

¿Cómo el poder y el conflicto cambian en la sociedad cambiante? ¿Qué clase de individuo están produciendo?¹

How do power and conflict change in a shifting society?
What kind of individual are they producing?

TIZIANO TELLESCHI

Centro Interdisciplinare 'Scienze per la Pace', Università di Pisa, Italia
telleschi@gmail.com

Abstract

Conflict and power are phenomena inherent to the living being and society, they constitute an indissoluble binomial in the origin and development of any human and societal relationship. The diachronic transformation of societies is instructive to understand the transformations of power and conflict since it modifies the way in which power is exercised and perceived and conflicts are unleashed, causing new types to emerge. This requires that the binomial be removed from its catchall character. This article aims to first describe the nature and constants of power and answer the questions: Who decides? Who suffers and How is power born? Why is it obeyed? Where is the freedom? The answers lie in the continuous tension that power has with authority, in turn in tension between the authorial and authoritarian dimensions. Here the variety and instability of the conflict explodes and equally of opportunity. We describe how power-authority and conflict are changing in advanced techno-economy societies. Furthermore, we comment on how the binomial is sliding through the cracks opened by the current pandemic crisis in post-liquid society and finally we venture some conclusions in the return of the need for authority and responsibility.

Keywords: power, authority, conflict, surveillance, freedom, empowerment, social change.

Resumen

Conflicto y poder son fenómenos inherentes al ser vivo y la sociedad, constituyendo un binomio indisoluble en el origen y desarrollo de cualquier relación humana y social. La transformación diacrónica de las sociedades es ilustrativa para comprender las transformaciones de poder y conflicto ya que se modifica la manera en que se ejerce y se percibe el poder y se desencadenan los conflictos, haciendo que surjan nuevos tipos. Esto exige que se retire al binomio su carácter de cajón de sastre. En primer lugar, se pretende describir la naturaleza y las constantes del poder, para responder a las preguntas: ¿Quién decide? ¿Quién sufre? Y también: ¿Cómo nace el poder? ¿Por qué se obedece? ¿Dónde está la libertad? Las respuestas se hallan en la tensión continua que el poder tiene con la autoridad, a su vez en tensión entre las dimensiones autorial y autoritaria. Aquí estalla la variedad e inestabilidad del conflicto e igualmente de oportunidad. Seguimos describiendo cómo poder-autoridad y conflicto se van modificando en las sociedades tecno-económicas avanzadas. A partir de ahí se comenta cómo el binomio se va deslizando por las grietas abiertas por la crisis pandémica actual en la modernidad poslíquida y finalmente aventuramos unos preceptos en el retorno de la necesidad de autoridad y responsabilidad.

Palabras clave: poder, autoridad, conflicto, vigilancia, libertad, empoderamiento, cambio social.

1. Este artículo, fruto de reflexiones durante muchos años sobre el cambio de los sistemas sociales, constituye la versión ampliada de dos conferencias: una, impartida el 5 de febrero 2021 en «Interuniversity Institute for Social Development and Peace» (IUDESPM), Universidad de Castellón de la Plana, España; y la otra, el 19 de febrero 2021 en el «Máster Interuniversitario en Cultura de Paz, Conflictos y Derechos Humanos», Universidad de Granada, España.

A power I have, but of what strength and nature I am not yet instructed
(W. SHAKESPEARE, *Measure for measure*, Acto I, Escena 1)

La existencia no es una posesión firme, sino una posibilidad
que sólo se hace realidad mediante el acopio de poder
(G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*)

1. ¿Por qué una aproximación a la relación poder-conflicto?

Como es bien sabido, el poder es un tema tan huidizo como central en cualquier sociedad humana. No puede ser suprimido, no hay forma de escapar de él. Conocemos sus ingredientes (fuerza, autoridad, persuasión racional, manipulación, prestigio, consenso, legitimidad, etc.). Logramos también señalar sus manifestaciones, *qué* provoca: asimetrías, conflictos, desigualdades, injusticias, vigilancia etc. Sin embargo, de cada una de estas manifestaciones nos escapa *cómo* actúa y el *por qué* se afirma si dejamos de lado considerar que el poder, en el nivel histórico, sino que historizado, se ha acompañado y se acompaña con el conflicto en cuanto factores claves en el cambio de las sociedades. Aunque algunos autores expresan que la relación poder-conflicto es indispensable para analizar todo proceso social (Blalock, 1989; Esquivel, Jiménez y Esquivel-Sánchez, 2009), sigue siendo válida la reflexión de Franco Ferrarotti (2004, p. 17) en la que expresaba que todavía no disfrutamos de una teoría unificada del poder que explique e interprete la tendencia a afirmarse en los contextos más dispares. Si esta es todavía la situación actual, mucho menos contamos con una teoría que abarque el conflicto y el poder en la evolución y cambio de las sociedades.

Es más, el poder está íntimamente conectado al sentido más que en una relación de fuerzas, pues es eficaz, duradero y capaz de extenderse cuando está animado por motivaciones individuales (a nivel subjetivo, privado) y un giro ideal (nivel objetivo, común). Es decir, cuando implica un objetivo reconocido y aceptado como «justo». Casi todos los individuos, casi todas las instituciones, casi todas las empresas, sienten esta necesidad, tanto que insertan valores y reglas morales en su trayectoria de vida y misión profesional.

El método que se plantea en esta aproximación es el siguiente: observar el poder desde una condición neutra y preguntarnos por qué, dentro de la contingencia histórica, se ha formado o se va formando una determinada dinámica del sistema social y, qué tipo de tensiones y conflictos se desarrollan al rededor a esto. A medida que cambia la cultura de la sociedad y se modifican las «leyes» que la ordenan, cambia el peso y la combinación de los ingredientes del poder, su concentración y diseminación, y por tanto su acción estructuradora y el conflicto asociado a él, ya sea a micro que a nivel del conflicto social. Una idea amplia del poder es útil porque nos permite observar el *modus operandi* del sistema social y acceder al núcleo sustancial del control social, el proceso por el que, a través de técnicas y procedimientos apropiados, asegura el de máximo respecto de las reglas en las que se basa el propio sistema, y de aquí permite tanto desarrollar la libertad individual como una paz relativa que, si bien contiene una variada tipología de conflictos «normalizados», destaca los incontenibles y demasiado onerosos.

Comenzando por tratar con el poder, por tanto, nos encontramos con unos conceptos que, además de este, incluyen la autoridad, el conflicto, el control social, el empoderamiento y la libertad, los cuales, juntos, contribuyen a dotar de sustancia a la idea de paz. Este acercamiento sigue tres pasos. Primero, una mirada certera sobre los caracteres

constitutivos del Poder y la naturaleza de la autoridad, para luego plantear las preguntas: ¿Quién decide? ¿Quién sufre o anhela? ¿Cómo nace y se conserva el poder? ¿Por qué se obedece? ¿Dónde está la libertad? Segundo, una revisión acerca de la dinámica de las sociedades tecno-económicas. Por último, responder a ¿cuál es la nueva cara del poder y el conflicto en la sociedad poslíquida generada a causa de la crisis pandémica?

2. Principios constitutivos del Poder: constantes, ramificaciones, metamorfosis

En el estado de quietud, el poder está conectado con una genérica facultad activa, la facultad de la toma de decisiones, de iniciar cadenas de eventos. Luego denota un potencial, no su ejercicio. El poder toma forma con el surgimiento de una relación social (entre individuos, individuos e instituciones, infra e inter-organizaciones, grupos, estados), aunque no todas las relaciones son inicialmente de poder. Huelga decir que si no hay contacto (un enlace también virtual, interdependencia), el poder en un semejante vacío no surge. El ejemplo didáctico más fértil es el de Robinson Crusoe. A Robinson no lo toca ni menos la idea de ejercitar o sufrir el poder hasta que llega a la isla el joven salvaje Viernes. Después de salvarlo por un acto gratuito de una segura muerte, surge en él inmediatamente el cálculo y el interés, y la esclavitud a la cual lo subyuga será el «justo» precio pretendido a cambio de haberle salvado la vida. El cuento de Defoe sugiere que nadie tiene el poder en el vacío, es tal solo si se ejerce sobre alguien y éste lo *reconoce* como tal; que el aislamiento y, aún más, la independencia o la autosuficiencia son garantía contra el poder y sus abusos. Y entonces no nos faltará asombrarnos de una obviedad, sino atesorarla: en fin, si sabemos lograr la independencia en nuestro pensamiento y en nuestras obras, es decir, si sabemos guiarnos de forma autónoma, podemos cambiar y reinventar la relación de poder.

Para Robinson y Viernes ahora toma inicio una nueva existencia, una relación inscrita en una dimensión inesperada donde estalla una asimetría, donde hace irrupción la inestabilidad del conflicto. Aquí el cuento revela otra sugerencia: donde hay poder hay conflicto y donde hay conflicto hay poder (o mejor dicho: analizar uno saca al otro a la luz, el conflicto soporta una escalada o una desescalada cuando se moviliza o reduce el poder y viceversa). Esto implica que nuestro comportamiento y la relación con el otro dependen de la idea de que poder y conflicto van siempre de brazo. Este binomio es una fenomenología universal, tiene caracteres que aparecen en cualquier colectivo humano, aunque esté solamente mediamente desarrollado. Por esta razón no puede dejar de atarse y volverse atar con complejizársela complejización de la sociedad, ya que en la evolución de la sociedad crece en proporción tanto a la interdependencia entre sus sub-sistemas como a los correspondientes conflictos que surgen en torno a esta.

En una semejante problemática empecemos por traer la definición de poder que realizó Max Weber hace un siglo, y que ha constituido desde entonces el fuerte núcleo unitario a partir del cual el universo de estudios sobre el poder comenzó a expandirse cada vez más en todas direcciones.

En el § 16 de su obra fundamental *Economía y Sociedad* de 1922, define el poder como la «posibilidad» objetiva de que ciertas circunstancias y habilidades personales tengan la capacidad concreta (que llama *chance*, en alemán) de influir en todos los campos de acción y determinar la estructura y desarrollo de una amplia tipología de relaciones sociales (We-

ber, 1969, I, p. 43). Con Weber, encontramos el poder en todas partes: tanto en una tertulia como en un mercado, en un aula universitaria y un cuartel, en familia o la iglesia, en una relación erótica o de caridad, como igualmente en un contexto científico, una actividad empresarial o deportiva. Por tanto, no se debe asociar el poder únicamente con la *forma* estructural, de la organización política, militar, económica, religiosa o científica, sino que se localiza en cada aspecto de la vida. Una casuística, dirá el propio Weber, que no podrá más que resultar sociológicamente «amorfa» (término usado por él mismo), a saber, que no dice nada hasta que las propiedades intrínsecas del poder (*fuerza, coerción, manipulación, persuasión racional, violencia, prestigio, autoridad, obediencia, legitimidad*) no se activen.

Para Michel Foucault, la naturaleza del poder es más explícitamente neutra y en todo caso es siempre signo de una relación:

Toda relación humana es en mayor o menor grado una relación de poder [...] Toda relación de poder no es en sí misma mala, pero es un hecho que implica siempre determinados riesgos [...] El poder no es una substancia. Tampoco es un misterioso atributo cuyo origen habría que explorar. El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos (Foucault 2001b, p. 139, 142).

El poder es algo que no existe. Esto es lo que quiero decir: la idea de que hay en un sitio determinado, o emanando de un punto determinado, algo que sea un poder, me parece que reposa sobre un análisis truncado, y que, en todo caso, no da cuenta de un número considerable de fenómenos. El poder, en realidad, son unas relaciones, un conjunto más o menos coordinado de relaciones (Foucault, 2001a, p. 132).

Vale decir que no existe *el* poder sino las *relaciones de poder*, una «*compleja red de relaciones de poder*» que indiscutiblemente son ubicuas, pues toda relación humana es una relación de poder. Es, pues, una dimensión básica de la sociedad. Ni el poder es sólo negativo ni es solo represión. No choca siempre y únicamente contra los intereses de los otros y tampoco es una cantidad «a suma cero», con vencedores y vencidos.

A tenor de esto, los dos autores nos entregan un punto de partida válido: el poder no es una sustancia, sino que una «energía», como la energía lo es para la física, a saber, la capacidad de una entidad (un cuerpo, un sistema humano o físico) para hacer trabajo, independientemente de si ese trabajo se hace o realmente se puede hacer. Una clase de energía social que se produce por, y soporta las, relaciones entre individuos. Tampoco el poder es solo algo malo, violencia o represión:

Hay que cesar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: 'excluye', 'reprime', 'rechaza' 'censura', 'abstrae', 'disimula', 'oculta'. De hecho, el poder *produce realidad*; produce ámbitos de objetos y *rituales de verdad* (Foucault, 1979, p. 198; cursiva mía)

Esta visión abandona la idea del poder como una entidad maligna, cuyo diseño es racional y claro; ni tampoco es un *quid* cuyo detentor conoce el origen y la potencia (como de las palabras de Shakespeare por Escalus en el exergo).

Para Foucault, el poder no tiene entidad propia, tan sólo se ejerce, y, al ejercerse, aparece. Y al aparecer prescribe, vigila, persuade, condiciona, obliga, castiga, controla. Pero también facilita, organiza, construye. No se puede explicar el poder, sólo podemos dar, como hubiera dicho Wittgenstein, una *übersichtliche Darstellung*, una «representación perspicua». Simplemente *está ahí, se da*, es como la vida, palpitando incesantemente.

Siguiendo al filósofo francés, el poder como energía es una cualidad que cada uno dispone en el *mover* la acción del otro hacia distintas direcciones u objetivos determinados, limitantes o *no* necesariamente limitantes del comportamiento del otro; una energía ligada a la facultad de *poner las cosas en movimiento* (vivir, hacer, ejercer funciones, tomar decisiones), para que algo tenga la posibilidad de existir. Así pues, en estado de quietud el poder, como la energía, es neutro, móvil, mutable y tiene un carácter positivo que potencialmente lleva aparejada la capacidad de construir realidad («lo que importa»).

Continuando en esta línea de análisis pasamos de la potencia al ejercicio de poder.

El poder se ejerce únicamente sobre 'sujetos libres' y solo en la medida en que son libres (Foucault, 1988, p. 15)

Vale decir que el poder en su ejercicio es una *compleja red de relaciones de poder* que se desarrolla bajo un régimen de libertad. De hecho, si los receptores del poder no fueran libres, la relación se haría por la *fuerza* y ese «poder desnudo» (*naked power*) sería violencia y no poder. Entonces el poder quiere

[...] que el otro [aquel sobre el cual la relación se ejerce] sea totalmente reconocido y que se mantenga hasta el final como un sujeto de acción y que se abra, frente a la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones (*idem*, p. 14)

El poder posee tanto la idea de coerción como la de mejorar situaciones y relaciones, tanto la vertiente de mantenimiento del *status quo* como la de oportunidad de cambio, lo que convierte a los conflictos en procesos que pueden conducir a distintos resultados según sea su desarrollo. El poder oprime y reprime, pero nos muestra también que es una tecnología positiva que sutilmente promueve, construye conocimiento, comunicación y sentido. En definitiva, es una actividad inseparable de la actividad humana, y los propios individuos, nosotros mismos, somos un «efecto de poder» que nos hace ser, pensar y desear como somos, pensamos y deseamos. Y si nos somete, nos somete a través de nosotros mismos: somos responsables del mundo en que vivimos. De esta manera, Foucault invita a reflexionar en torno a su gran y peligrosa capacidad de manipulación de la realidad², tal y como acerca de las dificultades de generalizar toda resistencia a él.

Si el poder, ante todo y, sobre todo, es una energía que produce realidades y se ejerce entre actores libres, entonces está estrechamente conectado con el sentido y se identifica con el reconocimiento a quienes lo ejercen de una *competencia* (en hacer, saber, trabajar, organizar, comunicar), al final, de recursos simbólicos capaces de resolver problemas en un sentido amplio. Cuando atribuimos una competencia a alguien y dicha competencia sobrepasa el campo de las prestaciones a las que está llamado, nace el prestigio (moral, como reputación social, de supremacía intelectual, jerárquica o política): factor ya destacado por Weber (1969, I, p. 211; II, p. 669, 705, 713). Sobre esta conexión, José Gil (1980) desempeña una argumentación iluminadora. El prestigio deriva de un juicio, una evaluación que una pluralidad de actores reconoce a esa competencia. Dado que la evaluación positiva amplifica la competencia, el propio reconocimiento necesariamente acaba atribuyendo al

2. La capacidad de construir sentidos y hacer que pueblos enteros los sientan como «verdaderos», es un dato de hecho que ejemplarmente sacamos de la historia reciente. Cuando W. Bush Junior, junto a Tony Blair, difundieron que era el momento de librarse del ex-aliado Saddam Hussein, hicieron pasar la idea que Iraq tenía la bomba atómica. No produjeron pruebas de la efectiva peligrosidad de Saddam, sino que un amplio conjunto de prácticas y discursos – *rituales* – que, por la autoridad de las fuentes, encontraron hospedaje en el imaginario colectivo como *verdad*. Y es así que explotó la Segunda Guerra del Golfo en 2003.

poseedor una capacidad «excedente» con referencia a aquella que se le suponía al inicio. Quien estima esa competencia simbólica dirá, por ejemplo, que éste tiene unas «dotes», unas habilidades, un saber técnico-organizativo, comunicativo o afectivo, excepcionales: que son los atributos de la autoridad. Esta capacidad «excedente» puede constituir la materia prima del poder en determinadas condiciones. Sin embargo, no basta que uno haga creer que tiene poderes para conseguir el poder; hace falta que lleve a la práctica la «diferencia excedente» atribuida, le haga hablar, transforme esa capacidad «excedente» en capacidad dotada de sentido, puesto que la «diferencia» por encima de lo normal es una capacidad todavía incomprensible hasta que no recibe un código que todos reconocen, justamente el prestigio. El actor/la entidad que tiene prestigio tiene que llevar a cabo unas operaciones esenciales. Tiene que producir continuamente una «excedencia» de competencia por encima del nivel normal, a fin de establecer una brecha entre la propia competencia y la de quienes la juzgan. Siguiendo con Gil, es necesario que la «excedencia» de competencia incomprensible venga transformada en sentido comprendido, y junto al sentido comprendido se produzca, continuamente, una nueva «excedencia» incomprensible. Ocurre también que esta «diferencia» de sentido se traduzca en marcadores o actos particulares – por ej., abrir nuevos mercados a la empresa, para el administrador delegado o el manager, o armar convenciones, a saber, nuevas alianzas estratégicas para el director de un instituto universitario. Significa que el detentor del prestigio, para conservarlo, tendrá que extender esa competencia a otro número o tipo de cuestiones y ámbitos más, así ampliando su radio de acción. Este radio constituye la *esfera* del poder, en el sentido que el poder sobre una cuestión singular, un poder sectorial y coyuntural, puede ser muy importante (baste pensar al poder de *Greenpeace* o de los movimientos sociales *single issue*), pero una ampliación de su campo de acción en variadas esferas implicará su fortalecimiento efectivo, luego un aumento de la posibilidad de conservarlo por un largo período. El detentor del poder logrará este objetivo cuanto más disfrute la superioridad que le deriva por ser parte de una organización más que como individuo singular (Nadel, 1956, p. 421).

Junto a estos actos ocurre que el detentor del prestigio devuelva un justo aprecio a la fidelidad y reconozca concretamente el mérito a quienes le reconocen el prestigio (dándoles un *contra-don*: elogio público, bonificaciones, beneficios, promociones, ...). El *contra-don*, como veremos más adelante, juega un papel importante solo reservado para él. Y el reconocimiento del prestigio seguirá las «reglas de reconocimiento» típicas de ese contexto relacional o cultura (Lukes, 1974), reglas no necesariamente formalizadas, «modos típicos» particulares capaces de permitir distinguir quién lo tiene y es digno de ejercer el poder de quién no lo es y, por consiguiente, no es digno de ejercerlo.

De tal forma decimos que el poder, para imponerse de forma estable y duradera, tiene que volverse legítimo, ser no solo reconocido, sino también aceptado y compartido, coronado a través del consenso por la(s) otra(s) parte(s). En otras palabras, le hace falta cobrar una justificación que al menos suene razonablemente aceptable si no lógicamente fundada, suficiente para hacer que la relación dote de sentido para todos los protagonistas: el mando se legitima, el titular adquiere el derecho a dar órdenes y la otra parte reconoce como válido y «justo» el deber a obedecer al mando.

En torno la legitimación y los modos del consenso/obediencia se juega un partido importante en vista de la maestría del poder.

Con referencia al tipo de obediencia, Weber en el mismo texto citado introduce una especificación que a una traducción filológica muestra ser de gran importancia:

Debe entenderse por «dominio» (*Herrschaft*) la probabilidad (*chance*) de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos). No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer «poder» (*Macht*) e «influjo» sobre otros hombres. En el caso concreto este «dominio» (*Herrschaft*: autoridad), en el sentido indicado, puede descansar en los más diversos motivos de sumisión: desde la habituación inconsciente hasta lo que son consideraciones puramente racionales con arreglo a fines. Un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia, o sea de *interés* (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación de «dominio» (*Herrschaftsverhältnisse*) [...] Pero la costumbre y la *situación de intereses*, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (racionales con arreglo a valores), no pueden representar los fundamentos en que el «dominio» confía. Normalmente se les añade otro factor: la creencia en la *legitimidad* (Weber, 1969, I, p. 170)³

En este pasaje Weber plantea una distinción importante entre *Macht* (poder estructurado) y *Herrschaft*. Este último, supone un grado mínimo de obediencia al mando o porque el individuo encuentra algún interés personal o motivos afectivos en ello o incluso una correspondencia de valores. Significa que este tipo de poder se ejerce en una relación desigual, pero en un régimen de libertad. Pero no basta. El actor que quiere ejercer *Herrschaft* intenta cultivar la fe en «la creencia en la *legitimidad*» del mando y lo hace por medios indirectos y no coercitivos (de ahí la traducción auténtica como dominio legítimo o autoridad), por lo tanto, una relación de influencia que puede ser modificada entre quienes la ejercen y quienes la aceptan. No obstante, el texto weberiano sugiere que la creencia sutilmente inducida puede transformar el consenso en adhesión absoluta, sin la resistencia del otro, con independencia en qué se apoye esa *chance* o probabilidad. Y esto sucede, añade Foucault, cuando

[...] les relations de pouvoir, au lieu d'être mobiles et de permettre aux différents partenaires une stratégie qui les modifie, se trouvent bloquées et figées. Lorsqu'un individu ou un groupe social arrivent à [...] empêcher toute réversibilité du mouvement (Foucault, 1994, pp. 710-11)

La relación puede cargarse de una legitimidad no discutible cuando se forma en condiciones de centralización del poder en la que la relación se desenvuelve entre desiguales en régimen de no libertad. Sobre la base de una coerción externa, dada también al privar a los dominados de toda capacidad para comprender su estado, la relación se cristaliza y se vuelve natural: la «naturalización» del estado de dominio hace que el mundo sea aceptado tal como es, mostrándolo en la inmutabilidad de su obiedad con la consecuencia que la parte «débil» es incapaz de plantearse como alteridad, y éste equivale a absoluta legitimación, no hay otra salida que conformarse. De ahí la indisociabilidad entre poder y saber. Sabemos, de hecho, que hay situaciones en las cuales los individuos no son libres. En este caso la parte «débil» se encuentra en condición de minoría, le viene impedido el conocimiento de las fuentes y de las causas que ponen en marcha eso poder y pierde su propia

3. Le debemos al filósofo Alfonso M. Iacono (2000, p. 159) el haber extraído de la distinción weberiana entre poder legítimo (*Herrschaft*) y poder estructurado (*Macht*), una relectura auténtica de ambos los conceptos distinguiéndolos sobre la base del significado performativo de *chance*, entendido como capacidad de imponer *concretamente* lo que es *probable*. Entonces *Herrschaft* toma el significado de una relación susceptible de cambio entre quienes la ejercen y quienes la aceptan, por tanto, de «autoridad». La traducción de este pasaje se ha modificado ligeramente, sin embargo, se confía a la interpretación filológica del texto alemán, incluso de alumnos del propio Weber. La posición convencional está representada, uno por todos, por Joaquín Abellán (2006).

identidad. Esto es entre todas las formas de poder la más aniquilante y humillante, puesto que priva de la libertad de escoger un trayecto de vida personal y digna. Una condición ésta en la cual desembocan decenas de millones de indios en América Latina y México y de indígenas en variados países de África, entre 10 y 12 millones de gitanos en Europa y cientos de miles de etnias minoritarias en Asia y Oceanía.⁴

Con el concepto de *gubernamentalidad*, Foucault (2005) contribuye a aclarar cómo el poder estructurado despliega y difunde en la historia sus efectos a través del concurso activo de los individuos. El concepto indica la continuidad del poder, su extensión sin límites en el cuerpo social entero y en la totalidad de sus relaciones. Indica que el consenso ocurre a través el ejercicio del control social que, en cuanto control recíproco, es el mecanismo sobre el que gira la cohesión, o menos, de una sociedad, que asegura las condiciones mínimas pero esenciales de la vida individual y de funcionamiento del propio sistema. El control social no es de por sí malo, siempre que contenga las fuerzas centrífugas y acompañe las innovadoras. Sus medios son el Estado y sus aparatos normativos, como la clínica, la cárcel, el saber en general y el psicoanálisis, la pastoral religiosa, las tecnologías, los medios de comunicación, etcétera. Estas entidades obtienen el consenso no mediante la fuerza o la coacción, sino a través de medios y formas de persuasión. Ellas llevan a cabo la tarea de dar un orden al sistema social y la convivencia al proporcionar a los individuos una constelación de micro-prácticas, pautas diminutas y rutinas (o *tecnologías del yo*) para que estos, los individuos, conozcan sus propios cuerpos, sus propias almas, eduquen sus pensamientos y sentimientos, sus conductas y su lenguaje - *poder de cuidado* lo llama Foucault (2004, p. 133) - y lo hagan de tal modo que se constituyan en forma activa, de auto-gobierno. El concepto de *tecnologías del yo* introduce una matización de gran importancia ya que reúne dos dimensiones fundamentales: la determinación cultural a través de un complejo social, económico y político; y por otro lado, la capacidad del propio sujeto de asumir grados de decisión, aceptación o renuncia con respecto a la matriz cultural en la que se desenvuelve, aunque

[...] estas prácticas no son sin embargo algo que se invente el individuo mismo. Constituyen esquemas que él se encuentra en su cultura y que le son impuestos, sugeridos (Foucault, 1994, p. 715)

Entonces, ¿qué márgenes de libertad, si hay, se le conceden al ser humano ubicado en un mundo preestablecido donde el poder es inherente a cada relación?

De lo anterior atesoremos unas respuestas importantes. La relación dominadores/dominados no es definitiva e inmutable, por el hecho que ni siquiera los dominadores son libres: su poder y prestigio es tal sólo en la medida en que es *reconocido* por los subordinados y los demás en general. Segundo, si para legitimarse y establecerse en la vida social el macro-poder (de las instituciones, organizaciones, corporaciones, entidades nacionales y supranacionales) necesita insinuarse capilarmente en las prácticas de lo cotidiano, serán las *prácticas* de micro-poder ejercidas en micro-contextos el «lugar» donde podrán tener inicio los procesos de modificación y negociación del propio macro-poder con una acción

4. Ejemplarmente es el caso de los grupos étnicos indios de América Latina: allá - con varias fórmulas políticas pero muy frecuentemente con el recurso a la violencia física, a las armas y al saqueo económico - las poblaciones se mantienen «fuera», no sólo de los centros de mando, sobre todo son excluidas de todas las condiciones que podrían comportar una concientización y el ejercicio de derechos, aunque reconocidos, una movilización con alianzas durables o un ascenso social. Entonces, si una parte del grupo étnico padece pasivamente el dominio, quienes entre ellos luchan por cambiar, de hecho, encuentran tierra quemada.

nunca aislada pero múltiple, coordinada y duradera (entre otros: Castilla, 1999, pp. 341-3). Con todo, esta no es completa. El enlace entre coerción y obediencia pacífica - cuestión de largo debate, ya que ya había destrozado a Hume - sigue siendo especialmente espinoso. Una respuesta más satisfactoria la encontramos sondeando unos avances provenientes de la teoría disposicional de Pierre Bourdieu (1994).

Según este autor se expresa, tomamos parte en el gran teatro de la vida social a través de los más variados contextos de vida donde cada contexto, como agente socializador, pasa a menudo involuntaria o implícitamente las reglas propias para que, sin requerir reinventar las claves necesarias cada vez, el mundo cercano y lejano, los demás, nociones y valores, puedan ser experimentados por los individuos y lo hagan desde una *posición* determinada en ese contexto social. Estas reglas no escritas ofrecen, como en el ejemplo traído por Bourdieu del deporte, una especie de brújula que propone/impone el sentido intuitivo de la puesta en juego, «lo que hay que hacer» o es repetible o no repetible en una situación dada dentro de un *campo social* específico (ya sea la educación, la economía, la literatura, el arte, la política etc.). Se forma un *habitus* como un conjunto de *disposiciones* individuales y esquemas cognitivo-prácticos, resultado de la incorporación del condicionamiento social debido a la *posición* ocupada en el espacio social, que a su vez contribuyen a reproducir las estructuras objetivas encarnadas en las instituciones y creencias del mundo social. Empero, el espacio social que aprendemos no es neutro, plano. Siempre está estructurado por una serie de diferencias naturales (refiriéndose al espacio, tiempo, color, sabor, anatomía, sexo, etc.) que son ratificadas socialmente como oposiciones sociales⁵, es decir, arbitrarias, vistas objetivamente como parte del «orden de las cosas» hasta el punto de ser inevitables y por lo tanto ya legitimadas en sí mismas sin necesidad de ser justificadas. Estas oposiciones, que surgen de la *posición* diferenciada que el sujeto tiene dentro de los *campos*, funcionan como una «matriz» de competición y asimetrías de poder (*disposiciones, habitus, campo y posición* son conceptos inseparables). Los sujetos dominados aplican a todas las realidades, y en particular a las relaciones de poder, un *habitus* que es producto del sistema de clasificación inherente a esas mismas relaciones, de modo que la representación de la asimetría de poder se reviste de la objetividad y se incorpora a las disposiciones de una manera invisible e inconsciente: una violencia sin coerción que Bourdieu llama *violencia simbólica*. El *habitus*, sin embargo, no es cristalizado, como «producto de la historia» es también «productor de historia», está íntimamente ligado a los condicionamientos inscritos en la *posición* social, pero no en dependencia total. Si el conocimiento de la realidad está condicionado por la versión del mundo que nos permea en virtud de la pertenencia a una determinada *posición*, nuestro mapa de significados es una construcción cada vez mayor centrada en el carácter situacional y distribuido de las experiencias en diferentes campos, por tanto, siempre expuesta a operaciones de regulación y ajuste. Las *disposiciones*, socialmente construidas e incorporadas al *habitus*, pueden de hecho superponerse y cruzarse con prácticas y hábitos derivados de otros *campos*, ser disfuncionales en determinados contextos y, por tanto, permanecer inertes o sufrir una revisión por estar mucho tiempo expuestas a nuevas fuerzas externas, como evidenciado por las vivencias de la migración, los cursos de estudios especializados (estudios de Paz por ejemplo), la militancia política, un drama afectivo, la adhesión a una secta religiosa

5. Algunas diferencias. Espacial: arriba /abajo al frente /atrás, derecha izquierda, recto/oblicuo (y disimulado), afuera (público) /adentro (privado), salir/ ingresar, etc.; temporal: antes/después, si/entonces, lento/rápido, etc.; blanco/negro: según el color de la piel, etc.; anatómico: masculino/femenino, fuerte/débil, agudo/intuitivo, entre otros.

y experiencias aún más ordinarias pero incisivas como la práctica de una disciplina de deporte o de danza e incluso navegar por la red, pero siempre dentro de las limitaciones estructurales a las que los *habitus* son consistentes.

La contribución de Bourdieu radica en esto. La relación de causalidad circular entre individuo y contexto social «resuelve» el dilema de Hume: el enlace entre coerción y obediencia pacífica es solo aparentemente paradójico, se desenvuelve en el interior de los límites de los vínculos de los que el *habitus* es el producto, en el *relais* inmediato entre los esquemas lógico-mentales a través la *posición* social ocupada que se han vuelto inconscientes, y las estructuras objetivas, situacionales, histórico-culturales, llevando consigo de manera naturalmente coherente las omnipresentes asimetrías de poder. De ello se desprende unos resultados de peso: que el reconocimiento de la legitimidad del poder, contrariamente a lo que dice Weber, no es un acto de conciencia libre y claro. Cualquier acción de empoderamiento que el dominado desee emprender debe pasar por la transformación profunda y duradera de las *disposiciones* consolidadas, inconscientemente consolidadas, y generadas por el orden de la sociedad. No pudiendo ser el resultado únicamente de un aprendizaje intencional o de actos racionales, sino de un des-aprendizaje de los esquemas lógico-mentales que han llevado al dominado a asumir el punto de vista del dominador sobre el propio dominador y sobre sí mismo. Por otro lado, que el reconocimiento de la violencia simbólica por parte del dominado puede actuar como refuerzo y límite, ayudar soportarla, contenerla o reducirla.

Un ejemplo emblemático es la «liberación» de la mujer de la violencia simbólica (y de la desigualdad y la discriminación). No se obtiene, según Bourdieu (1998), con la sola «toma de conciencia», ni solo cambiando la posición de la mujer en el espacio público o en el trabajo, sino también y de manera conjunta «liberando» la mujer por acciones múltiples de la visión asimétrica que se expresa en los variados *campos* y afrontando el poder de forma ascendente desde abajo, en los micro-contextos de la vida cotidiana (roles sociales, actividades domésticas, relación madre-hija, lenguaje, arte, publicidad, moda, etc.). Tampoco se logra la igualdad de género desatando una lucha de género. Las ventajas de la visión masculina no deben desmantelarse, porque el resultado no reduciría las diferencias sino que conduciría al masculino a la pérdida de identidad y al aumento de la vulnerabilidad. En cambio, tendremos que fomentar una alianza hombre-mujer, descubrir lo que tienen en común y desarrollar juntos la identidad y la alteridad, una unidad que mantenga las diferencias en lugar de solo destacar las diferencias. (Vale subrayar que el movimiento *Ni-Una-Menos* ha logrado reunir a millones de personas que se oponen a la violencia contra las mujeres, porque también alista a varones en sus filas y exige igualdad salarial, atención médica y formas más radicales de libertad social y política).

¿Cómo hacer? Siguiendo siempre los fundamentos del concepto de Paz, será necesario intervenir en el proceso ontoformativo que genera la asimetría de poder y los *habitus* correspondientes. Al cambiar el vocabulario adoptado hasta ahora, será necesario construir valores comunes con huella solidaria actuando en dos planos complementarios y conjuntos. Sobre las estructuras, mediante un socioanálisis que incide radicalmente en los distintos *campos*. Y en el plano subjetivo, o sea en la génesis de las *disposiciones* inscritas en la relación hombre-mujer, mediante una educación en un diálogo ‘auténtico’ (interindividual o pequeño grupo), desarrollando la enseñanza de Platón en la «Oración del sabio» (para este paso del camino, me refiero a Telleschi, 2011, 2015).

También Foucault, a su manera, está interesado en la liberación del individuo. Cuando afirma que el individuo se construye en las relaciones de poder, no afirma *también* que esté construido como objeto que no puede sino que aceptar imposiciones:

El objetivo principal no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos a nosotros mismos [del Estado y de las instituciones] y del tipo de individualización. Debemos fomentar *nuevas formas de subjetividad* mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos (Foucault, 1988, p. 11; cursiva mía).⁶

Lo que más le interesa al filósofo francés es cómo funciona el poder, cómo hemos llegado a querer eso que queremos, cómo hemos llegado a ser lo que somos, para sentirnos libres. Le interesa no deshacerse del poder sino las condiciones que posibilitan la libertad, la posibilidad de construcción de prácticas sociales de libertad y una *individualidad nueva*. Por otro lado, no le interesa individuar y probar las herramientas adecuadas.

Foucault no nos dice cuáles son los pasos necesarios para alcanzar este objetivo. Ciertamente no piensa en un individuo perfecto, en aquel que cumple sus capacidades latentes siguiendo el lema de la ética clásica [*gnōti sautōn*] «¡Que llegues a ser como eres!» (mencionado por Píndaro, después por Nietzsche). Lo «nuevo» aquí consistiría en «sacar» lo que ya existe potencialmente en nosotros (*e-ducere*: educar como acción que saca fuera las dotes implícitas). En cambio, pensamos con Remo Bodei (2013, p. 18), que la *individualidad nueva* se localiza con más probabilidad en una construcción (y no en un trabajo de excavación que lleva a la superficie tesoros escondidos) que partiendo del yo del pasado me convierte en algo *inédito*, la novedad que todo el mundo debería perseguir.

3. Poder y autoridad: una tensión portadora de conflictos y oportunidades

Retomando el hilo de nuestro discurso, cuando el comando recibe reconocimiento y aceptación consensuada (implícita o explícita, directa o indirecta) de su «bondad» por parte de los destinatarios, a saber, una legitimación, que nace, según la lección de Weber, un «excedente», la autoridad, en cuanto «poder legitimado» o «poder del poder». La autoridad es tal solo si se le reconoce. Aquí está apoyándose en el reconocimiento de su «bondad» -incluyendo el prestigio que se le acompaña- el mando no encuentra oposición aunque presupone la posibilidad de una reacción de contraste o resistencia, sino que, al mismo tiempo, recibe la renuncia voluntaria para oponerse (la autoridad contendría en sí misma dos aspectos aparentemente incontenibles, la obediencia y la libertad: «Authority implies an obedience in which men retain their freedom»: Arendt, 1954). De modo que el mando incorpora un «excedente» de consenso y, a medida que se ejecute, legitima el poder.

Así como escribe Weber, el fundamento de la pretensión de legitimidad se basa en variados motivos de disposición a obedecer:

Un mandato puede ser cumplido por convencimiento de su rectitud, por sentimiento del deber, por temor, por 'mera costumbre' o por conveniencia (Weber, 1969, vol. II, Cap. IX, p. 699)

6. Foucault dice hablando del papel del poder que «consiste en enseñar a la gente que son muchos más libres de lo que se sienten [...] Cambiar algo en el espíritu de la gente, ése es el papel del intelectual» (2008, p. 143).

La legitimidad weberiana introduce dentro la constitución de poder un elemento distinto de la fuerza, el elemento subjetivo, precisamente la autoridad. No por casualidad, mientras que *Macht* se refiere a una acción (del verbo *machen*: hacer), *Herrschaft*, en cambio, cuestiona a la persona (*Herr*, en este caso: el Señor, el sujeto). Con Weber entran en escena cualidades intrínsecas al sujeto (experiencia, competencia, responsabilidad, sueños, miedos...), algo que tiende a ser excéntrico y que permite que el poder se exprese, se ejerza, es decir, emita una orden obteniendo un consenso que aplaca y se instala como autoridad de manera que el detentor, de hecho, recibe atribuciones institucionales como estatus, rol, prestigio y reputación. Se trata de una perspectiva valiosa porque distingue claramente poder y autoridad como fenómenos no superponibles y porque recupera el peso de lo subjetivo en lo objetivo dentro de lo social.

Esta perspectiva se despliega de manera decisiva y original por Magatti y Martinelli (2021)⁷, que repiensen la autoridad partiendo de su interior, es decir, de su *dualidad*. Ese «excedente» que el sujeto pone en el poder - como los dos sociólogos explican efectivamente - no consiste únicamente en replicar y aumentar aquello a lo que el poder da existencia, sino también en dar lugar a algo nuevo y esto de tal manera que las dos funciones permanecen constantemente en tensión. El significado etimológico explica esta interpretación para la cual «autoridad» viene del latino *auctoritas* y esta del verbo *augere*, que en la raíz indoiraní *aug* significa «fuerza», por lo que el primer significado lo asocia con «aumentar», «expandir», «hacer crecer». Los antiguos romanos recuperan en *augere* el significado que designa el beneficio que esperan de las oraciones a los dioses consistentes en promover sus empresas (de ahí que *augurium* indique el favor de los dioses). *Auctoritas*, así pues, asume el doble significado de «fuerza» o poder para iniciar (poder instituyente) y, al mismo tiempo, el poder de implementar lo que ha sido «inaugurado» (instituido) para generar algo más, ya no meramente cuantitativo, sino que simbólico como incremento de sentido. Siguiendo Magatti y Martinelli, si bien legitima el poder, la autoridad no limita su función en el dar órdenes, no se encarna plenamente en el poder. Por su carácter dual, la autoridad instituye el poder y con ello queda en una tensión continua, así que una vez que el sujeto lo ha cargado de un «excedente» de sentido no se fosiliza en aquello, a saber, en el *statu quo* consolidado, la perpetuación del sentido común y, en definitiva, el sistema, pero asegura que en la institución quede abierta la posibilidad de cambio (desde abajo: desde el sujeto) generando más aspiraciones, nuevas relaciones e inéditos caminos de convivencia. Esto significa que la autoridad no repite lo establecido, sino que extrae del pasado aquellos significados que constituyen llamados a la iniciativa y la invención de algo nuevo. Es decir, quien ejerce la autoridad autoriza a los que vienen después a emprender algo «más allá» a su vez, lo que no entra en la lógica de cumplimiento de algo que ya fue dado y establecido previamente. Pone las premisas para mantener unido el pasado-presente-futuro y, por lo tanto, se convierte en un recurso para el crecimiento del potencial no expresado en la vida social. De esta manera, la autoridad reconoce a otras autoridades existentes, y en lo que se refiere a algo más reconocido también por otros es un resorte exquisitamente relacional que asume una dimensión pública.

Siguiendo la concepción antropológica de Simmel, que guía su *Lebenphilosophie* (2010), cada fenómeno vivo no puede realizarse sino a través de algo definido y concreto, una «forma», que está inequívocamente *fuera* de sí misma. Precisamente por eso, la Vida está

7. La interpretación del concepto de autoridad por Magatti y Martinelli atraviesa sutilmente varias disciplinas y autores, incluyendo a E. Benveniste, San Agustín, G. Simmel, A. Kojève, H. Arendt, K. Jaspers, R. Sennett, M. Revault d'Allonnes etc.

destinada a convertirse en algo de distinta naturaleza, cada vez diferente y sobre todo por lo que nunca se satura: nuestra existencia está así marcada por la oposición entre polos distintos. En este sentido, la Vida sólo se realiza oponiéndose y buscando esa unidad que también se le escapa (un «dualismo fluido»), en un proceso en el que las nuevas realizaciones son el límite y la premisa de una auto-trascendencia continua. Está aquí hasta un límite (la «forma») no habría experiencia y es fundamental que el hombre se ponga un límite a sí mismo, en la posibilidad de su superación, de modo que incluso la libertad existe sólo con relación al límite dado por el que toma forma: el *devenir* de la tensión lleva una fertilización mutua entre componentes en conflicto, pero complementarios (cf. Telleschi, 2018). En concreto, instituido e instituyente forman la misma unidad, una «unidad contradictoria» donde uno es la interfaz del otro y cada uno actúa en una co-pertenencia aunque quedando de forma distinta. El dualismo oposicional no pide una síntesis, sino que, diríamos, una «síntesis disyuntiva» que abarque instituido e instituyente en un movimiento fecundo.

Todo ello implica que la autoridad, más que una legitimación del poder es su límite y al mismo tiempo su reapertura, puede tanto reforzarlo que fragilizarlo; e implica que el movimiento generativo dual que contraseña la autoridad nunca es un proceso lineal desprovisto de tensiones conflictuales, contradicciones y límites.

Así vemos que en la medida en que del «dualismo fluido» se interrumpe el tránsito de un polo a otro, el proceso declina en una disipación de potencialidades o en formas de radicalización hasta fundamentalismo, o también en resultados deletéreos, como en el caso mencionado de grupos étnicos que viven en regímenes sin libertad. De hecho, si prevalece la dimensión instituida, se consolida y vuelve rígido el poder «fundado», el movimiento favorece el fortalecimiento de la ortodoxia y la adaptación (la autoridad se endurece hasta degenerar en una *autoridad autoritaria* y el individuo se adapta al sistema), con el resultado de que lo que nace se aplasta sobre la lógica del binomio «orden-obediencia» del mero poder: éste va tendencialmente en beneficio del orden establecido, de la afirmación de lo que «debe» permanecer, como las jerarquías, las tradiciones heredadas, incluso todos los estados autocráticos, terminando por identificar a la autoridad como una forma conservadora, lo que suscita amargas disputas y rechazos. Una visión que está a expensas de la libertad y que también puede asumir rasgos violentos (poder sin autoridad).

Si prevalece la dimensión instituyente, lo que se forma queda siempre abierto a más posibilidades, a una efervescencia de «comienzos» que no se concretan, luego expresa una libertad sin límites, pero capaz de crear lazos, proyectos, aspiraciones y valores que no llegan a lograr estabilidad. Sólo al polo instituyente le corresponde un individuo autónomo, auto-centrado, libre de vínculos significativos que oscila entre dos simbologías. Pretende convertirse en una autoridad sobre sí mismo y al mismo tiempo desobedecer a cualquier autoridad externa para permanecer autónomo. Este tipo de individualismo acaba negociando protección y paternalismo a cambio de aislamiento, incertidumbre y vulnerabilidad y, paradójicamente, orden y pureza (garantizadas por comunidades homogéneas y corporativas, casi salvíficas, donde los roles ascienden a autoridades intermedias o garantizados por el hombre fuerte y soberano, ...) para controlar la autenticidad de la identidad (autoridad sin poder).

Manteniendo viva la tensión, el individuo construye su identidad personal descubriéndose a sí mismo como un *auctor* libre y capaz de dar vida a algo nuevo que no está ya contenido en las condiciones sociales e históricas o en los datos biológicos. Es decir, a

través de relaciones continuas y múltiples, introduce un *quid* personal en los significados convencionales que mientras los traiciona a la vez los enriquece con matices originales de sentido, de modo que genera nuevas formas de «lo que importa, que vale» (nuevas y múltiples autoridades), para que lo único e irreplicable, la individualidad, no se disperse, sino que aumente en estricta armonía con el engrandecimiento de lo que es común (*autoridad autorial*).⁸

Lo anterior nos invita a un cambio de ángulo en el análisis de poder y conflicto:

- a. El poder designa una relación de hecho que depende de la mera condición de «estar junto» y la sociedad constituye una «compleja red de relaciones de poder y conflictos»;
- b. los ingredientes del poder son siempre los mismos en todas las latitudes y épocas históricas: fuerza, consenso, autoridad, persuasión razonable, manipulación, competencia/prestigio, legitimación;
- c. el poder se ejerce como una variable dependiente del distinto tipo de sociedad y grupo social;
- d. y dependiente de cómo se articula el proceso de legitimación (en régimen de libertad: está dependiente del hecho de que el poderoso consiga un consenso constante o, por el contrario, se deslegitime si no tuviera el título de mandar o la capacidad de persuasión; en régimen de dominio: la legitimación está dada por sentada y los dominados están excluidos de todas las condiciones que podrían conllevar cualquier control suyo sobre la relación desequilibrada);
- e. ya que poder y conflicto van siempre de la mano, a medida que cambia la dinámica de la sociedad cambia la jerarquía interna de los ingredientes del poder (y sus atributos, cuidadoso, inteligente, simbólico...) y habrá un tipo de conflicto cada vez diferente en extensión, intensidad y duración;
- f. según como se desarrolla la tensión dual inherente a la autoridad, tendremos un poder cerrado y vertical o, en cambio, fluido y horizontal a lo que corresponde un individuo tendencialmente conformista o un sujeto nuevo y libre;
- g. la autoridad, íntimamente ligada a la iniciativa individual, tiene la prerrogativa no de dominar a los demás, sino de expresar las aspiraciones de uno mismo como oportunidad y herramienta para el crecimiento y la plena expresión de los demás, en vista de propósitos compartidos;
- h. ya que poder-autoridad y conflicto van siempre del brazo, a medida que cambia la dinámica de la sociedad habrá un tipo de conflicto cada vez diferente en extensión, intensidad y duración;
- i. para cambiar el poder estructurado, hace falta enfrentarlo de manera ascendente, desde abajo, en los micro-contextos, fragmentándolo en específicos «campos» o «esferas» y dislocándolo en varios niveles de conflicto en los ámbitos diminutos de la vida diaria;
- j. y hace falta afectar los criterios lógico-sociales incorporados que legitiman la violencia simbólica; significa empoderarse de los *criterios* que atribuyen legitimidad a

8. Cabe precisar aquí que abordar el tema de la autoridad implica disociarlo de la soberanía del poder, y para rescatar sobre un carácter inequívoco pide mirar otros idiomas. Por ej., en italiano hay el sustantivo «autorevolezza» que se refiere a los caracteres de confianza, estima, crédito, basados en la personalidad que los disfruta por los demás (de ahí el adjetivo «autorevole»).

- «lo que importa», «lo que vale», en un camino educativo que conduce de las «creencias» subjetivas (lo «valioso») a los valores culturales;
- k. la «liberación» del poder no se alcanza por la sola «toma de conciencia», sino que «liberando» en variados «campos» o «esferas»;
 - l. la libertad actúa como tensión hacia lo abierto, centrada en una noción de vida individual y socialmente responsable. No coincide con «desatar» (libertad «para»), como si fuera la prerrogativa de un actor individual o social puramente no relacional y sin responsabilidad por sus elecciones, sino que incluye el movimiento de «atar», es decir, establecer un vínculo que evalúa el impacto de las acciones propias en respuesta a los desafíos de la relación con los demás y la situación (*responsividad*), por lo tanto indica una tensión enriquecedora («libertad de») que no aplasta ni la excentricidad individual ni la del contexto social.

4. Poder y conflicto en las sociedades tecno-económicas

Vivimos hoy, como dice Ulrich Beck (1998), una «sociedad individualizada»: un mundo en el que la organización de la vida social y de la vida cotidiana se ha ido moldeando a medida del Yo.

El énfasis en el Yo singular, ya claramente destacado por el término individualización por Georg Simmel a finales del siglo XIX,⁹ ha constituido el grandioso logro de la modernidad, al conjugar la expansión de la acción individual con el crecimiento de la sociedad en formas más avanzadas de solidaridad. Empero con el tiempo se ha desvirtuado en su propósito por el imparable desarrollo de la globalización, vehículo y producto de la ideología neoliberal. ¿Qué pasa con la globalización? Pasa que la globalización da pie a un cambio cultural profundo. Libera a la economía de la rigidez, los cierres y las restricciones y, por esta razón, anima a los individuos singulares a aprovechar cada vez más el derecho sagrado a la «autorrealización» emancipadora de los pesos y ataduras limitantes. Este proceso perdió todo el control cuando a finales de los 70s y principios de los 80s del siglo pasado tuvo lugar la *desregulación estructural*, impulsada y sustentada por Ronald Reagan en EEUU y Margaret Thatcher en Reino Unido. El foco se puso en el crecimiento del PIB y los valores financieros, con una receta basada en un específico proyecto de fomentar el crecimiento económico a través de la liberación del deseo - el consumo individual - en cada sector de la vida de un número creciente de la población del planeta (sociedad de consumo) en el que el mercado y la innovación tecnológica se entendían como las infraestructuras necesarias y suficientes, la única regulación del sistema (Giaccardi & Magatti, 2020, p. 85-86). Este programa sitúa el tema de la desigualdad social como un problema de inversión más que de mala distribución de recursos, por lo que desencadena un tumultuoso proceso que cuestiona no solo la economía, sino también el vínculo entre el individuo y el sistema social. Para responder a los grandes y nuevos problemas, la organización societaria se

9. La individualización, o sea el fortalecimiento de la acción individual, es un proceso que ha marcado la historia de las sociedades occidentales. Los impulsos individualizadores provienen de lejos: del cristianismo, el Renacimiento, la reforma luterana, la revolución industrial. Georg Simmel (2017) adelantó el diagnóstico primero que este grandioso logro de la modernidad sigue la tendencia evolutiva para la cual la autoafirmación del individuo trae consigo una multiplicación de las esferas de vida a la cual le corresponde una fragmentación de la organización societaria. Al contrario que más tarde, a finales del siglo XIX cuando Simmel escribe, los embates hacia la singularización aún podían estar contenidos en una sociedad que todavía estaba bastante cohesionada.

fracciona en subsistemas (económico, social, político, cultural, mediático, estético etc.) en el que cada subsistema se organiza de manera autónoma y autorreferencial y en virtud de tal autonomía se especializa en la solución de problemas bien específicos (*desconexión estructural*).¹⁰ La novedad es que, para asegurar que cada subsistema haga con eficacia sus funciones especializadas, el centro - el sistema, el estado - tendrá que ser débil y paralelamente la esfera de los valores no tendrá que obstaculizar la funcionalidad del conjunto. Como resultado de todo esto, el centro sufre una reestructuración abrupta y radical. De hecho, para la política neoliberal, muchos otros actores ingresan al espacio social que inevitablemente afectan el poder organizador del centro, y se manifiesta plenamente la crisis del estado fiscal, ya prevista por O'Connor (1981), por lo que se reducen los gastos referidos al sistema de protección pública, el estado del bienestar, puesto para garantía contra las contingencias y riesgos de la vida.¹¹

Paralelamente, al ganar en autodeterminación y libertad de elección, el individuo se libra progresivamente de los vínculos normativo y del pertenecer tradicional (jerarquías, tabúes, costumbres heredadas y hasta familia, clase, cultura, fe), se abre a múltiples y casi infinitos círculos de experiencia pero que no comunican entre sí e incluso están en contraste, así que todo lazo social se despoja de su propia capacidad vinculante. Con ello el individuo se encuentra desconectado de las fuentes que alimentan el sentido: del Estado por la desconfianza debida a la reducción del sistema de protección, de los subsistemas e igualmente de las instituciones intermedias (*desconexión subjetiva*), lo que pone en jaque la creación de significados compartidos fuertes y obligantes. Hay un cambio de paradigma en la producción de desigualdades, que va en la dirección de una nivelación por el fin de las clases sociales peyorativa: no el fin de las desigualdades, «but the beginning of radicalized inequalities» (Beck, 2007).

Estos procesos se combinan, más allá de cualquier diseño predefinido, con otros dos factores fundamentales: la innovación técnica y el nihilismo. A las tecnologías se le pide un doble papel, el de mantener alto el valor de la performatividad y la competición (junto con productividad y rapidez de los intercambios) y el ajetreo subterráneo pero poderoso de potenciar la capacidad de elección del individuo a través de la oferta de la multiplicación casi infinita de oportunidades de consumo. Igualmente, formidable es el aporte que ofrece la particular visión filosófica del mundo que se apoya en el nihilismo, el sustrato cultural que, cómplice de una reptante secularización, relativiza y elimina la posibilidad de cualquier fundamento humano y divino de la vida asociada para no contrastar al creciente sentido de libertad identificada con la apertura incondicional a todo tipo de acción en el reino de lo posible. En conjunto, las tecnologías actúan a raíz del nihilismo al expandir continuamente el espacio del «se puede» en el que se injertan las reivindicaciones individualistas. Todo esto satisface plenamente las necesidades tanto de la voluntad de potencia individual como de la potencia sistémica. Y la voluntad de potencia de los indi-

10. La ideología neoliberal prácticamente ha trastornado e incluso disuelto los «poderes de fusión» de la modernidad societaria que mantenían los subsistemas e instituciones configurados en sistema (Douglas, 1996).

11. Esta estrategia rompe el compromiso entre el mundo empresarial, los partidos políticos de masas y los sindicatos que había marcado los años anteriores (1945-75), definido por sus éxitos «les trentes glorieux». Gracias a este expediente que combina el capitalismo y la democracia, el mundo político-sindical había aceptado la lógica del lucro y el mercado como principio rector del desarrollo, obteniendo, a cambio, un amplio sistema de protecciones para garantizar las contingencias y riesgos de la vida y el aumento de los ingresos reales junto con la extensión de los derechos sociales y civiles a categorías cada vez más amplias de personas. Dicho pacto encontraba, cuando necesario, la intervención mediadora del Estado. De ahí que el estado de bienestar también haya cumplido la tarea de dar estabilidad a las expectativas hacia el futuro y un sentido de pertenencia a una comunidad sociocultural.

viduos incrementa la potencia interna del sistema: la autonomía individual, la liberación de cualquier rigidez y restricción, la búsqueda de la tarea «sagrada» de la autorrealización se convierten en *el leitmotiv* que justifica - para responder a la promesa del consumo y el disfrute - el empuje en el acelerador de la expansión económica neoliberal.

Norbert Elias (1991) advertía, sin embargo, que la «sociedad de los individuos» puede formarse y durar solo en estrecha conexión con una esfera institucional estructurada, que el proceso de individualización de la vida social tiene un resultado feliz solo dentro de un contexto institucional que es - al menos como tendencia - organizado. En cambio, encontrándose bajo la espada de la doble desconexión, el individuo «liberado» se ve forzado cada vez más a soportar en sus espaldas toda la carga de emplear la nueva libertad para lograr la aspiración singular de vivir en nombre de la autenticidad y para encontrar su nicho de referencia apropiado, un *fin*, a su vida. En nuestras palabras, ahora es el individuo el autor de todo, únicamente a él le corresponde la carga de dar autoridad a lo que piensa, siente y quiere, para que lo social y moral parezca que ya no es lo que oprime y limita su libertad, sino que es la libertad lo que se convierte en obstáculo y límite para su autorrealización. A pesar de ello, no deberíamos descuidar que, en la sociedad plana y horizontal, en la que todos somos equivalentes y todos los valores y creencias pueden sustituirse entre sí, las fuentes de la autoridad autorial se evaporan.

Desde principios de los años noventa hasta el 2008 (época de la crisis de los *subprime*), debido a la expansión de la noción de *commodity* impulsada por la OMC en abril de 1994 y a las infinitas posibilidades que abre la «Red» (Internet nació en el CERN de Ginebra en 1991 y se extendió desde 1995; Google existe de 1997), el neoliberalismo tecnocrático ha producido una soldadura entre el principio consumista patrocinado por las tecnologías y los mecanismos de la individualización que erosiona aún más los términos de la producción de sentido, llevando al fortalecimiento de estrategias de defensa individualistas.

En la década siguiente a la crisis de 2008-2009, que ve la omnipresencia de Internet y las nuevas tecnologías informáticas (telemática, inteligencia artificial y robótica), las Grandes corporaciones (GAFAM, multinacionales económicas y financieras, la OMC...) que ya han desbancado a los Estados al ofrecer elecciones materiales y de sentido se dan cuenta de que la mera estimulación del deseo individual ya es ineficaz o al menos no suficiente para fomentar el consumo. El estancamiento se supera interviniendo no solo en la economía, sino sobre todo en las categorías cognitivas y esquemas mentales en los que se basa toda elección de vida personal, social y política. Gracias a las nuevas tecnologías informáticas y las plataformas digitales (en mano de las denominadas GAFAM que comprenden a Google, Amazon, Facebook, Apple y Microsoft; Facebook nace en 2004, Twitter en 2006), blogs, wikis, sitios para compartir videos (YouTube es de 2006, Instagram de 2010.....), las aplicaciones chinas (AliBaba de 1999, más tarde Wechat que es de 2011, TikTok de 2017...) y rusas (Yandex y V Kontakte), los individuos, con la disponibilidad de una red de protección pública con muchos vacíos - tanto es así que el Presidente de entonces del BCE Mario Draghi, en la entrevista en *Wall Street Journal* del 23 de febrero de 2012 pudo certificar que «The European social model has already gone» [el estado de bienestar europeo está muerto] - encuentran o creen encontrar como indispensable el recurso a las tecnologías y su método computacional, con el fin de enfrentar la entropía social y psíquica. Es gracias a esta propensión inducida que los intereses de las Grandes corporaciones pueden solicitar un *acomodo voluntario* a sus peticiones y hacer sentir «natural» la cesión de cuotas de funciones discrecionales a unos pocos centros tecno-económicos que, aun con nuestra grati-

tud, logran que todos nuestros datos y los del mundo entero estén en unas pocas manos. Dicho proceso solapado sale bien porque se sostiene en la necesidad del todo humana a ser protegido, tranquilizado y amado antes de solucionar sus problemas existenciales. El recurso constante a la tecnología digital se ve favorecido por el hecho de que no es obligatorio, autoritario, sino horizontal, disponible para todos en una singular realización práctica de la libertad, y con esto, finalmente logra la realización del «roussianismo».¹²

5. Seguridad y libertad, un equilibrio nunca acabado

La principal característica de las tecnologías construidas por algoritmos (las redes sociales, la Inteligencia Artificial y su aplicación a la robótica) es que están basadas en lógicas completamente opuestas a la infraestructura informática previa. La «Red» fue, por definición, descentralizada y distribuida, brindaba servicios para una interacción ilimitada entre individuos y grupos y una circulación igualmente ilimitada de datos. Fue producida por los propios hombres con un fin ideal, por lo menos en sus comienzos, finalizada a la emancipación del usuario en un contexto de declino de las relaciones sociales estables (Castells, 1997), por lo cual permitía una cuota de autodominio y autocontrol de los flujos. En cambio, las nuevas plataformas nacen para gestionar una masa enorme de datos y usuarios preexistentes o que ellas mismas generan, apoyándose en un complejo conjunto de datos y redes subyacentes. No obstante, al contrario de la «Red», la nueva plataforma está centralizada, opera a través de su propio software, procedimientos automatizados, algoritmos y filtros, sin ser un simple proveedor de servicios ni tampoco los usuarios son los dueños de los datos y relaciones a los que facilitan. Las redes sociales de las plataformas aceleran los efectos negativos ya puestos en marcha por la «Red»: presentismo frente a diacronía, preponderancia de las correlaciones en lugar de las causas, conexión de elementos heterogéneos e incompatibles (aplanamiento de peculiaridades y diferencias, relatividad de cada acción, norma o valor), revocación de la fidelidad a vínculos y lealtades percibidos como sofocantes u obligantes (reversibilidad sin responsabilidad), narcisismo individualista en lugar de colaboración (Telleschi, 2007). Son los datos intercambiados que connotan el objetivo de las plataformas para quienes la usan. Pese a ello, no se reduce al simple fin de la intermediación entre los usuarios, sino controlar en profundidad la experiencia, un control que reviste un alcance ontológico, transforma la manera en la que interpretamos el mundo exterior y pensamos el mundo interior, nuestra interioridad, los sentimientos, las pasiones (Lovink, 2019).

¿Por qué las Grandes Corporaciones pueden hacer lo que hacen? La respuesta no solo tiene causas económicas, sino también psicológicas muy sutiles. Es lo que Freud desvela en los dos ensayos de especulación sociológica que siguieron de pocos años el mencionado trabajo de Weber. En *El malestar de la cultura* (Freud, 1979, XXI, p. 112), al escudriñar el alma humana, señala la tentación inmanente para que se dé obediencia a la voluntad de aquellos que «gobiernan las cosas», reportando que el ser humano lleva consigo la disposición de someterse al poder a cambio de protección, que para ganarse la felicidad está dispuesto

12. Sobre los determinantes que han llegado a nuevas formas de globalización (en el trabajo, estado del bienestar, sistema tecnológico, ciencia de la organización, idea de progreso), ver De Masi (2018, pp. 630-70), quien a su vez hace uso de las aportaciones de C. Offe, Z. Hegedus, C. Bowels y de otros autores.

a cambiar una parte de su libertad por alguna seguridad.¹³ Una tentación insidiosa porque se refiere a la oscilación natural de la psique entre una tendencia a la apertura y una tendencia al atrincheramiento, ya destacada en *Psicología de masas y análisis del yo* (Freud, 1979, XVIII). Por un lado, el deseo del ego de abrirse a lo nuevo, de cruzar fronteras materiales y simbólicas mejorando la autoafirmación, encuentra una correspondencia en las innumerables oportunidades para socializar y compartir contenidos disponibles sin intermediarios externos (individualización sin pertenencia: individualismo). Por otro lado, la enorme expansión de la sociabilidad y el compartir se presta a la creación de burbujas de identidad cerradas donde la aventura personal de conocer al otro cede al miedo y la elusión, a un endurecimiento de la frontera hasta el punto de querer encontrarse únicamente con quienes piensan como nosotros en un sentido de superioridad grupal autorreferencial. Las plataformas - por lo que hasta ahora conocemos acerca los mecanismos internos diseñados para influir en la mente¹⁴ - encuentran un terreno fértil en esta ambivalencia, la sacan de la latencia, interrumpen el tránsito entre el amor a la libertad, que empuja a la aventura y la violación de frontera, y el miedo de la libertad, que empuja a retirarse dentro de perímetros y relaciones conocidas, haciendo prevalecer esta última, polarizándose en el impulso de seguridad (pertenencia sin individualización: conformismo). Se prefieren las relaciones horizontales en forma reticular y flexible en lugar de la jerárquica que se agregan y desagregan fácilmente, según las aspiraciones del momento (Floridi 2020, p. 121).

Debemos señalar que las plataformas, por sí solas, no hubieran cambiado el mundo si los organizadores - las élites tecnocráticas que las poseen - no hubieran captado rápidamente su potencial de eficiencia y ganancias, no las hubieran introducido adecuadamente en los sistemas de producción, burocracias, escuelas y servicios, no habrían preparado las estrategias, procedimientos, lugares adecuados y hombres capacitados para potenciar sus ventajas productivistas. Y si las nuevas tecnologías de la información construidas por algoritmos no tuvieran «colonizado» por completo (especialmente a través la Inteligencia artificial y la robótica) todos los sectores de actividad y todas las otras decenas o centenas de otras «familias» tecnológicas, incluso las biotecnologías y las tecnologías de automatización, ya sean directamente productivas o distributivas u organizativas. Desde ahora nos referimos con Tecnología al conjunto de familias de sistemas científico-tecnológicos.

Y todo esto se ha logrado en virtud de que la Tecnología atiende a las aspiraciones más profundas del ser humano, a saber, el deseo de poder satisfacer toda necesidad y de incrementar indefinidamente el propio poder, por lo tanto, propender hacia la omnipotencia buscada, es preciso, también por el ser humano de siempre. En una época en la que

13. El ensayo tiene como primer título, que luego fue cambiado por el traductor al idioma inglés, «La infelicidad en la cultura» (*Das Unglück in der Kultur*), porque trata de identificar los factores que obstaculizan o corrompen la felicidad desde el exterior. La prueba contundente viene proporcionada por Wilhem Reich. En *La psicología de masas del fascismo* (1973 [or. 1933]) cuestionando los totalitarismos destaca el problema de que la adhesión a ellos no era tanto por la pasividad de las masas que no se habían rebelados contra ese poder ilimitado. Por Reich, hubo un «deseo de fascismo», hubo algo así como un empujón para someterse a ese poder a cambio de seguridad, de la ilusión de la libertad, porque cuando la población se encuentra en pleno proceso de fuertes turbulencias que desestabilizan, entonces no duda en ponerse en manos de aquellos, los movimientos fascistas, que parecen ofrecerle certezas y consuelo (interpretación reiterada por Erich Fromm en *El miedo a la libertad*).

14. Como conta Lovink (2019), hasta ahora de los mecanismos internos de las plataformas conocemos solo los detalles revelados inmediatamente después del escándalo de Cambridge Analytica, en 2016, por algunos «topos» (*whistleblowers*), esos profesionales que trabajaban para Google, Facebook, Twitter, Amazon. Uno de estos, Tristan Harris es el director y co-fundador de «Center for Humane Technology». Anteriormente, trabajó como «design ethicist» en Google, donde estudió la ética de la persuasión humana.

el pensamiento social, filosófico y religioso ya no mueve montañas y está mostrando su impotencia práctica y conceptual para poner límites a la acción humana, la Tecnología - al menos en el mundo capitalista neoliberal - recoge la herencia teológico-metafísica y se propone como fundamento de toda esperanza y barrera contra la crudeza de la realidad. Y lo hace ofreciendo innumerables pruebas empíricas envueltas en el prestigio que no puede haber ningún límite no superable, ninguna estructura, ley y orden inmutable, apoyando así la voluntad natural del ser humano de dominar la realidad y volverse «cada vez más» poderosa. De modo que la Tecnología vuelve ser el medio-fin que organiza y da sentido a toda la existencia.¹⁵

Todo esto hace que quienes hayan tenido - y tienen - las riendas de la ciencia organizadora sean los protagonistas principales que provocaron la gran transición a la posmodernidad y cambiaron progresivamente las formas en que se presenta el poder, que se vuelve indetectable. Y decimos indetectable porque se distribuye en entidades y roles casi infinitos (el jefe de sección, el gerente, el administrador delegado de un Consejo Directivo, etc.) y porque se esconde detrás de siglas nacionales y supranacionales impersonales (corporaciones multinacionales y financieras, las GAFAM, biotecnologías, tecnologías de la automatización así como el FMI, la OMC, etc.), con el resultado de que quien recibe el mando no logre prever las jugadas del detentor y sobretodo no sepa con quienes tomarla.

Esta incapacidad de alcanzarla evita la irrupción de conflictos y por eso aumenta en la parte subordinada la incertidumbre y la ansiedad. A la vez, los poderosos se comprometen a restaurar aquella confianza y seguridad que ellos mismos han roto a través un tercero que, en combinación con la autoridad de la ciencia y las instituciones políticas, como tal debe aparecer como un garante neutro. Y este tercero, como ya hemos visto, sigue siendo la Tecnología. Quienes producen y sobretodo gobiernan la Tecnología tienen un control sobre el acceso al mercado, la información, y sobre todo las fuentes de significados que marcan la calidad de las relaciones humanas de millones y miles de millones de personas.

Está claro que los detentores de la Tecnología hacen que los usuarios/clientes, nosotros mismos, sientan la necesidad de la renuncia, en parte o total, a nuestra autonomía e independencia a cambio de eficiencia, protección y seguridad (lo dicho *contra-don*). En esta condición «voluntariamente» elegida, hasta nos percibimos como libres, aunque obedeciendo. De hecho, en la época de neoliberalismo tecnocrático el poder se convierte en inmenso y críptico: no reprime la libertad, hace uso de esta.

Dijimos que para ser libres ya no necesitábamos reconocer ninguna autoridad o tradición, porque, por principio, todo el mundo tiene derecho a expresar sus ideas, sea las que seas, y hacer lo que quiera. De esta manera nos hemos convertido individuos cada vez más autónomos y «liberados» de todo lazo - la palabra autonomía proviene del griego y significa «darse la ley por sí solo» -, pero en el momento en que ha tenido lugar la liberación nos damos cuenta de la insuficiencia de una idea de autonomía como eliminación de todos los límites. Entonces libres, sí, pero siempre bajo el efecto de fuerte casualidad e indeter-

15. La Tecnología que planifica el aumento sin límites inviolables de su propio poder se diferencia esencialmente de todas las diversas formas de tecnología, como la economía, la política, la moral, el derecho, el arte en la medida en que están sujetas a límites que ellos mismos se dan y esta es la razón por la que se oponen a la Tecnología. También el capitalismo, como tecnología económico-política, establece límites inviolables: el hombre como individuo libre, la propiedad privada de bienes y medios de producción, el mercado como dimensión que hace posible el lucro y también el sistema de leyes que garantiza la perpetuación. de esos mismos límites (sobre estos temas, me refiero al texto seminal de Emanuele Severino (2012, Cap. 21).

minación, como sujetos individualistas nos encontramos cada vez más dependientes del destino y más siervos a la omnisciencia de la Tecnología y la seducción del poder.

¡Por tanto, tengamos cuidado! En nombre de la seguridad, que se ha convertido en el tema de los últimos años, la libertad comienza a ser denunciada como un problema, incluso la causa de un desorden cada vez menos tolerable. Así la sociedad - después de haber favorecido, alentado, animado, laudado al individuo como creador y emprendedor de sí mismo - se encuentra en la posición de tener que controlar el comportamiento del individuo singular ya que lo considera - sí - un factor de innovación y creatividad, pero al mismo tiempo como perturbador del orden social. Así pues, a la concesión de una mayor libertad se acompaña «naturalmente» el aumento de dispositivos de regulación para esta circulación, de manera que aumenta la exigencia de un control sistémico, y la sociedad ya incapaz de alimentar valores y sentido, no consigue hacerlo más que por un aumento de la oferta de seguridad a través de la Tecnología, ahora objeto devocional.

Es éste el mantra del solucionismo (*There is an app for that* es el estribillo, definido así por Evgenji Morozov, 2016) como promesa de que cualquier problema se resolverá mediante la Tecnología, pero sin cambiar nada más, por el mismo hecho de que la Tecnología tiene como único propósito modificarse y fortalecerse. La cantilena es: lo que es técnicamente posible es verdad. Aquí se halla el discreto encanto de la Tecnología. La prueba contundente está en el hecho de que las lógicas de la Tecnología penetran y formatean la psique para que, luego, extraiga de esta el tipo de conducta que le han imprimido para ser comercializado. A través de una extensa y compleja red de pequeñas reglas, complicadas, minuciosas y uniformes que se adentran en los recovecos más ocultos de la vida cotidiana, la Tecnología extrae valor a escondidas de los usuarios. Lo que da lugar a una nueva clase de *commodity*. La mercancía así extraída son nuestros deseos, aspiraciones y selecciones: es ésta la otra cara de la globalización neoliberal, que Shoshana Zuboff define como «capitalismo de la vigilancia».¹⁶

Se sigue que el enfrentamiento social e ideológico, donde nace el contradictorio de opiniones y disputas, disminuye como campo de entrenamiento útil para aventurarse en la búsqueda de acciones compartidas y formas de negociación. Tanto es así que las huellas de la confrontación política, las luchas de clase y la voluntad de reducir las desigualdades sociales ya no están en la agenda. Surge una miríada casi infinita de pequeñas refriegas y micro-conflictos de tipo «horizontal» que cruzan los distintos ámbitos de la vida (familia y escuela o grupo de pares, escuela y trabajo o parroquia, trabajo y vecindad o partido político, etc.) y cruzan al mismo individuo en su interioridad de forma transversal fragmentándolo y haciéndolo vulnerable para que el afrontamiento de un micro-conflicto vuelve ser la prueba de su integridad, por eso lo acepta como una «saludable» competición por apreciar como algo en que es normal sobresalir. Lo que importa parece ser la desesperada necesidad de «interrelacionar» para ganar cada vez emociones nuevas y sobre todo intensas que, no obstante, resultarán breves y frágiles. Como observa Richard Sennett (2006), buscar emociones, compartir la intimidad se revela el método preferido, quizás el único que nos queda, de «construcción comunitaria», un «Nosotros» bajo el cual hay, sin embargo, un deseo de autodefensa y protección donde prevalece la dimensión emocional narcisista hecha por inquietudes, ansiedades y miedos, esta vez, comunes.

16. La «vigilancia» no es más que una rama periférica de un poder centralizado que, sin esa difusión, no podría ejercerse con la misma eficacia.

6. Poder y conflicto en la situación pandémica: el retorno de la necesidad de autoridad y responsabilidad

Todos los indicadores dicen que con la pandemia nos encontramos en un gran experimento masivo en el que está cambiando la cultura y la sociedad. Se está produciendo un ajuste: nos estamos saliendo de los confines de la sociedad líquida globalizada pero aún no sabemos cuál será la configuración de la sociedad futura. Estamos en un «interregno»¹⁷ en el que hay una remodelación de las relaciones de poder dentro de la sociedad y dentro y fuera de los países, al mismo tiempo que se está introduciendo un fuerte restrinimiento en el plan regulatorio, detallado, previsor y suave, con el consiguiente impacto en la dinámica conectada a los conflictos.

Sin embargo, no está del todo claro si realmente estamos renunciando a lo común y lo público o si, por el contrario, estamos extendiendo lo privado más allá de todos los límites, hasta la disolución de todo el espacio público. Es posible que como los grandes procesos de cambio siempre tienden a generar problemas sociales y turbulencias políticas, así mismo, en esa angustia de una «nueva» normalidad suscitada por la pandemia, se podría esconder, distorsionada y casi irreconocible, la huella del deseo de pertenecer a algo que valga realmente la pena, un retorno a la necesidad de autoridad.

En este tenor, se esbozan unas conclusiones.

Entrevemos una gama móvil de nuevas sensibilidades y embriones de nuevos valores que parecen estar siendo reemplazados o integrados al conocido *Decálogo de los mandamientos*: no desperdiciar recursos (medio ambiente, potencialidades humanas), cuidar los niños y ancianos, reconocer la dignidad de la vida y la muerte, pagar todos los impuestos de manera justa, no abusar del cuerpo (evitando el estrés, drogas, fumo, alcohol), no perderse en el mundo virtual (integrar el digital con lo analógico, la realidad con el virtual), respetar a la diversidad, los dioses de los demás y los animales, no deformar la belleza (arte, naturaleza, planeta). Una postura que, sacada de la oscura sombra que la rodea, expresa el deseo de mejorar, hacer lo «correcto», sentir que algo nos une y que juntos podemos volver a lo «correcto». Por lo tanto, existe *in nuce* una aspiración a los muchos «bienes comunes» que cuentan en la calidad de vida, como el bienestar, la investigación científica, el medio ambiente, la salud, la movilidad, la educación. Incluso la adhesión masiva al Certificado COVID señala, al final, un nuevo «deseo de bien común».

Es posible que el llamado «retorno a la normalidad» tras la (esperada) derrota de la pandemia abra una nueva etapa cultural bajo la bandera de la búsqueda de una nueva legitimidad. A través de SARS-CoV-2 nos hemos dado cuenta de que la UE se ha convertido en una única sociedad de gran riesgo donde ningún país puede hacerlo solo. Un cambio importante inducido ha sido el fortalecimiento de su papel: de la simple tarea de «regulación social» hemos pasado a la presencia de Europa «en lo social», pasando por la suspensión del *SGP-Stability Growth Pact* y gasto público financiado por la deuda común, en particular, a través del programa *Sure* en la primavera de 2020 se introdujo la cofinanciación de los fondos complementarios nacionales para mitigar los riesgos de desempleo en una situación de emergencia. Luego vino el *Next Generation EU Fund*, que posee una línea que tiene por objetivo apoyar la modernización de las infraestructuras sociales de los países miembros, como la salud, la educación y la formación, los servicios sociales. En esencia, en su

17. La categoría de modernidad líquida es ahora demasiado vaga y anticuada. Ya no basta con interpretar la época que se abrió con fuerza con la pandemia, estamos suspendidos en lo que Bordonni (2017), siguiendo a Gramsci, define como el «interregno»: lo viejo muere, pero lo nuevo aún no ha brotado.

carácter dramático, la pandemia ha creado las condiciones favorables para que los poderosos adviertan que todo el poder económico y tecnológico de Occidente, pero no solo, se juega que sea en vano si no asumen la tarea de activar una nueva legitimidad que podría socavar el neoliberalismo tecnocrático en algunos de sus grandes pilares (pensamos también en el avance del Estado soberano en lugar del soberanismo) y hacerlo evolucionar hacia un modelo de liberalismo social basado en un doble equilibrio: entre la esfera del mercado y la esfera del bienestar, por un lado, y entre el nivel nacional y supranacional, por otro, por consiguiente, más atentos a las instancias de la población y más respetuoso del pluralismo democrático.

Obviamente, para incidir en los grandes temas - tomando el cambio climático como un caso emblemático - lo que debe cambiar son los poderes que están en la cima, en manos de las corporaciones, mientras que los individuos son el último eslabón de estas interdependencias a escala global. No obstante, éste, al desvelar que el poder requiere una instancia exterior que le sirva como fuente de legitimidad, de autoridad, se pone en juego el papel del sujeto y su capacidad de «mover» las cosas como primero paso en vista de un posible cambio («poder en movimiento», según lo llama López Martínez, 2007). Las prácticas individuales, p. ej. «Ya no voy a tomar el avión», de nada servirán sin que otros más hagan lo contrario o como mucho serán un simple greenwashing, aunque en determinadas condiciones pueden ser la llama que encienda la acción de los demás. De hecho, el individuo «liberado» sigue viviendo en un contexto poblado, por lo que su micro-práctica puede ser un ejemplo positivo para otros más en vista de comportamientos del mismo signo aunque sean movidos por objetivos diferentes y parciales (no todos tomamos el avión, empero, para reducir la huella ecológica, hay quienes deciden tomar una ducha más corta o comer menos carne, otros reducir el tiempo o el grado de calefacción doméstica, usar menos automóviles o correos electrónicos, etc.). Luego, estas micro-prácticas cotidianas ya no son movidas por individuos individuales sino *entre* individuos agregados a raíz de intereses diferentes pero convergentes. A partir de estas *prácticas agregadas de micro-poder* ejercidas desde abajo en micro-contextos, surgen *efectos agregados* en los que cada uno es responsable de los efectos de su propia acción sobre los demás y vuelve ser catalizador para que la acción colectiva se haga presente. Y como la comunicación es social, la acción agregada encuentra su eco en aquellas entidades intermedias formales y no formales como los círculos relacionales, medios de comunicación, sindicatos, organizaciones voluntarias, asociaciones sin fines de lucro o universidades. En particular, las universidades a través de la didáctica y la educación, y los sindicatos y asociaciones a través del trabajo social en el territorio, dan a conocer cómo la acción individual, en determinadas condiciones, es capaz de generar efectos colectivos. Se forman movimientos sociales, la acción individual, las prácticas agregadas y la acción institucional convergen en ellos.

Las estrategias y las campañas conjuntas apuntan presionar los responsables institucionales, económicos y políticos. Todo esto significa que no hay solo dos niveles alternativos de intervención, desde abajo o desde arriba, es decir, acción individual o acción política, sino también un tercer nivel, intermedio, y que, en conjunto, pero comenzando desde abajo, pueden afectar a los grandes poderes. Y cuanto más el concurso de los tres niveles de acción logra actuar en múltiples esferas de poder (conocimiento, producción, consumo, salud, finanzas, desarrollo tecnológico, derechos humanos, ...) más se fragmenta el poder estructurado, dislocándose en varios y diferentes micro-conflictos. No hace falta decir que esta acción estratégica requiere un cambio en la visión de los políticos y en el

imaginario colectivo. Obviamente, centrarse en reducir las emisiones, pero no en las personas, fomentaría cambios peligrosos hacia el fundamentalismo y el extremismo. Desde la familia o el consejo escolar pasando por los órganos de una empresa, hasta nuestro rol de votantes, cada uno de nosotros puede y debe identificar todas las ocasiones en las que puede influir. Y practicarlas.¹⁸

Es el caso de *FFF-Friday For Future* que, a partir de la iniciativa de una sola persona, Greta Thunberg, se ha convertido rápidamente en un proceso organizativo que interactúa con otras organizaciones e instituciones como fuerza de presión. Si no hubiera habido esta protesta por parte de un individuo, si los que manejan el poder no se hubieran sentido obstaculizados y amenazados en su legitimidad, el poder habría seguido sirviendo a sus propios intereses acumulándose y centralizándose. De lo contrario, el *green deal* europeo¹⁹ no hubiera sido posible.

Es cierto que la protesta de Greta ha logrado ganar el consenso necesario aprovechando el cambio actual en la naturaleza de los conflictos y movimientos sociales a su favor. De hecho, mientras en la sociedad industrial ya obsoleta el conflicto estaba inscrito, como conflicto potencial, en las relaciones de producción y se manifestaba como un conflicto de clase entre dos clases opuestas, en las sociedades posmodernas el objeto del conflicto se origina en la solicitud de autonomía, participación en la toma de decisiones y con fines de producción social. Es decir, las aspiraciones de cambio y los conflictos se alertan sobre contenidos morales y culturales. Aunque pueden estar limitados de vez en cuando a temas específicos, si son culturales, los conflictos adquieren un significado global, no limitado a un subsistema social específico (lo económico o político) o a esferas de poder singulares, sino extendido a toda la sociedad, debido al hecho de que está en juego el control de las *orientaciones fundamentales de la sociedad*, los códigos simbólicos y las formas de representación de la sociedad ante sí misma. Códigos intangibles que, por eso mismo, para seguir conservándose, requieren no tanto la fuerza directa o la aplicación de la ley como de una adhesión fiduciaria que los legitime.

En definitiva, la acción de los movimientos sociales es de clase no violenta, de una no-violencia extremadamente activa: no se trata de no actuar, ni del no hacer. La no-violencia es hacer algo más con respecto a las órdenes, una forma activa de no participar en lo que otros quieren. Los movimientos sociales así movilizados generan formas de solidaridad que desconocen las distinciones y localizaciones políticas e ideológicas, muchas veces más allá del ámbito nacional.

En cuanto a la esfera de poder de la Tecnología, es un poder diseñado, perfeccionado y refinado a lo largo del tiempo de una manera no muy diferente a la de la causa que está

18. Estas consideraciones sumaras son el precipitado de las fértiles ideas expuestas en Figueres y Rivett-Carnac (2020).

19. El VI Informe del IPCC-*Intergovernment Panel on Climate Change* - el estudio elaborado por un grupo de expertos de la ONU y aprobado por 195 gobiernos de todo el mundo - indica que un deterioro muy grave es inevitable «a menos que se produzca en las próximas décadas reducciones profundas en dióxido de carbono y otras emisiones de gases de «efecto invernadero»». Cabe destacar en cuanto a la campaña de vacunación, a pesar de los retrasos iniciales, que la acción de la Unión Europea está resultando convincente, al menos en lo que respecta a la seriedad de los objetivos marcados y una hoja de ruta concreta. El paquete *Fit for 55*, presentado en julio de 2021, prevé la reducción de las emisiones netas de CO₂ de al menos un 55% para 2030 en comparación con los niveles de 1990, con el fin de alcanzar la «neutralidad de carbono» en 2050. Entre otras cosas, el plan incluye un gigantesco trabajo de reforestación (tres mil millones de árboles plantados en los próximos diez años) y la prohibición de la venta de automóviles de gasolina y diésel a partir de 2035. Por supuesto, Europa también es responsable de mover a China e India a hacer su parte, una tarea emprendida por el G20 en Roma (30 y 31 de octubre de 2021) y la COP26 (Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, Glasgow, 9-20 de noviembre de 2021).

detrás del cambio climático, por lo que los tres niveles de intervención mencionados anteriormente son viables. No aplicando exactamente la misma receta, ya que cada relación de poder tiene sus propias características, sino aplicando la misma lógica. Interviniendo en el nivel de conocimiento: difundiendo prácticas de alfabetización técnico-humanística en escuelas y universidades (qué es el algoritmo, cómo se forma la «infosfera», cómo la tecnología excita y modela mecanismos neurobiológicos específicos, ...). E interviniendo en el nivel de la innovación tecnológica: reconstruyendo una arquitectura diferente de las plataformas de Internet, transformándolas en sistemas descentralizados y fragmentados, y al mismo tiempo involucrando a las instituciones de Europa y las élites intelectuales. En la UE se están llevando a cabo debates, pero se refieren fundamentalmente a cuestiones legales relacionadas con la protección de los derechos de autor y la privacidad, como el GDPR - *General Data Protection Regulation* (el reglamento europeo que rige la forma en que las empresas y otras organizaciones procesan los datos personales). Este es un buen ejemplo de lo que significa el empoderamiento en Internet: transformarlo en un «bien común», un *common*, algo no solo compartido por todos, sino también público.²⁰

La clave ética y cultural de este complejo fresco se encuentra en dicho mecanismo de cambio que va bajo el nombre de empoderamiento. Del significado dado por Torres (2006, p. 275): «empoderamiento supone la ampliación de las posibilidades de elegir, y la capacitación de los sujetos involucrados para actuar de forma tal que se conviertan en agentes productores de sus propios significados, articulados generalmente en un proyecto de transformación social emancipadora», vemos que el éxito esperado de cambio se coloca en un «correcto» equilibrio entre la exigencia de desarrollar sensibilidades, habilidades y competencias altamente personalizadas - las conocidas capacitaciones - junto con lo que es común. Por consiguiente, en engranar una nueva forma de subjetividad mucho más compleja que la «vieja» individualización (a saber, volver algo de inédito), apoyada por formas organizativas e institucionales diferentes a las inscritas en el modelo individualista exasperado. Es un desafío muy difícil, pero se puede perseguir si intervenimos con acciones responsables y astutas en múltiples campos o esferas de poder con la conciencia de que el renacimiento que debemos imaginar no puede basarse en remendar y reparar lo que se ha roto, sino en la regeneración del individuo y la sociedad reenfocando el crecimiento de la vida social en torno al individuo, su responsabilidad, su capacidad moral y su fuerza testimonial. Lo que significa entrenarse para la libertad.

20. Para la acción contrastante el poder de la Tecnología nos inspiramos en el volumen de Lowink (2019). Ésta, y las demás intervenciones aquí esbozadas, se conciben en una condición asimétrica pero en sociedades libres. Más complejo y digno de un mayor estudio es el caso de la movilización en condiciones de dominio en sociedades en régimen de no libertad, para lo que se hace referencia a Telleschi (2012).

7. Referencias bibliográficas

- Abellán, Joaquín (2006) Poder/Dominación (Macht, Herrschaft), en Weber, Max, *Conceptos sociológicos fundamentales*, Cap. 16, Madrid, Alianza Editorial.
- Arendt, Hanna (1996) *¿Que es la autoridad?* En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península (or. 1954).
- Beck, Ulrich (1998) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós.
- Beck, Ulrich (2007) Beyond class and nation: reframing social inequalities in a globalizing world, *The British Journal of Sociology*, vol. 58(4), pp. 679-705.
- Benveniste, Emile (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit.
- Blalock, H.M. (1989) *Power and Conflict: Toward a General Theory*, Newbury Park, Sage Publications.
- Bordoni, Carlo (2017) *Fine del mondo liquido. Superare la modernità e vivere nell'interregno*, Milano, Il Saggiatore.
- Bourdieu, Pierre (1994) *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Editions du Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1998) *La domination masculine*, Paris, Editions du Seuil.
- Castells, Manuel (1997) *La Era de la Información. Economía, Sociedad y Cultura*. 3 vols, Barcelona, Alianza Editorial.
- Castilla Vallejo, José Luis (1999) *Análisis del poder en Michel Foucault*, Santa Cruz de Tenerife, Universidad de La Laguna.
- De Masi, Domenico (2018) *Il Lavoro nel XXI secolo*, Torino, Einaudi.
- Douglas, Mary (1996) *El pensamiento de las instituciones*, Madrid, Alianza Editorial.
- Draghi, Mario (2012) Interview to the President of European Central Bank, conducted by Thomson, Robert y Karnitschnig, Matt y Blackstone, Brian, *Wall Street Journal*, 24 of February.
- Elias, Norbert (1991) *La société des individus*, Paris, Fayard.
- Esquivel Guerrero, José Antonio, Jiménez Bautista, Francisco y Esquivel-Sánchez, José Antonio (2009) La relación entre conflictos y poder, *Revista de Paz y Conflictos*, 2, pp. 6-22.
- Ferrarotti, Franco (2004) *Il Potere*, Roma, Newton & Compton.
- Figueres, Christiana y Rivett-Carnac, Tom (2020) *The Future We Choose: Surviving the Climate Crisis. The Stubborn Optimist's Guide to the Climate Crisis*, Penguin Random House.
- Floridi, Luciano (2020) *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano, Cortina.
- Foucault, Michel (1979) *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Editorial Siglo XXI (trad. Aurelio Garzón del Camino) (or. 1975).
- Foucault Michel (1994) *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (entretien avec H. Becker, R. Fottet-Betancourt, A. Gomez-Müller, en *Dits et écrits. 1954-1988. IV, 1980-1988*, Paris, Gallimard, pp. 708-729 (or. 1984).
- Foucault, Michel (1988) El sujeto y el poder, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50(3), pp. 3-20
- Foucault, Michel (2008) Verdad, individuo y poder, en *Tecnologías del yo y otros textos afines* (introducción de Miguel Morey), Barcelona, Paidós (or. 1988)
- Foucault, Michel (2001a) Encierro, psiquiatría, prisión. Diálogo entre David Cooper, Marie-Odile Faye, Jean Pierre Faye, Michel Foucault y Marine Zecca, en *Un dialogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 102-138.
- Foucault, Michel (2001b) Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 139-156.

- Foucault, Michel (2005) *Clase del 8 de Febrero de 1978*, en *Seguridad, Territorio, Población. Curso al Collège de Francia (1977-78)*, Madrid, Akal.
- Freud, Sigmund (1979) El malestar en la cultura, en *Obras completas*, vol. XXI (1927-31), Buenos Aires, Amorrortu (or. 1930).
- Freud, Sigmund (1979) Psicología de masas y análisis del yo, en *Obras completas*, vol. XVIII (1920-1922), Buenos Aires, Amorrortu (or. 1921).
- Giaccardi, Chiara & Magatti, Mauro (2020) *Nella fine è l'inizio. In che mondo vivremo*, Bologna, Il Mulino.
- Gil, José (1980) Potere, en *Enciclopedia Einaudi*, vol 10, Torino, Einaudi.
- Han, Byung-Chul (2014) *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen*, Frankfurt am Main, S. Fisher Verlag.
- Iacono, Alfonso M. (2000) *Autonomia, potere, minorità*, Milano, Feltrinelli.
- López Martínez, Mario (2007) El poder de la noviolencia, en Cante, Freddy [eds.] *Poder social. Algunas posibilidades en Colombia*, Bogotá, Universidad del Rosario, pp. 172-209.
- Lovink, Geert (2019) *Tristes por diseño. Las redes sociales como ideología*, Bilbao, Consoni.
- Lukes, Steven (1974) *Power: A Radical View*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Morozov, Evgenji (2016) *La locura del solucionismo tecnológico*, Buenos Aires, Katz Ed. (or. 2013).
- Nadel, S. F. (1956) The concept of social elites, *Int. Social Science Bulletin*, VIII.
- O'Connor, James (1981) *La crisis fiscal del Estado*, Barcelona, Península (or. 1973).
- Pastor Martín, Juan y Ovejero Bernal, Anastasio (2007) *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*, Oviedo, Universidad de Oviedo.
- Reich, Wilhelm (1973) *La psicología de masas del fascismo*, México D.F. (or. 1933) (versión al español de Raimundo Martínez Ruiz).
- Sennett, Richard (2006) *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama (or. 1998).
- Severino, Emanuele (2012) *Capitalismo senza futuro*, Milano, Rizzoli.
- Simmel, Georg (2017) *Sobre la diferenciación social: Investigaciones sociológicas y psicológicas*, Barcelona, Gedisa, (or. 1890).
- Simmel, Georg (2000) *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Altamira (or. 1918).
- Simmel, Georg (2010) Ethik und die Probleme der modernen Kultur, nachschrift von Kurt Gassen, en *Georg Simmel, Kolleghefte und Mitschriften*, Gesamtausgabe, vol. 21, Suhrkamp, Berlin, pp. 805-846.
- Telleschi, Tiziano (2007) *Los efectos culturales de las nuevas tecnologías electrónicas (NTIC) en la era de la globalización. Problemas abiertos, correctivos y frenos*, en Telleschi, Tiziano y Sandoval Forero, Eduardo A. [coords.]. *Espacio y tiempo. Una visión de la transparencia en la información*, México, Università di Pisa/Dipartimento di Scienze Sociali-CEAI-PES, pp.61-106.
- Telleschi, Tiziano (2011) Lo «valioso»: apuntes para un modelo de integración en valores, en Muñoz, Francisco A., Bolaños Carmona, Jorge [eds.] *Los Habitus de la Paz. Teorías y prácticas de la Paz Imperfecta*, Granada, Colección Eirene, pp.123-146
- Telleschi, Tiziano (2012) Desigualdad, Minorías y Democracia radical, *Ra Ximhai*, VIII, 2.
- Telleschi, Tiziano (2018) A personal note. Conflict and Peace: Misconceptions and the Third way, en *From Conflict to Peace. On the way with Georg Simmel*, *Scienza e Pace/ Science and Peace*, IX, 1 (monographic number).

- Torres, Cristóbal (2006) Empoderamiento, en Giner, Salvador y Lamo de Espinosa, Emilio y Torres, Cristóbal [eds.] *Diccionario de Sociología*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 275-276.
- Weber, Max (1969) *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva. I-II*, México, F.C.E. (or. 1922).
- Zuboff, Soshana (2020) *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*, Barcelona, Paidós.

Proceso Editorial • Editorial Process Info

Recibido: 02/07/2021 Aceptado: 01/12/2021

Cómo citar este artículo • How to cite this paper

Telleschi, Tiziano (2021) ¿Cómo el poder y el conflicto cambian en la sociedad cambiante? ¿Qué clase de individuo están produciendo?, *Revista de Cultura de Paz*, Vol. 5, pp. 35-62.

Sobre el autor • About the Author

Tiziano Telleschi, Ex Profesor-Investigador en Sociología y Antropología en la Universidad de Pisa, Italia. Co-fundador del CISP-Centro Interdisciplinare Scienze per la Pace en la misma Universidad; Profesor contratado (Sociología de los conflictos, Antropología cultural, Sociología y Religión) en la Universidad de Pisa, Jaume I en Castellón, European School of Economics en Lucca. Sus líneas de investigación: fenómenos cohesivos y desociativos de la sociedad (conflictos, guerra, poder y democracia participativa/deliberativa/radical, intercultural y multiculturalismo, educación en valores, mediador escolar, efectos sociales de los media electrónicos). Miembro de Consejos Editoriales y/o Científicos de varias Revistas internacionales, Advisor en Congresos, Guest editor de 'Scienza e Pace/Science and Peace' 2018/1 «From conflict to Peace, a walk with Georg Simmel». Además, de artículos es autor de los siguientes libros: *Gli immigrati extra-comunitari in un Distretto Industriale. Studio di comunità* (2000); *Per una cultura del conflitto e della convivenza* (2004); *Educazione permanente alla Pace. Democrazia e local governance* (2004); *Espacio y Tiempo en la Globalización* (co-coord) (2007); *Presente e futuro delle migrazioni internazionali* (2011); *L'officina della Pace. Potere, conflitto e cooperazione* (2011).