pura actividad ascética, desprendimiento, negación del mundo, el cierre nihilista en clave religiosa y la apertura para la secularización. “El ascetismo puritano (como todo ascetismo «racional») trabaja por capacitar a los hombres en la afirmación de sus «motivos constantes» (singularmente los que aquél les inculcaba) frente a los «afectos»; aspiraba, por tanto, a educarlo como «personalidad» (en este sentido psicológico-formal de la palabra)” (Weber, 2001: 157). El pasaje del ascetismo activo como medio espiritual, a la modelación de un sujeto racional, cualificado para realizar cálculos en términos económicos de costo-beneficio y convertir la acumulación de riqueza como un fin racional, es casi automático y gracias a la estructura propia del cristianismo, con ese factor de separación entre mundo divino y mundo terrenal, el sentido divino desencantado torna en sentido del mundo racionalizado, esa racionalidad instrumental observada por Weber y criticada por Adorno y Horkheimer, la razón como dominación, una especie de cofradía infame donde “razón y religión prohíben el principio de la magia” (Horkheimer y Adorno, 1944: 61) y determinan la estructura del mundo, buscando esmerilar las aristas peligrosas, penetrando en las simas más oscuras con el puro afán de conocer, entender y modificar la naturaleza con fines, al final, económicos, de dominación, pues “en el fondo también esta racionalidad pertenece al dominio, no a la razón” (Horkheimer, 1973:161). De la salvación por predestinación y la profesión como forma ética de relacionarse con un mundo desencantado, la ascesis mundana permite la alienación de la vida humana, según las relaciones de un modelo económico que precisa de sujetos libres, sanos, fuertes y éticos con respecto

al trabajo, pero desactivados en términos de acción política. El sujeto esférico es eminentemente apolítico en cuanto no ofrece resistencias, en cuanto sus aristas han sido limadas y no rasgan el envoltorio, los límites, no transgreden pues el sujeto mismo se convierte en su propio límite y, por tanto, en lo único posible por transgredir. De esta manera, desde la perspectiva weberiana como desde la observación de la teoría crítica,

la racionalización del mundo produce un mundo irracional: la “jaula de hierro”, donde el sentido se agota. Lo que el puritano quería ser nosotros estamos forzados a hacerlo. La metáfora de la “jaula de hierro” donde se encerrarían las relaciones sociales en un mundo racionalizado es la más potente a la hora de transmitir lo que significa la pérdida de sentido, y su entonación nietzscheana es innegable (Farinetti, 2006: 10).

La irracionalidad de la razón instrumental, el encierro del sujeto en su propia jaula que apenas es un barroto de la jaula de la sociedad. Para esto, y siguiendo los eslabones de la cadena nietzscheana, el protestantismo, como sustancia ética y reacomodo del modo de sujeción, es decir, el transporte de la sujeción hacia el propio sujeto, el sujeto sujetándose, fue preciso ese cambio ascético, esa ética que encierra al sujeto en el entramado del sujeto de derechos (como político) y el sujeto de interés (como económico), sujeto politizado económicamente, entrado en un juego de autosujeción-autoalienación de una política anclada en los juegos económicos, carácter fundamental del capitalismo:

Weber es el autor que por primera vez llevó el acontecimiento histórico crucial de la modernidad capitalista, emblema y culminación del racionalismo occidental, a una dimensión ética de la acción económica, irreductible al paradigma utilitarista de racionalidad. Por esta vía, esclareció que si la racionalidad capitalista hubiera coincidido con una pura y simple maximización del beneficio, nunca habría podido dar lugar a la extraordinaria dinámica de cambio social que se despliega aún hoy ante nuestra mirada. De ahí el nexo que Weber instituye entre el capitalismo

moderno, la moral activista de la ascesis intramundana y el dominio de una racionalidad con arreglo a fines, capaz de ir más allá de un ciego “anhelo de ganancias” y de modelar un complejo coherente de relaciones sociales y de instituciones basado en el formalismo jurídico y en un sistema de reglas compartidas (Marrao, 2006: 72).

Retomando la cadena genealógica nietzscheana: muerte de la tragedia-judaísmo-cristianismo-protestantismo-democracia/socialismo/comunismo-(globalización-globalismo-mundialización), es claro que Weber identifica en el itinerario protestante lo que Nietzsche atiende con relación a los fenómenos religiosos como fuente de valoraciones y sentido, así como la definición de lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, todo esto con su andamiaje filosófico-teológico, y el triunfo de las fuerzas reactivas, orientando el decurso de la negación de la vida, el nihilismo que, para Nietzsche debe acelerarse con el fin de alcanzar la autodestrucción en un progreso ocasionado por la pérdida del sentido o, en otras palabras, con la imposibilidad de la transgresión del límite, producto de la muerte de Dios, lo que Weber observa en la secularización de la racionalidad ascética del protestante, es decir, el elemento clivaje que separa el estar en el mundo para Dios, del estar en el mundo para sí. La eliminación de Dios como límite y la consolidación del sujeto esférico como límite de sí.

La imagen del sujeto esférico puede intercambiarse por la del sujeto cúbico o diente de engrane. A fin de cuentas, la imagen sugiere el fácil acomodo del sujeto a la máquina social capitalista (Deleuze, 2005), tal como afirma Foucault, “no estamos ni sobre las gradas ni sobre la escena, sino en la máquina panóptica, dominados por sus efectos de poder que prolongamos nosotros mismos, ya que somos uno de sus engranajes” (Foucault, 2001: 220), de manera tal que el desencantamiento del mundo, la muerte de Dios, el racionalismo positivista en clave de dominación (dominación del mundo), permite hacer de los pasajes transcendentales, de la metafísica, la salvación, un vacío, la nada, el preferir la nada a no querer, “el hombre prefiere querer *la nada a no querer*”

(Nietzsche, 2002: 205). Así, Weber identifica la forma en que se pasa a cuchillo a Dios a través del desencantamiento, para después, con la secularización del ascetismo activo, la predestinación y la profesión, consolidarse en la forma del sujeto racional-calculador, donde cada individuo decidirá el sentido del bien y del mal, valorará “libremente”, pero amparado por las premisas racionales sin que esto lo vincule estrechamente en una comunidad, sino que lo desligue en la forma de ciudadano libre.

III. PODER SIN VOLUNTAD

Max Weber sentó las bases analíticas para comprender ese cuerpo-fluido-permanente-impersonal que se sustenta en la eficiencia y la racionalidad, teniendo como telón de fondo y, a la vez, rostro, una presencia legal visible y sensible en las normas y los reglamentos: la burocracia. Su racionalidad instrumental se basa en la consecución de objetivos mandados por los ordenamientos que les dan cuerpo, y es cuerpo orgánico proyectado a través de una racional división del trabajo, con rutinas y procedimientos estandarizados. La especialización racional de cada una de las partes del cuerpo burocrático se manifiesta mediante una capacidad técnica para la administración. Las normas racionales están adecuadas a las leyes con el fin de hacer funcionar el gobierno para atravesar el cuerpo de la sociedad ahí donde debe llegar en cada una de sus operaciones gubernamentales (salud, educación, políticas públicas, etcétera, es decir, desde la consolidación de un sistema educativo hasta la puesta en funcionamiento del alumbrado público), cabalmente legales, pues se realizan bajo el manto de la autoridad política. Así pues, suponiendo una realidad *ceteris paribus*, la racionalidad burocrática permite precisión, rapidez en la toma de decisiones, continuidad que trascienda el cambio en los administradores como personas al asumirlos como funciones, disciplina, orden y límites a la corrupción.

Dicho cuerpo burocrático se convierte en una máquina público-administrativa con capacidad de seguimiento, hasta cierto

grado puntual, de los ciudadanos con el fin, en lo que se refiere a la cuestión financiera, de que éstos se contribuyan económicamente a la manutención de la actividad gubernamental y la cohesión del Estado. Vaya, esa maquinaria burocrática debe vivir de algo y sustentar sus decisiones tendientes al “bien común” en una capacidad financiera lo suficientemente fuerte como para sostener el difícil cerco defensivo de la soberanía. El mismo Weber establece como una de las características más fundamentales del Estado el ejercicio legítimo de la violencia:

Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el “territorio” es elemento distintivo) reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente de “derecho” a la violencia (Weber, 1981: 83-84).

Weber destaca, como gesto elemental del cuerpo del Estado, su capacidad para crisar los puños e, incluso, sacar los dientes, pero sin que dicho gesto se confunda con una rabieta, sino como simple forma de presentarse ante situaciones convulsas, pues mantiene para sí el monopolio de la violencia física, vestida por los velos de la legitimidad.

Esta acotación analítica es importante pues, en realidad, cualquiera puede mostrar los dientes y lanzar la dentellada. Es el Estado quien tiene la facultad para ejercer la violencia en cualquier nivel (incluso mortal, aunque es evitar la acción mortal uno de los ejes de dicho monopolio, pues la legitimidad se establece en el entendido de que el Estado defiende al cuerpo de la sociedad al grado tal que lo hace de ella misma). Y aunque la violencia se ejerce desde cualquier sitio social, sólo el Estado la ejerce legítimamente.

Si bien Weber acierta en esta identificación (esta visión no ha sido desmentida, pues resulta útil y precisa para delimitar al Estado) del tipo de violencia que ejerce el Estado (legítima), concen-

trarse en el asunto coactivo sólo oscurece la idea de Estado. Desde la violencia no se tiene acceso a la comprensión del Estado como ente integrador. Se dejan de lado los aspectos positivos del poder estatal, es decir, aquellos que no reprimen ni prohíben, sino que, todo lo contrario, permiten y promueven, como parte de su labor de integrador, ya sea como mediador entre los diferentes grupos antagonistas dentro de una sociedad o como realizador de políticas que buscan la disolución de los antagonismos. Por otro lado, como parte de ese carácter positivo (si bien en forma de claroscuro al fomentar con un camino trazado, es decir, con una especie de cerco prohibitivo), dentro de las múltiples dimensiones del Estado, está la de organizador de la vida social. Por supuesto, Weber da cuenta de esta dimensión en su análisis sobre la burocracia.

Pero, en tal sentido, ejército y policía son parte del cuerpo burocrático del Estado. Su función es la defensa de la soberanía al interior y al exterior. En lo que respecta a la defensa de la soberanía con relación al exterior, las relaciones interestatales se dan en un marco de asimetrías a veces tan profundas que un ejército propio no es suficiente para mantener las fronteras del territorio libres o adecuadamente defendidas. Así, la diplomacia se convierte en un instrumento indispensable para las relaciones con las demás entidades estatales que constituyen un sistema en su conjunto. El grupo diplomático, al igual que el ejército y la policía, como parte del Estado es sangre burocrática.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN: CUATRO VOLUNTADES EN LA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Tras este breve análisis de las aportaciones de Max Weber respecto al poder, sus relaciones y ejercicio, es posible observar cuatro voluntades de poder como detonadores de formas de actuar en la esfera de lo político, cuatro prescriptivos volitivos para la acción según la definición de tipos ideales. El primer tipo ideal que

propongo es el de “ciudadano”, el cual se conforma a través de la interiorización de la soberanía y la clausura esférica, siendo sus intereses delimitados por el derecho y su producción social. Sano cívica y físicamente, débil para la oposición. Su voluntad de poder es la voluntad de ser gobernado. El buen ciudadano es obediente y eficaz, trabajador, lo que le impone una inferioridad económica, es decir, caer bajo el dominio de los poderes económicos y desarrollarse socialmente según los órdenes justos que impone dicha desigualdad, amparado por un derecho que le confiere “libertad” de acción en un marco restringido.

El segundo tipo ideal es el “científico”. Se trata de un “ciudadano” con una “vocación” hacia el trabajo científico. Lejos de una imagen ideal, el científico es, para Weber, un sujeto sometido a estructuras sociopolíticas muy claras para su desempeño (estructuras armadas racional y legalmente en la medida que se trata de una actividad de producción de razón): “En la actualidad la situación interior de la vocación científica está condicionada, en primer lugar, por el hecho de que la ciencia ha entrado en un estadio de especialización antes desconocido y en el que se va a mantener para siempre” (Weber, 1981: 191). La especialización implica la claridad sobre una función y la capacitación para ejercer dicha función en un aspecto de la realidad muy pequeño:

Sólo mediante una estricta especialización puede tener el trabajador científico ese sentimiento de plenitud, que seguramente no se produce más de una vez a lo largo de una vida, y que le permite decir: “aquí he construido algo que durará”. En nuestro tiempo la obra realmente importante y definitiva es siempre obra de especialistas (Weber, 1981: 191).

En otras palabras, el científico, como forma de voluntad de poder, se reconoce capaz de incidir en un breve espacio de la realidad siempre buscando mejorar sus técnicas, teorías e interpretaciones en constante comunicación con otros especialistas, concentrándose en esa pequeñez desde la cual podrá obtener un gramo de grandeza: “En el campo de la ciencia sólo tiene «per-

sonalidad» quien está pura y simplemente al servicio de la causa” (Weber, 1981: 195). Si recordamos la consideración nietzscheana sobre la ciencia como una forma reactiva de la voluntad en la medida que es más observación que acción, la voluntad de saber, que se instala en el quehacer científico, es una voluntad reactiva, muy parecida a esa voluntad del ciudadano, esa voluntad de ser gobernado, pero en este caso se trata de reconocer cómo y por qué es racional o puede ser más racional la relación de autoridad. El científico es un tipo ideal de voluntad de poder más activa que el ciudadano y más cercana al burócrata, pues se trata de un sujeto de especialización que produce saber en función de la propia ciencia, de la razón con posteriores aplicaciones en la realidad social, pero eso queda en segundo plano. Pensando con Niklas Luhmann, la ciencia estaría clausurada estructuralmente y sus producciones sólo responden a sí misma, el saber o conocimiento, la producción de razón es lo que le impelen, nada más. No busca el poder y por ello es dominada. Así mismo, en clara consonancia con la crítica nietzscheana, el científico es una especie de sacerdote asceta activo o prosaico que trabaja para una esfera (la ciencia) cuyo proceso histórico está fuertemente anclado en lo que he llamado cadena nietzscheana, tiene los contornos nihilistas del protestantismo, incluso en la idea de vocación: “Si recuerdan la frase de Swammerdam («en la anatomía de un piojo, les traigo una prueba de la Providencia divina»), verán ustedes que el trabajo científico, indirectamente influenciado por el protestantismo y el puritanismo, se consideraba a sí mismo en aquel tiempo como el camino hacia Dios” (Weber, 1981: 205).

El tercer tipo ideal es el “burócrata”, funcionario, es decir, quien realiza una función muy específica definida según un diseño de operación de una instancia cuya labor está claramente delimitada (salud, educación, seguridad, etcétera). Dije antes que el científico tiene en su voluntad cierto grado de burócrata en la medida de su especialización y parcelación de la realidad. A diferencia del científico, el burócrata, quien también es un ciudadano, pero con un encargo público, es decir, con la encomienda de

servir a los otros ciudadanos según una función muy específica, se distingue del científico en que la función que realiza nada tiene que ver con la producción de razón o conocimientos, se trata, simplemente, de realizar una función. Si al científico la vanidad no le estorba, al burócrata lo puede transformar en un obstáculo para la eficaz ejecución de la función y convertirlo en un sujeto que ejerce cierto poder sobre aquellos a quienes debería servir, puede corromperse y corromper la función que realiza. Esto significa que el burócrata se localiza en una posición compleja y necesaria en las relaciones de poder político:

Toda empresa de dominación que requiera una administración continuada necesita, de una parte, la orientación de la actividad humana hacia la obediencia a aquellos señores que se pretenden portadores del poder legítimo y, de la otra, el poder de disposición, gracias a dicha obediencia, sobre aquellos bienes que, eventualmente, sean necesarios para el empleo del poder físico: el equipo de personal administrativo y los medios materiales de la administración (Weber, 1981: 87-88).

Weber, con la imagen de la jaula de hierro, insistió en comprender a la burocracia como una forma siempre corruptible, no sólo por la voluntad de los sujetos, sino por la pesadez que podría alcanzar en los Estados modernos. Siempre tendiente a esto, pero siempre necesaria para el funcionamiento del sistema político y su manera de orientar la realidad social. Por ello, la voluntad de poder del burócrata es compleja en la medida que es una voluntad de ser gobernado, pero con funciones de gobierno que le permitan servir, la fórmula puede desbarrancarse en la complejidad y quedar como una voluntad con funciones de gobierno, o sea, una voluntad de gobernar. Esto se hace más complejo cuando se reconoce la figura del político profesional como funcionario, como burócrata: “El político profesional que vive de la política puede ser un puro «prebendado» o un «funcionario» a sueldo” (Weber, 1981: 99), pero más como político que como

burócrata, la tensión entre función y voluntad desestabiliza la pureza del tipo ideal.

De lo antes expuesto surge el cuarto tipo ideal, que al igual que los otros también se trata de ciudadanos, pero con una clara voluntad de poder. Si bien puede ser un burócrata, el servicio no es lo que le impulsa, sino la voluntad de gobernar. Se trata del político, dicho así o pensado como el político profesional. En principio, el político profesional, como funcionario y servidor público debería estar motivado por una voluntad de servicio. Pero a diferencia del científico (con una vocación clara hacia el conocimiento) y el burócrata (con una función específica), el político tiene una voluntad de autoridad, es decir, de ser autorizado para ejercer el poder. En su filiación histórica está la política como transformación y su consecuente anquilosamiento en el gobierno: “La cuestión que ahora nos interesa es la de cuál sea la figura típica del político profesional, tanto la del «Caudillo» como la de sus seguidores. Esta figura ha cambiado con el tiempo y se nos presenta hoy además bajo muy distintos aspectos. En el pasado, como antes veíamos, han surgido «políticos profesionales» al servicio del príncipe en su lucha frente a los estamentos” (Weber, 1981: 109). Para Weber, la política tiene sentido como forma de lucha para obtener el poder, para mantenerlo y ejercerlo, siempre con autoridad para evitar su pérdida, pero siempre como lucha: “Política significará, pues, para nosotros, la aspiración (*Streben*) a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen” (Weber, 1981: 84). Es decir, la política no se trata de eliminar al contrario sino de ganarle con autoridad el gobierno de las cosas (población y territorio), esto es, obtener el poder para ejercerlo sobre los otros, una voluntad de poder cuya raíz volitiva es importante, pero no determinante para reconocer una arena política: “Quien hace política aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas) o al poder «por el poder», para gozar del sentimiento de prestigio que él confiere” (Weber,

1981: 84). Esa es la clara diferencia de la voluntad del político, es una voluntad de gobernar a los otros para tener poder. En las sociedades contemporáneas la política confiere poder bajo esquemas racionales y legales, pero como dije antes, esto no sucede de manera pura, porque si “lucha y pasión (*ira et studio*) constituyen el elemento del político y sobre todo del caudillo político” (Weber, 1981: 115), en cada político con aspiraciones reales de poder pulsa un caudillo, un sujeto de carisma que se coloca por encima de los demás gracias a su voluntad de poder. Sin embargo, el político, para realizar su voluntad, precisa de tres cualidades. Para esto, mejor citar en extenso a Weber:

Puede decirse que son tres las cualidades decisivamente importantes para el político: pasión, sentido de la responsabilidad y medida (*Augenmass*). Pasión en el sentido de “positividad” (*Sachlichkeit*), de entrega apasionada a una “causa” (*Sache*), al dios o al demonio que la gobierna... La pasión no convierte a un hombre en político si no está al servicio de una “causa” y no hace de la responsabilidad para con esa causa la estrella que oriente la acción. Para eso se necesita (y esta es la cualidad psicológica decisiva para el político) *mesura* (*Augenmass*), capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad, es decir, para guardar la distancia con los hombres y las cosas... El problema es, precisamente, el de cómo puede conseguirse que vayan juntas en las mismas almas la pasión ardiente y la mesurada frialdad. La política se hace con la cabeza y no con otras partes del cuerpo o del alma. Y, sin embargo, la entrega a una causa sólo puede nacer y alimentarse de la pasión, si ha de ser una actitud auténticamente humana y no un frívolo juego intelectual. Sólo el hábito de la distancia (en todos los sentidos de la palabra) hace posible la enérgica doma del alma que caracteriza al político apasionado y lo distingue del simple diletante político “estérilmente agitado”. La “fuerza” de una “personalidad” política reside, en primer lugar, en la posesión de estas cualidades. Por esto el político tiene que vencer cada día y cada hora un enemigo muy trivial y demasiado humano, la muy común vanidad, enemiga mortal de toda entrega a una causa y de toda medida, en este caso de la medida frente a sí mismo (Weber, 1981: 153-154).

Si el científico puede realizarse aun siendo vanidoso (incluso esto como fuerza para su voluntad) y el burócrata precisa de una carencia total de vanidad, el político resulta un animal complejo. En la idea “el político tiene que vencer cada día y cada hora un enemigo muy trivial y demasiado humano, la muy común vanidad, enemiga mortal de toda entrega a una causa y de toda medida”, no se exige la ausencia de vanidad, sino su control, su dominio, en un juego clásico sobre el carácter del gobernante, es decir, la pulsión de autocontrol debe estar presente para domar la autoconsideración superior de quien hace política si quiere tener el poder. El asunto es que ya con el poder este autocontrol debe estar presente y es la causa política y la medida frente a los adversarios, pero sobre todo a los fieles, la fuerza desde donde emana la autoridad política. De esa manera, el ciudadano será consciente de su voluntad de ser gobernado al otorgar autoridad a políticos profesionales que sirven a una causa, a pesar de no compartirla, y así se construirán otras fuerzas políticas igualmente medidas y apasionadas capaces de buscar el poder mediante las vías legales, digamos, democráticas creando una arena política, siempre de lucha, pero no necesariamente violenta.

V. REFERENCIAS

- BOURDIEU, P. (1977). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia.
- BOURDIEU, P. (1999). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- DELEUZE, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. (2005). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- FOUCAULT, M. (2001). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FARINETTI, M. (2006). Nietzsche en Weber: las fuentes del sentido y del sinsentido de la vida. *Trabajo y sociedad. Indagaciones sobre el empleo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas*, VII (8).
- HORKHEIMER, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Editorial Sur.
- HORKHEIMER, M. (2001). *Autoridad y familia*. Buenos Aires: Paidós.
- HORKHEIMER, M., y T. ADORNO (1944). *Dialéctica del iluminismo*. Recuperado de <http://www.marxists.org/espanol/adorno/1944-il.htm>
- LANCEROS, P. (2006). *La modernidad cansada y otras fatigas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARRAMAO, G. (2006). *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*. Buenos Aires: Katz.
- NIETZSCHE, F. (2002). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- PIZZORNO, A. (1999). Foucault y la concepción liberal del individuo. En E. BALBIER (ed.). *Michel Foucault: filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- THERBON, G. (1979). *¿Cómo domina la clase dominante?*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- WEBER, M. (1972). *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona: Martínez Roca.
- WEBER, M. (1981). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- WEBER, M. (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ciudad de México: Colofón.
- WEBER, M. (2002). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.