

EL CONCEPTO DE «PODER» EN LA TEORÍA POLÍTICA CONTRAHEGEMÓNICA DE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS: UNA APROXIMACIÓN ANALÍTICO-CRÍTICA

Antoni Jesús Aguiló Bonet

Universitat de les Illes Balears

Resumen.- El objetivo principal de este artículo es el de llevar a cabo una reconstrucción analítica del concepto de «poder» presente en la teoría política contrahegemónica de Boaventura de Sousa Santos. Santos construye una teoría política de carácter crítico-emancipatorio que propone una ampliación de los límites y el alcance de la noción de «poder», poniendo en cuestión la naturaleza del poder político público tradicionalmente privilegiado por la teoría política dominante. Este enfoque le permite realizar una radiografía que descubre los múltiples poderes políticos en circulación y muestra las opresiones estructurales entrelazadas que se producen en las actuales sociedades capitalistas.

Palabras clave.- *Boaventura de Sousa Santos, poder, teoría política hegemónica, teoría política contrahegemónica, liberalismo político clásico, Foucault*

Abstract.- The main aim of this paper is to carry out an analytical reconstruction of the concept of «power» present in counter-hegemonic political theory of Boaventura de Sousa Santos. Santos builds a critical-emancipatory political theory that proposes a widening of limits and scope of the concept of «power» by questioning the nature of public political power traditionally favoured by the dominant political theory. This approach allows him to reveal the many political powers in circulation and shows the interlocking structural oppressions that occur in current capitalist societies.

Keywords.- *Boaventura de Sousa Santos, power, hegemonic political theory, counter-hegemonic political theory, classical political liberalism, Foucault*

Introducción

El ejercicio del poder, en cualquiera de sus formas y manifestaciones, es un fenómeno prácticamente universal que puede detectarse en las relaciones sociales vigentes en las sociedades de todos los tiempos. Una de las interpretaciones más actuales del poder y su mecánica de funcionamiento en las sociedades contemporáneas puede encontrarse en los enfoques teóricos de Boaventura de Sousa Santos. Desde hace algunas décadas, el profesor y sociólogo portugués viene estableciendo en sus trabajos las bases para la construcción de una nueva teoría política capaz de fundar, en la época de la globalización neoliberal y su resaca social y económica mundial, un nuevo contrato social global más solidario e incluyente que el hoy en crisis contrato social de la modernidad occidental.

La teoría política desarrollada por Boaventura de Sousa Santos constituye una opción teórico-práctica *contrahegemónica* por dos motivos fundamentales. El primero, porque parte del análisis crítico de la realidad mundial contestando el liderazgo de la teoría política liberal dominante; el segundo, porque plantea caminos alternativos para la transformación personal y social desde posiciones que se inscriben en el horizonte de acción política y social de inspiración socialista, que tiene como centro de gravedad la búsqueda de los valores de justicia, igualdad y solidaridad, que él complementa con el de la diversidad. Su objetivo principal es el de crear un «nuevo sentido común político» (Santos, 1998: 340; 2003: 127) basado en la potenciación de la dimensión participativa de la política y en la repolitización global de la vida social, en contra de las dinámicas despolitizadoras estimuladas por la teoría política hegemónica.

De la teoría política contrahegemónica de Boaventura de Sousa Santos se puede afirmar, en general, que es portadora de una constitución «genética» que puede calificarse de crítica, emancipadora y utópica. Es *crítica*, en primer lugar, porque huye de las posturas pasivas y conformistas que asumen —e incluso celebran— la realidad dada y sospecha de aquellas actitudes dominadas por el fatalismo histórico, la creencia conservadora y resignada según la cual las cosas son como son y no se pueden cambiar. En lugar de ello, la teoría política crítica de Santos adopta una posición de denuncia al examinar las condiciones de vida y poner en evidencia las numerosas relaciones de poder incrustadas en la corteza de las sociedades capitalistas contemporáneas, busca alternativas viables de pensamiento y acción y contribuye a la formación de sujetos políticos rebeldes, solidarios y participativos que exigen transformaciones sociales estructurales en sentido progresista.

Es *emancipadora*, en segundo lugar, porque está radicalmente comprometida con los diferentes proyectos de lucha contrahegemónicos abanderados por los distintos movimientos sociales y políticos que alrededor del mundo impulsan la puesta en marcha de múltiples procesos de liberación de los grupos subordinados. La finalidad principal de estos procesos es la de combatir y erradicar el agravamiento de las injusticias económicas, políticas y sociales existentes, fomentando el mejoramiento global de la condición humana, y no sólo el de una minoría social privilegiada y el de un reducido grupo de países. De hecho, una de las principales aspiraciones que contiene su teoría política contrahegemónica es la de rescatar las voces silenciadas que resisten o, en palabras del sociólogo, «dar voz a los que no la tienen y aclarar teóricamente muchas de las causas del sufrimiento humano en este mundo globalizado e injusto en el que vivimos» (Santos *apud* Chavarría, 2004: 100).

La teoría política crítico-emancipatoria de Boaventura de Sousa Santos puede ser considerada, en tercer lugar, una teoría política que desempeña una función *utópica*, porque restituye el valor de conceptos tan denostados por el realismo político como «esperanza», «imaginación utópica», «cambio» o «futuro abierto», entre otros, y está fundada en anhelos de un cambio de rumbo que contienen una doble dimensión: la *crítico-descriptiva*, al desafiar el orden de cosas existente y la *propositivo-transgresora*, que se concreta en planteamiento de alternativas creíbles que funcionan como horizonte movilizador de la acción colectiva e individual. Para el filósofo alemán Ernst Bloch, el teórico contemporáneo más importante de la esperanza, el fenómeno utópico es un rasgo constitutivo del pensamiento humano que remite, en todo tiempo y condición, a la construcción de otro mundo posible más justo y decente. En el pensamiento filosófico de Bloch, la utopía, en su significado positivo, está relacionada con categorías como «lo nuevo», lo que «todavía no» es, «sueño diurno» y «conciencia anticipadora», entre otras, que adquieren un papel relevante en la sociología crítica de Boaventura de Sousa Santos. Tal y como la define formalmente, por «utopía», el pensador portugués entiende: «La exploración, a través de la imaginación, de nuevas posibilidades humanas y nuevas formas de voluntad, y la oposición de la imaginación a la necesidad de lo que existe, sólo porque existe, en nombre de algo radicalmente mejor por lo que vale la pena luchar y al que la humanidad tiene derecho» (Santos, 2003: 378). Ahora bien, en rigor terminológico, a su particular forma de entender la utopía, Santos (1995: 479; 2003: 379) la llama *heterotopía*, noción acuñada originalmente por el filósofo francés Michel Foucault. Con este concepto, que etimológicamente significa «otro lugar», Santos se refiere a la descentralización, dentro de un mismo lugar, de los proyectos y las prácticas emancipadoras. La originalidad del concepto está en el rechazo de la idea de un lugar único considerado la sede por excelencia de la emancipación social, sino que pone el acento en una concepción múltiple y plural de la utopía. Según esta visión, en el presente existen experiencias concretas —algunas plenamente disponibles, otras tan sólo en estado latente— que tienen posibilidades reales de desarrollarse en la dirección de una sociedad mejor. Pero estas experiencias se encuentran socialmente descentradas, localizadas en el centro, aunque también en los márgenes de la sociedad. Conviene matizar, a fin de evitar errores de interpretación, que la teoría política contrahegemónica de Santos no defiende, en el lenguaje de Bloch (1977: 134, 147), una «utopía abstracta», la que está cargada de tintes idealistas y se entrega a una ensoñación atemporal e ilusoria situada más allá del devenir histórico. Por el contrario, de Sousa Santos aboga por lo que Bloch (1977: 135, 147) llama *utopía concreta*, la que no se refiere a un sueño imposible ni irrealizable, sino que está relacionada con lo probable o, mejor dicho, con la búsqueda de «lo real-posible» (Bloch, 1977: 135). La utopía concreta de Santos

se refiere, pues, a direcciones, caminos y tendencias alternativas que son empíricamente realizables, pero que todavía están madurando, de modo que remiten a un futuro abierto por el que vale la pena luchar.

Los ejes sobre los que se articula la teoría política contrahegemónica de Boaventura de Sousa Santos pueden dividirse, a mi entender, en cinco, pudiéndolos resumir del siguiente modo. El primero es la elaboración de un marco analítico amplio que examina de manera crítica las diferentes y entrecruzadas relaciones de poder que se dan en las sociedades del centro, la periferia y la semiperiferia del sistema mundial capitalista. El segundo es la propuesta de reconfigurar la capacidad reguladora del Estado en el contexto de la globalización neoliberal. Esta idea implica el restablecimiento del debilitado poder regulador del Estado en materia económica y social mediante diferentes líneas de acción, como la recuperación de la función redistributiva de la riqueza y los recursos públicos, así como la transformación teórico-práctica del Estado en un «novísimo movimiento social» (Santos, 2005: 330), planteamiento según el cual el Estado es concebido como una organización política híbrida formada por un conjunto heterogéneo de flujos, redes, movimientos y organizaciones en el que interaccionan actores e intereses estatales y no estatales, tanto a escala local como global, de los que el Estado es el elemento coordinador. El tercer eje temático es el desarrollo de una concepción sustantiva y contrahegemónica de la democracia (cf. Aguiló, 2008, 2009a). Ésta adquiere la forma de una democracia radical o de alta intensidad como complemento enriquecedor —y democratizador— de la democracia representativa liberal, por la que toma opción la teoría política hegemónica. El objetivo principal de la democracia radical planteada por Santos es el de convertir las relaciones de poder en relaciones de autoridad compartida. El cuarto eje de análisis apunta hacia la crítica de las concepciones etnocéntricas de los derechos humanos y su reconstrucción en un proyecto intercultural y cosmopolita subalterno a través del diálogo horizontal de culturas. En quinto y último lugar, la transformación de la universidad en una institución académica y social de carácter intercultural e incluyente, regida por el conocimiento como factor de emancipación y promotora activa de la democracia epistémica y la justicia cognitiva (cf. Aguiló, 2009b). Todos estos ejes de la teoría política de Santos desembocan, a su vez, en un objetivo común: la reinención en el siglo XXI del dañado valor de la emancipación social.

Teniendo en cuenta las restricciones espaciales con las que cuenta este trabajo, me ocuparé solamente de la cuestión del poder y sus modos de producción social, emplazando a las personas interesadas a encontrarse con trabajos posteriores cuyos temas y contenidos abordarán el resto de ejes temáticos mencionados y que serán, de hecho, un complemento enriquecedor de este artículo.

Para elaborar su análisis del poder, Boaventura de Sousa Santos entra en diálogo y discusión con dos grandes concepciones sobre el poder y la política provenientes de orientaciones epistémicas e ideológicas diferentes: la teoría política liberal clásica y el pensamiento político de Foucault. A continuación, reconstruiré brevemente el perfil teórico básico de cada uno de estos dos cuerpos de ideas centrando la atención en el tema del poder. Ello servirá para observar después su tratamiento e influencia en la teoría política crítica del sociólogo portugués.

La teoría liberal del poder político

El liberalismo¹ fue uno de los hijos más deseados del proyecto sociocultural de la modernidad occidental, convirtiéndose en la teoría política y social hegemónica de los tiempos modernos.

¹ El término «liberalismo», extrapolado a los siglos XVII y XVIII, es en realidad un anacronismo conceptual. Según el *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española (1726), el adjetivo «liberal» existía ya en la literatura española en el año 1280 con el significado de actitud abierta, generosa, pródiga y tolerante. Sin embargo, la palabra «liberalismo», procedente del adjetivo «liberal», adquiere definitivamente su sentido político durante la celebración de las Cortes de Cádiz que aprobaron la Constitución de 1812, extendiéndose después a Francia, Inglaterra y otros países europeos. En el contexto histórico y político de las Cortes de Cádiz, «liberal» se refería al partido político que defendía las libertades constitucionales individuales del moderno Estado de derecho frente a los diputados partidarios del absolutismo monárquico.

Por liberalismo entiendo, de manera general, una tradición occidental de pensamiento político, social y económico que emerge y cobra especial fuerza durante los siglos XVII y XVIII y se caracteriza, básicamente, por enfatizar la defensa a ultranza del establecimiento y consolidación de valor de la libertad individual.

No obstante, más que de liberalismo, como si fuera un fenómeno único y homogéneo, hay que hablar, en rigor histórico y analítico, de liberalismos, en referencia a la amplitud de versiones de esta corriente de pensamiento. Es posible identificar, a grandes rasgos, cinco grandes orientaciones de esta tradición filosófica moderna. La primera es el liberalismo clásico, que sigue fundamentalmente los postulados de Thomas Hobbes, John Locke y Adam Smith. Esta orientación ha sido recuperada, con importantes novedades, en las últimas décadas del siglo XX como marco teórico para la legitimación ideológica de la segunda de las variantes teóricas de esta filosofía política, el neoliberalismo contemporáneo de Friedrich Hayek y Milton Friedman. La tercera corriente es el liberalismo social de John Rawls, Richard Rorty y Ronald Dworkin, entre otros exponentes. Esta versión toma aspectos de la concepción liberal clásica, pero los atenúa introduciendo elementos de carácter social, tales como la igualdad de oportunidades, la cooperación mutua y la participación. La cuarta versión de la filosofía política liberal la constituye el llamado liberalismo libertario, ultraliberalismo o «libertarianismo»² defendido por ideólogos como Robert Nozick, Ayn Rand y Murray Rothbard. Es una vertiente extrema que preconiza el individualismo exacerbado, promueve el fundamentalismo de mercado —la fe ciega en el libre mercado como solución a los problemas de la sociedad—, enaltece la acumulación infinita de propiedad privada individual y predica la doctrina del Estado mínimo. En quinto lugar, el comunitarismo liberal, sostenido por teóricos como Charles Taylor, Michael Sandel y Michael Walzer, entre otros autores. Esta tendencia se propone revisar desde una perspectiva comunitaria algunas de las principales ideas del liberalismo, sobre todo el individualismo y la justicia distributiva. Una de las versiones más actuales y discutidas del liberalismo comunitarista es el liberalismo multiculturalista del filósofo canadiense Will Kymlicka, preocupado por revisar el proyecto político liberal y aportar vías de análisis a partir de la cuestión de la diversidad y la convivencia pacífica de culturas en el marco de las sociedades pluralistas contemporáneas.

A pesar de esta multiplicidad de orientaciones teóricas, me centraré únicamente en el análisis del liberalismo clásico en cuanto teoría política de la libertad y los límites del poder político del Estado, dejando para otra ocasión el examen del ideario económico liberal. Por *liberalismo clásico* entiendo un conjunto amplio de doctrinas políticas y económicas formuladas durante los siglos XVII y XVIII cuyo principio normativo fundamental consiste en la máxima expansión de la libertad individual, especialmente en la esfera económica, religiosa y de expresión pública. Siendo así, los conceptos clave sobre los que se articula el liberalismo clásico son los de «libertad» y «derechos individuales». El liberalismo clásico fue la filosofía social, moral y política predilecta de la burguesía revolucionaria emergente, que pretendía derrumbar las viejas estructuras y acabar con privilegios de la Edad Media para instaurar un orden social y político nuevo.

La teoría liberal del poder político forma parte de los principios teóricos básicos del liberalismo clásico. Por este motivo, a efectos de una mejor exposición, conviene revisar brevemente los principios filosóficos nucleares sobre los que se asienta esta tradición de pensamiento.

Empuje del individualismo metodológico, antropológico y jurídico. El individualismo, siguiendo la definición del antropólogo francés Louis Dumont (1987: 37), puede definirse como aquella ideología en la que «el individuo es el valor supremo». Para Dumont (*ibid.*), el término «individuo»,³ el ser humano en particular, tiene dos sentidos analíticos fundamentales: el «sujeto empírico», referido a la muestra indivisible de la especie humana, y el «ser moral», que hace referencia al ser que es independiente, autónomo y, por tanto, esencialmente no social, al menos a nivel teórico. Este último sentido es el que adquiere la noción de «individuo» en el individualismo moderno.

² Traducción literal de la voz inglesa *libertarianism*.

³ «Individuo» proviene etimológicamente del término latino *individuum*, que significa aquello que por su naturaleza es indivisible o inseparable.

Teniendo en cuenta estas premisas, el individualismo metodológico es la doctrina que enseña que el individuo, considerado aislado y abstractamente, es la unidad ontológica básica de comprensión y explicación de la realidad y sus fenómenos. Los individuos son concebidos, de esta manera, como átomos sociales que existen previamente a la sociedad, que no es otra cosa que la suma aritmética de cada uno de sus componentes indivisibles.

En la medida en que se refiere a seres humanos, el individualismo liberal, además de metodológico, tiene un carácter antropológico. La antropología liberal concibe las relaciones sociales como extrínsecas y ajenas al ser humano. Parte del presupuesto según el cual los individuos aislados, sin vínculo comunitario alguno, nacen formalmente libres e iguales. Para legitimar y fundamentar teóricamente la igualdad formal propugnada, los teóricos liberales recurrieron a la tradición iusnaturalista, basada en la suposición de determinados derechos naturales fundamentales. Los derechos, desde los parámetros de explicación de la filosofía política liberal, constituyen espacios de libertad relativa capaces de oponer resistencia a las opresiones de poderes que, libres de límites y mecanismos de control, ponen en peligro la libertad individual. Todo individuo, por el mero hecho de serlo, es portador de unos supuestos derechos e intereses naturales —derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad privada individual, entre otros— que anteceden lógicamente a la existencia del orden político instituido. La antropología liberal consagró, de este modo, la igualdad como igualdad natural de todos los seres humanos, debilitando la teoría de la desigualdad natural forjada por filósofos de la Antigüedad, como Platón y Aristóteles, y por los grandes teólogos del cristianismo.⁴ En palabras de Karl Marx (1982: 479), el principio liberal de igualdad natural consiste esencialmente en que todo ser humano se crea portador del derecho a considerarse «una mónada que no depende de nadie».

El individualismo jurídico es la plasmación del individualismo liberal en el ámbito del derecho. Implica la idea según la cual las atribuciones de derechos y deberes tienen como únicos agentes titulares a los sujetos individuales, nunca a grupos o colectivos humanos, pues los derechos representan los intereses individuales y para el liberalismo sólo la vida y circunstancias de los individuos y, en último término, su autonomía individual, es intrínsecamente valiosa.

Para el liberalismo clásico, la libertad se entiende como aquello que el filósofo político Isaiah Berlin (1974: 136) llamó *libertad negativa*, célebre reformulación conceptual de lo que en 1819 el filósofo francés Benjamin Constant (1988: 63) había llamado, en otros términos, la «libertad de los modernos». El adjetivo «negativa» en este caso no se refiere a una cualidad ruin, adversa o dañina. Fundamentalmente, la concepción negativa de la libertad hace referencia a la ausencia de interferencias, impedimentos, privaciones o restricciones externas por parte de cualquier institución social o agencia política que represente una *amenaza* potencial o real al ejercicio de la libre autonomía individual. En el capítulo XXI del *Leviatán*, Hobbes, aunque no es estrictamente un pensador liberal, ofrece de manera precursora la que puede considerarse la definición canónica de la libertad liberal. Afirma que libertad, en el más estricto de los sentidos, significa «ausencia de oposición» (Hobbes, 1999: 187), es decir, falta de «impedimentos externos del movimiento» de los cuerpos. Así, Hobbes (*ibid.*) piensa que es libre todo aquel que «no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo». En la misma línea, Berlin (1974: 137) define la libertad política negativa como «el ámbito en el que un hombre puede actuar, sin ser obstaculizado por otros». La libertad de expresión —siempre que nadie me impida hablar sin cortapisas— o la libertad de utilizar a placer la propiedad privada son, a título de ejemplo, casos de libertades negativas. Ser libre significa, en términos liberales, romper con las trabas que contienen al sujeto, no tener que sortear obstáculos que impidan su

⁴ Desde un punto de vista religioso, la idea de desigualdad natural estaba basada en la creencia según la cual el origen y fundamento mismo de la desigualdad entre los seres vivos respondía a la voluntad de Dios, que otorgó a sus criaturas una mayor o menor perfección ontológica y moral de acuerdo con su grado de proximidad y semejanza a la esencia divina. La idea de desigualdad natural se vio reforzada por todo un entramado de conceptos satélite, tales como la existencia de un supuesto orden natural necesario, perfecto e inmutable, de un lugar natural, de una jerarquía natural de los seres, de una causa eficiente inteligente y de una finalidad natural. Estos conceptos, heredados en buena parte de la filosofía neoplatónica y la cosmología geocéntrica de impronta aristotélico-ptolemaica, cobraron especial relevancia con la teología cristiana medieval, sobre todo con las contribuciones de Agustín de Hipona, Buenaventura de Fidanza y Tomás de Aquino.

autodesarrollo ni entorpezcan la satisfacción de sus objetivos e intereses particulares. «Libertad» adquiere aquí el sentido de «independencia privada» (Constant, 1988: 75): verse libre de todo aquello que ata, sujeta, aliena, priva, encadena y reprime para obedecer tan sólo a la propia voluntad, cuyos dictados orientan las conductas y decisiones individuales. La expresión popular «mi libertad termina donde comienza la tuya», fuertemente radicada en el sentido común cotidiano, expresa a la perfección el significado de la libertad liberal, la ejercida por individuos aislados que suponen una amenaza de limitación de la autonomía y la voluntad ajena. Los otros y, en consecuencia, lo que genéricamente llamamos comunidad o sociedad, figuran tan sólo como obstáculo para la libertad negativa individual. Así concebida, la libertad liberal puede definirse, en síntesis, como la capacidad de hacer lo que un individuo quiera mientras no perjudique a otros. Esta idea de libertad puede encontrarse claramente descrita en la tradición liberal e individualista de la filosofía política anglosajona, de manera ejemplar en el siguiente pasaje de *Sobre la libertad* (1859), el célebre ensayo del filósofo John Stuart Mill:

La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano» (Stuart Mill, 1992: 66).

A consecuencia de estas ideas, el liberalismo clásico, en su vertiente política, mira con recelo las instituciones políticas y sociales detentoras del poder político, cuyo potencial coercitivo supone una amenaza de interferencia para la esfera de la libertad individual y el ejercicio de los derechos individuales, de ahí que el liberalismo político clásico asuma dos ideas nucleares. La primera es la defensa del Estado mínimo, es decir, la instauración de un gobierno libre de interferencias reguladoras, organizadoras y distributivas que afecten negativamente a las inviolables libertades individuales o que produzca las mínimas interferencias posibles. La segunda es el establecimiento de una teoría de los fines y límites del Estado, idea que se traduce en la doctrina de la partición del poder político en tres instancias autónomas y en equilibrio, cuya función es la de evitar la concentración y los abusos de poder propios de la monarquía absoluta.

La idea del Estado mínimo no implica, como pudiera parecer a primera vista, la eliminación del Estado por ser un instrumento coercitivo e ineficaz. Lo que hace el liberalismo político clásico es aprovechar toda la fuerza y los recursos punitivos —policía, jueces, leyes, entre otros— del Estado para evitar violaciones de derechos de los individuos, especialmente el de propiedad privada individual. Desde los presupuestos del liberalismo político clásico, las instituciones políticas sólo adquieren sentido en la medida en que son capaces de salvaguardar el mayor grado de autonomía individual posible, así como de reflejar y proteger los intereses, preferencias y derechos naturales de los individuos. La libertad y la igualdad formales de todos los individuos vienen dadas por naturaleza, de manera que el Estado debe limitarse a garantizar la seguridad individual y el mantenimiento de la paz y el orden. El aseguramiento jurídico de los derechos naturales individuales constituye, de este modo, el fundamento del método de legitimación contractualista. A través de él, los individuos abandonan un hipotético estado presocial y prepolítico de naturaleza⁵ para instituir el poder político del Estado, someterse a la ley positiva y fundar la sociedad civil.

Mediante el contrato social, los individuos se someten al poder político del Estado delegando una parte de su libertad individual a cambio de la vigilancia de la seguridad y la preservación de la autonomía personal. El Estado liberal eficaz, siguiendo esta lógica, es el que gobierna mediante la promulgación de leyes positivas que son formalmente iguales para todos y protegen los derechos individuales. El Estado y el poder político que despliega, en

⁵ «Estado de naturaleza» es una categoría central en la filosofía política contractualista moderna. Es acuñada por el filósofo inglés Thomas Hobbes en el siglo XVII para hacer referencia a la supuesta situación que precede a la formación del Estado. El contenido de esta categoría, sin embargo, presenta diferentes matices según el autor. En Hobbes, por ejemplo, alude a un estado de guerra efectiva, a una condición desagradable de inseguridad e incerteza absoluta donde la principal preocupación del individuo es preservar su propia conservación; en la filosofía política de Locke, en cambio, se refiere a un estado relativamente pacífico, aunque implica la amenaza de guerra potencial al no existir mecanismos jurídicos y políticos que protejan la propiedad privada individual; en la filosofía de Rousseau, por el contrario, el estado de naturaleza adquiere un carácter amable, en el que ser humano es feliz, se identifica con la naturaleza y está libre de coacciones sociales.

consecuencia, son concebidos como un instrumento antinatural y axiológicamente neutral cuya función principal es la de garantizar la protección jurídica de las libertades naturales individuales, nunca suprimirlas ni coartarlas, pues el Estado liberal ha sido socialmente instituido para servir a los individuos y no al revés. Así pues, en la filosofía política liberal clásica se establece una relación de tensión permanente entre el poder político estatal y la primacía de la libertad individual.

Particularmente relevante para el desarrollo de la teoría liberal clásica del poder político fue la teorización lockeana del poder y la política. Locke fue uno de los *whigs* más eminentes de su época, la corriente que en el siglo XVII designaba tanto al movimiento político como al grupo parlamentario británico que defendía la concesión de ciertas libertades políticas individuales, el gobierno limitado y rechazaba la monarquía centralista y absoluta, contribuyendo a la abolición de la monarquía absoluta de Jacobo II y la proclamación de la *Bill of Rights* de 1688. Las ideas y supuestos contenidos en la filosofía política de Locke aportaron al liberalismo político clásico importantes elementos teóricos para elaborar una concepción de la política en general, de la ciudadanía y la democracia. Locke, inspirándose en algunas de las ideas políticas de Aristóteles,⁶ establece una tipología del poder a partir de una distinción entre el poder político y los poderes no políticos. Locke considera *político* —y, en consecuencia, digno de recibir atención pública, merecedor de estimación colectiva y de reconocimiento oficial del Estado y el derecho— el poder legítimo que resulta del consenso entre los individuos y es instituido para el buen gobierno de la sociedad civil organizada, es decir, para asegurar las propiedades individuales, que no sólo abarcan los bienes materiales, sino también, en sentido amplio, la vida, el cuerpo y las libertades individuales. Tal y como lo define Locke (1981: 4), por *poder político* entiende: «El derecho de hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital, [...] para la reglamentación y protección de la propiedad; y el de emplear las fuerzas del Estado para imponer la ejecución de tales leyes».⁷ Así, en términos esquemáticos, el poder político público teorizado por Locke es el que evoca al ámbito y las competencias del Estado, emana del acto fundacional del contrato social y se basa, en consecuencia, en el consentimiento mutuo de las partes contratantes: individuos formalmente libres, iguales e independientes que lo utilizan para proteger su vida, libertades y propiedades.

Sin embargo, en la filosofía política liberal de Locke, no todo el poder es político. Locke reconoce la presencia de poderes no políticos, poderes privados no relacionados con la política, con el Estado ni con la vida pública. Entre ellos señala el poder paternal —o parental— y el poder despótico. El poder paternal (Locke, 1981: 40 ss.; 130) constituye un poder natural y doméstico que el cabeza de familia, sea hombre o mujer, ejerce sobre sus descendientes hasta alcanzar la madurez y experiencia suficientes para conducirse libremente por sí mismos. Afirma Locke que no se trata de un poder arbitrario, sino más bien de una especie de deber de los padres para con los hijos, ya que su propósito principal es el de dirigir, orientar, encauzar y, en definitiva, cuidar y educar temporalmente a los hijos. Tampoco es un poder absoluto e ilimitado, pues el poder de los padres no se extiende a la vida y las propiedades de la prole.

El poder despótico⁸ es un «poder absoluto y arbitrario» (Locke, 1981: 132) ejercido contra

⁶ Aunque la filosofía política aristotélica afirma que el ser humano es esencialmente un «animal social» (*Pol.*, I, 1253a) o comunitario, un ser cuyo espacio natural de socialización y realización humana es la *pólis*, planteamiento incompatible con el individualismo abstracto de la antropología liberal, establece, sin embargo, una clara distinción en cuanto a finalidad y objetivos entre la «comunidad política» y la «comunidad doméstica», distinción que posteriormente el liberalismo político reformulará en la dicotomía Estado–sociedad civil. Mientras que la comunidad política aristotélica se identifica con el ámbito de lo político–público, la comunidad doméstica está representada por el *oikos*, la casa, la esfera primaria en la que se ubica la reproducción de individuos y la producción económica, de ahí el origen etimológico de la palabra «economía». Este espacio social, que abarca el lugar físico de convivencia, los miembros de la familia —señor de la casa, mujer e hijos— y la mano de obra: animales y esclavos, entre otras propiedades (cf. *Pol.* I, 1252a), está estructurado sobre la base de relaciones jerárquicas naturales: entre el hombre y la mujer, el amo y el esclavo o el adulto y el niño.

⁷ Más adelante, Locke (1981: 131) vuelve a definir el significado y la función del poder político como aquel que los individuos confieren y confían a los gobernantes con la misión de «poner en acción aquellos medios de salvaguardia de sus propiedades que juzgan buenos y compatibles con la ley natural, y de castigar a los demás el quebrantamiento de esa ley natural, para asegurar razonablemente, hasta donde sea posible, su propia salvaguardia y la del resto del género humano».

⁸ La palabra «déspota» proviene etimológicamente del griego *despotés* (Corominas y Pascual, 1980: 478), que significa «amo», «señor» o «dueño» de algo o alguien sobre el que se ejerce un dominio arbitrario y una autoridad absoluta. Su

aquellos a quienes se desea dominar —el amo contra el esclavo, por ejemplo— hasta el punto de poder privarles del derecho a la vida. Esta práctica de poder corresponde a la declaración de un «estado de guerra», que Locke (1981: 14) define como un estado de enemistad, «odio y destrucción» entre quien domina y quien es dominado. Este concepto, en la filosofía política de Locke, no se refiere al enfrentamiento armado entre países o Estados, sino a una situación vital irracional que implica violencia, opresión y uso bestial de la fuerza sin derecho ni justicia alguna a la que apelar. Locke justifica el ejercicio del poder despótico en el caso de los prisioneros capturados en guerras lícitas y justas, pensando, probablemente, en las conquistas coloniales de su época. Estar dominado o sujeto a la autoridad de un déspota, puede decirse, significa vivir sometido a la voluntad particular de un señor —*dominus*— con capacidad parcial o total para gobernar la vida de otras personas a las que les impide actuar y desenvolverse con autonomía. El poder despótico expresa la superioridad y la voluntad de mando de una persona sobre otra, así como la dependencia estructural del elemento débil de la relación. Según la filósofa política estadounidense Iris Young (2000: 60-69), el ejercicio de la dominación consiste en el bloqueo de las capacidades individuales de autodeterminación. Este bloqueo se expresa en forma de limitaciones de participación en los procesos sociales de toma de decisiones que afectan a la vida de las personas y requiere de mecanismos político-burocráticos que por vía jurídico-administrativa promueven la representación y la baja participación. Al no poder participar en la determinación de sus condiciones de vida, las personas ven obligadas a aceptar las reglas de juego impuestas y decididas jerárquicamente por otros grupos socialmente más poderosos.

En suma, la idea clave que Locke quiere transmitir al concebir el poder parental y el despótico como esferas independientes del poder político y separadas de la vida social es que sólo este último tiene como fuente de legitimidad el consentimiento de los gobernados y su razón de ser está en el cumplimiento de los intereses de la sociedad civil liberal, formada por un agregado de individuos propietarios formalmente libres e iguales. A diferencia del poder político, el poder parental tiene como fundamento la naturaleza, mientras que el poder despótico se basa en el castigo ante una falta o delito cometido.

Al hacer del Estado el ámbito específico de la política, la filosofía política y moral liberal clásica propició una de las dicotomías que, aunque tiene orígenes antiguos, es constitutiva del pensamiento ilustrado y la filosofía política moderna, permaneciendo aún hoy fuertemente arraigada en el sentido común político dominante. Se trata de la abertura de una profunda escisión entre dos espacios mutuamente excluyentes: el espacio de lo *público* y el de lo *privado*. El primero es el formado por sujetos abstractos formalmente libres e iguales que actúan como ciudadanos en un Estado legitimado contractualmente para la resolución pacífica y jurídica de los conflictos individuales. El espacio de lo privado, en sentido amplio, es aquel abstraído de las regulaciones e interferencias del Estado: el de la intimidad personal, de lo doméstico y lo familiar, que incluye también el ámbito relativo al *laissez faire*, la economía desregulada y el libre mercado. La teoría política del liberalismo clásico centró el foco de atención en el poder estatal y el ámbito público asociándolo, además, con el espacio de poder y reconocimiento por excelencia, el ámbito de lo racional, lo masculino y de aplicación de justicia imparcial. Así, el poder político es concebido por el liberalismo político clásico como un instrumento artificial y «neutral» al servicio de la protección de los intereses hegemónicos de los individuos del contrato social.

Uno de los principales problemas de la teoría liberal del poder político es que al acotarlo al ámbito del Estado adopta una perspectiva estatocéntrica, reduccionista y excluyente de la política que desatiende las múltiples relaciones de opresión y dominación no estatales presentes en la sociedad. Para el liberalismo político clásico, en las relaciones políticas entre gobernados y gobernantes no existe dominación y, en caso de darse, se concibe únicamente en el terreno del Estado, cuando éste se extralimita en sus funciones o no cumple la misión que le ha sido encomendada. Hay, sin embargo, conjuntos de relaciones intersubjetivas que no tienen el reconocimiento público, político ni social, pues la sociedad civil liberal, en sí misma, no existe, si se tiene en cuenta que para Locke la sociedad civil es una construcción artificial para

figura opuesta es la del esclavo, *doulos*, procedente del verbo griego *doulein*, que implicar estar al servicio de otro y, por tanto, en estado de dependencia.

perfeccionar el estado de naturaleza y proteger jurídicamente los derechos naturales de los individuos abstractos y atomizados, cuyos intereses particulares son elevados, al constituirse el contrato social, a la categoría de interés general. Por este motivo, las situaciones fácticas de dominación entre el amo y el esclavo, el marido y la esposa o el burgués y el proletario, entre otras, son clasificadas por la teoría política liberal del poder como relaciones privadas, con poca o ninguna relevancia para el Estado liberal.

La teoría política del liberalismo clásico es, por todo ello, una teoría política que produce una fuerte despolitización. «Despolitizar» significa privar de carácter político a un hecho o fenómeno apartándolo de la reducida esfera pública y ciudadana que, desde la perspectiva del liberalismo político clásico, funda el contrato social. Despolitizar es también una forma de desresponsabilizar a los poderes públicos representativos, que dejan de ser agentes proveedores de servicios sociales públicos para convertirse en instrumentos que consienten la privatización, e incluso favorecen la naturalización, de relaciones de poder y de las situaciones de desigualdad que se derivan de ellas. Cuando la violencia contra las mujeres o la explotación laboral, entre otros problemas, se consideran cuestiones relativas al ámbito privado y no problemas estructurales de salud pública y justicia social, se oculta y legitima el problema ante la sociedad.

Por su parte, la doctrina de la separación de poderes, en su versión moderna, fue formulada magistralmente en 1748 por el filósofo francés Montesquieu cuando en *Del espíritu de las leyes* afirmaba: «Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder» (Montesquieu, 1985: 106). La división de poderes es uno de los principios más importantes en los que se basan las constituciones de los modernos Estados liberales de derecho, pues constituye un instrumento a partir del cual organizar y distribuir las funciones del Estado, asegurando, al mismo tiempo, la limitación del poder político con el fin de asegurar al máximo la libertad individual. Para Montesquieu, uno de los grandes teóricos de los principios y valores que inspiraron la Revolución Francesa, cuando el poder político se divide y no es detentado por una sola persona es más fácil evitar los abusos del poder en el ejercicio de sus competencias y fortalecer la promoción de la libertad individual. Según Montesquieu (1985: 107), la actuación del Estado sobre el conjunto de individuos se basa en tres poderes básicos y complementarios que, aunque vinculados entre sí, deben ser ejercidos por diferentes instituciones titulares. El primero es el poder legislativo, encargado de establecer o derogar normas generales y de obligado cumplimiento a las cuales los individuos deben amoldar su conducta; el segundo es el poder ejecutivo del Estado, que se ocupa de llevar a cabo el cumplimiento de las normas públicas vigentes; por último, el poder judicial tiene el cometido de perseguir los delitos y resolver, mediante la sujeción al imperio de la ley, los conflictos que puedan surgir entre individuos.

En oposición al Estado interventor y al poder ilimitado del gobierno, el liberalismo político clásico defiende, en síntesis, la teoría del Estado mínimo, la separación y limitación de los poderes políticos públicos y una organización social y política en forma de Estado de derecho fundado en la dicotomía entre lo público y lo privado y articulado en torno a la democracia representativa como sistema político. Según el politólogo británico David Held (2001: 142), la democracia liberal representativa reúne las siguientes características: gobierno elegido; elecciones libres y multipartidarias en las que el voto de cada ciudadano vale lo mismo; sufragio universal; libertad de pensamiento, información y expresión; el derecho de los votantes a oponerse al gobierno, así como a presentarse a elecciones; y autonomía asociativa, el derecho a constituir asociaciones independientes, como partidos políticos, movimientos sociales y grupos de interés. Aunque el tema de la democracia no es objeto de tratamiento de este trabajo, cabe decir que la teoría política liberal clásica la concibió como un procedimiento formal para la libre elección ciudadana de representantes políticos. El liberalismo político empleó la democracia representativa como instrumento que permitía conservar los intereses creados y ampliar el catálogo de libertades económicas, sociales y políticas conquistadas. Promovió una democracia restringida, excluyente y elitista que reconocía —previamente al reconocimiento del sufragio universal— el sufragio censitario, que reservaba los derechos de participación política exclusivamente a quienes poseían determinadas propiedades, reduciendo, de este modo, la soberanía popular a la soberanía de los individuos propietarios o

varones de la clase burguesa. En virtud de ello, el «sujeto propietario»,⁹ en los términos del filósofo del derecho Pietro Barcellona (1996), fue erigido por la teoría política liberal en el auténtico protagonista de la vida político-pública.

La concepción foucaultiana del poder

En su análisis crítico del poder, Foucault (1992, 1994, 2001, 2005) establece que el ejercicio del poder puede enfocarse desde ópticas diferentes, por lo que diferencia dos formas básicas. La primera tiene que ver con el llamado *poder estatal o jurídico*. Es la modalidad de poder tratada por la filosofía política liberal históricamente hegemónica y presenta las siguientes características: la primera es que se basa en la noción jurídico-política de «soberanía», formulada en el siglo XVI por el jurista francés Jean Bodin, uno de los teóricos y partidarios más notables del absolutismo monárquico. Para Bodin, el poder político transferido a una persona o institución a través de un pacto entre las familias más eminentes de la sociedad constituye el poder soberano o supremo. Es un poder absoluto, indivisible e inalienable concentrado en la figura del rey. El poder monárquico, en tanto que máxima y única autoridad política titular de la soberanía, debe ser obedecido por los súbditos, que tienen la obligación de respetar y cumplir las leyes que emanan de la voluntad soberana. La segunda característica es que el poder estatal tiene una organización centralizada, ya que está articulado en torno a un órgano central, el aparato institucional del Estado, desde donde se ejerce hacia a la periferia política. La tercera afirma que es un poder de suma cero porque la capacidad de influencia y control social que una persona o grupo gana sobre el resto implica necesariamente la disminución del poder de la mayoría. La cuarta es que el poder estatal parte de un discurso fundamentado en derechos, obediencia y normas. La quinta establece que recae sobre sujetos autónomos preexistentes vistos como receptores pasivos del poder del Estado. Distingue, en sexto lugar, entre el poder legítimo, aquel autorizado por la norma, y el poder ilegítimo, el que se ejerce de manera arbitraria. El poder estatal, en séptimo y último lugar, es concebido fundamentalmente como un poder negativo que actúa por medio de mecanismos represivos que persiguen, censuran, prohíben, excluyen, vigilan y castigan, entre otros efectos. A las características señaladas por Foucault, podría añadirse también que el poder estatal es un poder transferible, es decir, que puede ser delegado, por ejemplo, en representantes políticos.

El poder, desde esta perspectiva, ha sido entendido tradicionalmente como la capacidad de control sobre algo —recursos físicos, financieros, simbólicos, entre otros— o alguien, sobre sus acciones y posibilidades. Clásica es al respecto la formulación weberiana del poder. El poder (*Macht*) es definido ampliamente por Weber (1979: 43) como «la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad», de manera que el sociólogo alemán concibe el poder tradicionalmente reconocido como tal como una relación de dominación legítima y consentida.

El segundo enfoque desde el que Foucault aborda las relaciones de poder es lo que denomina poder de las disciplinas o *poder disciplinario* de la ciencia moderna. Esta categoría de análisis es una de las contribuciones más importantes del filósofo francés a la filosofía política occidental del siglo XX. Consiste en una nueva y sugerente formulación del concepto de «poder» en controversia con la estrecha concepción de la teoría política liberal. Por «disciplina», Foucault (1992: 140) entiende un tipo de poder ejercido mediante instrumentos, métodos, técnicas y metas. El poder disciplinario puede definirse, de esta manera, como el conjunto de tácticas, estrategias y procedimientos que tienen efectos buscados y deseados sobre determinados individuos, especialmente sobre sus cuerpos, descubiertos como «objeto y blanco de poder» (Foucault, 1992: 140). Aunque funciona en paralelo con el poder jurídico, el poder disciplinario es incompatible con él, ya que es un producto que la sociedad misma origina a partir de reglas y mecanismos autónomos del Estado.

⁹ Se trata de una abstracción ahistórica del ser humano visto como sujeto individualista y agente optimizador racional dirigido principalmente hacia la posesión y acumulación privada individual. El sujeto propietario, cuyos verbos preferidos son los relativos al tener, poseer y acumular, es capaz de adueñarse tanto de sí mismo —de su vida, su cuerpo y sus movimientos— como de su entorno, particularmente por medio del trabajo.

Según Foucault (1994: 170-71; 1998: 112-117), el poder disciplinario se caracteriza por cinco rasgos esenciales, todos ellos en polémica con los supuestos de la teoría liberal clásica del poder político. Es, en primer lugar, un poder transversal, descentrado y fragmentario que se ejerce en medio de innumerables relaciones flexibles y desiguales. El poder disciplinario no es una propiedad específica que se pueda adquirir o poseer, atribuible a una persona o grupo, sino que resulta del conflicto entre técnicas y estrategias de poder enfrentadas. Lo que encontramos es una multiplicidad de poderes en continua circulación social. Dado su carácter transversal, el poder está presente en todas las relaciones intersubjetivas. No está localizado única ni centralmente en el aparato institucional del Estado, sino que se extiende a otros ámbitos de relación social: el trabajo, la escuela, el hospital, por citar algunos. Al llamar la atención sobre la ubicuidad del poder, Foucault está poniendo de manifiesto el carácter radicalmente político de cualquier fenómeno social. Trata de ampliar, en consecuencia, el conjunto de espacios sociales en los que se reconoce que se dan relaciones de opresión y dominación: «Decir que “todo es político” quiere decir esta omnipresencia de las relaciones de fuerza y su inmanencia en un campo político» (Foucault, 1994: 159).

El poder disciplinario es, en segundo lugar, un poder reconocido como *a priori* histórico. En el pensamiento del filósofo, este concepto, en apariencia contradictorio, está directamente relacionado con las formaciones discursivas, pues lo define como «condición de realidad para unos enunciados» (Foucault, 1970: 215-16) o, en otros términos, como «el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva» (Foucault, 1970: 217). Estas reglas, que tienen un carácter histórico y, por tanto, modificable, son el fundamento y la condición de posibilidad de aparición y desaparición de los discursos de verdad, que instituyen y reconocen como cierto un determinado conocimiento, objetos e instituciones. Como el poder disciplinario es una realidad omnipresente, un marco de acción que «está siempre ahí» (Foucault, 1994: 170), permite la instauración y el mantenimiento de discursos teóricos hasta que se debilitan y son sustituidos por otros discursos de verdad. El poder disciplinario, en consecuencia, nos moldea de una determinada manera instituyendo formas de regulación social que juzga apropiadas y estructuras sociales al servicio del régimen de verdad imperante. El poder disciplinario se funda en un discurso de normalización que se pretende científico y especializado, dejando en un segundo plano el discurso jurídico abstracto de derechos y deberes, propio del poder estatal. No hay, por tanto, un sujeto privilegiado de poder, sino un poder que en su dinámica de funcionamiento fabrica sujetos.

El poder disciplinario, en tercer lugar, es un poder ascendente, que proviene de abajo, es decir, de la micropolítica cotidiana, de las relaciones de poder que están en la base de la sociedad y a partir de las cuales va ascendiendo hasta llegar a formas de dominio más generales. Este enfoque implica realizar una «microfísica del poder» (Foucault, 1994) encargada de estudiar las relaciones de fuerza que se dan a pequeña escala para observar después la relación que guardan con el poder estatal.

Está constituido, en cuarto lugar, por relaciones de poder intencionales ya que comportan un proceso de cálculo que tiende a la consecución de metas y objetivos. Este cálculo, sin embargo, no procede de un agente específico —el Estado, una clase social o un individuo concreto—, sino que la racionalidad del poder se origina del encadenamiento entre diferentes tácticas o estrategias que forman dispositivos de poder-saber, lo que Foucault (1994: 187) llama «régimenes de verdad».

En quinto y último lugar, «donde hay poder hay resistencia» (Foucault, 2005: 116). Poder y resistencia son, para el filósofo, realidades indisociables. Las fuerzas de resistencia con la que el poder se enfrenta son múltiples, móviles y se encuentran dispersas por todas partes, como la naturaleza misma del poder. Por este motivo no puede localizarse un foco único ni privilegiado de las resistencias, sino que están activas en varios frentes abiertos de lucha.

La reflexión foucaultiana sobre el funcionamiento del poder plantea, en síntesis, que éste no debe ser analizado sólo en los términos jurídicos-represivos del poder legal estatal. Foucault desarrolla, en este sentido, una conceptualización crítica de las relaciones de poder abordándolas fundamentalmente como tecnologías, tácticas y estrategias de saber-poder que, al establecerse como discursos de verdad, crean antagonismos y resistencias. Tal y como lo

define, el poder no es una institución, una estructura ni una capacidad de control de la que algunos disponen, sino un concepto relacional: «Es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja de una sociedad dada» (Foucault, 2005: 113). Así pues, el enfoque micropolítico del poder de Foucault, aunque acaba presentando una idea de poder tan amplia y difusa en la que cabe prácticamente todo, no incurre en la escisión liberal entre lo político y lo no político, sino que amplía los límites del campo de lo político y nos muestra la heterogeneidad de los diferentes poderes en circulación social, así como el carácter político de conflictos que en la teoría política liberal clásica desbordan el marco de lo público–estatal.

Una cartografía crítica del poder

Las consideraciones de Boaventura de Sousa Santos (1989a, 1991, 1995, 1998, 2002, 2003, 2006a, 2006b) sobre la mecánica y las formas de poder existentes en las sociedades capitalistas contemporáneas le llevan a construir una teoría política contrahegemónica que incluye una nueva cartografía del poder político y de sus modos de producción. Este análisis estructural del poder tiene un doble objetivo: el primero, en la línea de Foucault, consiste en revelar y criticar las ocultaciones que producen los discursos políticos (neo)liberales dominantes sobre lo político; el segundo es el de amplificar los conceptos de «poder político» y «derecho» más allá de los angostos límites que establece la teoría política liberal clásica. El análisis cartográfico de los poderes políticos que circulan en las sociedades capitalistas contemporáneas permite a Santos identificar distintos sistemas de opresión y elaborar, como propuesta alternativa, un mapa de la emancipación social fundado en procesos de democratización radical.

Más que del poder, en abstracto, como si fuera una sustancia externa, trascendente y autónoma, Santos habla habitualmente, adoptando una perspectiva contextual y relacional, de relaciones intersubjetivas e intergrupales de poder. Desde una perspectiva general, Santos (2003: 303) define el concepto de «poder» como «cualquier relación social regulada por un intercambio desigual». Estos intercambios desiguales engloban de manera virtual todas aquellas condiciones —bienes materiales, recursos, oportunidades, símbolos, valores, entre otras— que afectan, e incluso determinan, nuestra vida personal y social. Las relaciones de poder, según la definición anterior, constituyen procesos de intercambio desigual entre individuos o grupos sociales; son, en otros términos, conjuntos de relaciones sociales entre sujetos iguales en la teoría pero desiguales en la práctica.

Bajo la influencia del pensamiento de Foucault, Santos (2003: 328) distingue dos dimensiones distintas del poder. Por un lado, el ejercicio del *poder cósmico*, aquel centrado en el Estado, jerárquicamente organizado y que tiene unos límites formales establecidos por relaciones burocráticas e institucionalizadas. En términos comparativos se corresponde con el poder estatal teorizado por Foucault. Por el otro, y en contraposición, está el *poder caótico*, el poder descentralizado e informal que no tiene una localización específica, emerge de intercambios sociales desiguales, se ejerce desde varios microcentros de poder de manera caótica y no tiene unos límites predefinidos. Es otra manera de referirse al poder disciplinario foucaultiano.

La cartografía estructural que desarrolla Santos tiene como foco prioritario de atención analizar las formas de desigualdad social que producen las relaciones de poder. La idea clave sobre la que se sustenta el análisis es que las relaciones de poder no existen ni ocurren de manera aislada, sino que se producen en secuencias o cadenas, de manera que el poder actúa a través de complejas redes políticas y sociales. Es lo que Santos (2003: 301) llama *constelaciones de poder*, definidas como «conjuntos de relaciones entre personas y entre grupos sociales» (Santos, 2003: 306). Teniendo en cuenta la definición anterior del poder ofrecida por Santos, conviene percatarse de que las constelaciones de poder no se basan en la solidaridad, la cooperación o el reconocimiento mutuo entre las personas, sino que constituyen relaciones sociales asimétricas en las que una de las partes tiene la capacidad para tratar las necesidades e intereses de la otra de manera desigual. En su funcionamiento, las

constelaciones de poderes combinan componentes cósmicos con una pluralidad de componentes caóticos.

Santos intenta encontrar una vía de análisis que no reproduzca las deficiencias de la teoría liberal del poder ni las de la concepción foucaultiana. Respecto a la primera, critica lo que denomina la «ortodoxia conceptual» (Santos, 1989a: 3; 1998: 139) de la teoría política liberal: la idea según la cual el Estado, en comparación con la vida espontánea y prepolítica propia del estado de naturaleza, guiada por la conservación de los derechos naturales individuales y la satisfacción de los intereses privados, es una construcción artificial. Es, en efecto, el planteamiento que legitima la dicotomía entre lo público y lo privado, núcleo duro de la ortodoxia conceptual liberal. De ella forman parte otras importantes dicotomías e ideas, como la escisión entre lo colectivo y lo individual, la tensión entre el derecho natural y el derecho positivo, la que se establece entre la ley y el contrato, la despoltización de la sociedad civil, el confinamiento de la democracia al ámbito público, la reducción de los poderes políticos al poder político liberal y la del derecho al derecho legal estatal.

Con relación al análisis foucaultiano del poder, Santos objeta dos críticas. La primera se refiere a la visión extremadamente fragmentaria y homogeneizante que Foucault tiene del poder disciplinario. Para Santos, el poder caótico–disciplinario no es tan disperso ni carente de centro como creía Foucault. Si, como afirmaba el filósofo, el poder pervade todos lados, en realidad no está en ninguna parte, de ahí la necesidad de establecer un principio de estructuración y jerarquización que sirva como instrumento de diferenciación interna del poder disciplinario, porque no todos los poderes sociales son iguales, ni son idénticas sus lógicas de acción: el poder caótico no se ejerce de la misma manera en la fábrica, en la familia o en la escuela. La conceptualización de Foucault no distingue, por tanto, las condiciones específicas de cada uno de los poderes sociales en circulación. La segunda crítica está relacionada con la concepción monolítica y pura que Foucault tenía del poder jurídico. El error de Foucault, en opinión de Santos, está en identificar equivocadamente lo jurídico con lo estatal, ya que en multitud de sociedades pueden encontrarse cuerpos normativos no reconocidos formalmente por el Estado, como la legalidad indígena o la ley gitana, ordenes jurídicos en competencia con la ley oficial estatal. Para Santos, el poder jurídico no es un cuerpo aislado e impermeable, sino flexible y heterogéneo que tiende vínculos estables con otros tipos de poder social. Sostiene, de hecho, que una de las características fundamentales de la modernidad occidental es el llamado isomorfismo estructural entre el derecho y la ciencia: la idea según la cual el orden social tiene que ser el reflejo del orden científico, premisa que llevó al derecho a convertirse en una especie de *alter ego* de la ciencia moderna. Se trata de hacer ver la interrelación que hay entre el poder jurídico y el poder disciplinario, aspecto que el análisis de Foucault había descuidado. Critica, además, que en la teoría foucaultiana del poder es posible encontrar una cierta devaluación del poder jurídico estatal, reducido a una forma más de poder entre la multiplicidad de poderes sociales, cuando, según Santos, el Estado sigue teniendo una posición central en la configuración de las relaciones de poder.

El marco analítico que construye Boaventura de Sousa Santos (1989b: 250; 1991: 181; 1995: 417; 1998: 150; 2002: 369; 2003: 316; 2006a: 52-53) trata de cartografiar aquellas relaciones sociales estructurales de poder que generan injusticia y desigualdad. Este mapa, cuya lente de enfoque se ciñe a las sociedades capitalistas que forman parte del sistema mundial,¹⁰ pretende

¹⁰ El moderno «sistema mundial capitalista» es un concepto acuñado en la década de 1970 por teóricos marxistas críticos del ámbito de las ciencias sociales, destacando a Immanuel Wallerstein, Samir Amin y Giovanni Arrighi, entre otros. Wallerstein es quien pone las bases para el desarrollo de los enfoques basados en la perspectiva de los sistema–mundo. Por «sistema–mundo», Wallerstein (1974: 390) entiende una «unidad compuesta de una única división del trabajo y múltiples sistemas culturales». Esta unidad puede adoptar dos configuraciones: la forma de un «imperio–mundo», un modo de producción redistributivo provisto de un poder político centralizado, o la de una «economía–mundo», el modo de producción capitalista en el que el poder político está descentralizado. En la economía–mundo la producción se rige por el criterio de obtención y acumulación de beneficios. Para Wallerstein, desde la modernidad europea del siglo XVI y hasta la actualidad, se desarrolló y consolidó la economía–mundo capitalista. Se trata de un sistema histórico que, debido a la absorción de cada vez más zonas del planeta, ha alcanzado una expansión global. Una de las características principales de la economía–mundo capitalista es la de generar intercambios desiguales y relaciones de explotación a partir de la posición que cada unidad ocupa en la economía–mundo, distinguiendo entre un centro desarrollado, una periferia subdesarrollada y una semiperiferia en «vías de desarrollo», según la terminología eufemística convencional. El sistema–mundo es, en breve, una teoría sobre el funcionamiento de las dinámicas globales del capitalismo.

no adoptar una perspectiva nortecéntrica de análisis, en el sentido de prestar atención a las dinámicas globales que afectan no sólo a los países del centro del sistema mundial capitalista, sino también, y especialmente, a los márgenes del sistema mundial, en los que se encuentran los países periféricos y semiperiféricos.

Haciendo uso de una metáfora espacio-temporal, Santos distingue seis *espacios-tiempo estructurales*,¹¹ cada uno de los cuales constituye una constelación de relaciones de poder que (re)producen intercambios desiguales. Estos espacios-tiempo estructurales integran las formas de sociabilidad y hábitos relacionales hegemónicos en la vida cotidiana, de ahí su carácter estructural, pues desempeñan el papel de núcleos configuradores del orden social y político imperante en las actuales sociedades capitalistas del sistema mundial, condicionando el tipo de relaciones de familia, trabajo, consumo y vecindad, entre otras. Aunque entre los espacios-tiempo se establecen articulaciones mutuas, cada uno de ellos tiene una lógica propia y presenta un funcionamiento autónomo. Así, para Santos (2003: 309), las sociedades capitalistas pueden definirse como series de *constelaciones políticas* formadas por seis modos específicos de producción de poder. Además de ello, las sociedades capitalistas también son conjuntos de *constelaciones jurídicas* y de *constelaciones epistemológicas*. Dado que abarcar las tres dimensiones en su totalidad es una tarea que desborda los límites y objetivos del presente artículo, me limitaré al examen de las constelaciones políticas y de los seis modos básicos de producción de poder, posponiendo para otros trabajos el estudio de los modos de producción de derecho y de los modos de producción de conocimiento.

Internamente, cada uno de los espacios-tiempo estructurales está constituido por seis elementos que determinan su sentido y alcance: el primero es una unidad de práctica o agencia social, la dimensión activa del espacio-tiempo que organiza la acción colectiva e individual a partir de un criterio principal de identidad; el segundo se refiere a una forma institucional privilegiada, que se encarga de crear pautas, estructuras, modelos y procedimientos de normalización, así como de organizar las relaciones sociales en secuencias rutinarias hasta lograr que los modelos establecidos se naturalicen y formen parte del sentido común; el tercero lo forma una dinámica de desarrollo, que es el principio de racionalidad que imprime la orientación de la acción social y define la pertenencia de las relaciones sociales a uno u otro espacio estructural; el cuarto elemento concierne a un mecanismo de poder, relativo a formas de intercambio desigual entre individuos o grupos. Las diferentes formas de intercambio desigual originan diferentes formas de poder y aunque cada una de ellas posea un lugar de acción privilegiado pueden estar presentes en todos los espacio-tiempo. El quinto elemento es una forma de derecho, referida a los marcos legales y normativos que contribuyen a la prevención y solución de conflictos; la sexta y última dimensión de los espacios-tiempo de las sociedades capitalistas es una forma de conocimiento que incluye estilos específicos de razonamiento y aspectos retóricos y argumentativos.

El primero de los espacios-tiempo estructurales que conforman el modelo de análisis de la organización de las sociedades capitalistas propuesto por Santos es el *espacio doméstico*, que puede definirse como el conjunto de relaciones sociales que se dan entre los miembros de la familia: entre los cónyuges, entre éstos y sus hijos y entre los propios hijos, principalmente. El objetivo de estas relaciones es el producir y recrear el ámbito de lo doméstico y del parentesco: la división sexual del trabajo, la gestión de los bienes y de las responsabilidades familiares, entre otros aspectos. En este espacio-tiempo, las relaciones entre sujetos se organizan en torno al *patriarcado*, la forma de poder dominante. Es el sistema de control y dominación de los varones sobre la reproducción social las mujeres en tanto sujetos individuales y colectivos. La dominación patriarcal, sin embargo, basada en la autoridad masculina, no se circunscribe al espacio doméstico, sino que se extiende e invade el resto de espacios por medio instituciones económicas, políticas, mediáticas, legales, culturales, religiosas y militares que descalifican, discriminan o excluyen las diferentes maneras de significar, conocer y sentir de las mujeres. La unidad de práctica social característica de este espacio es la diferencia sexual y generacional. Las instituciones privilegiadas son el matrimonio y la familia —entiéndase la familia nuclear, formada por cónyuges de distinto sexo con hijos legítimos—. El principio de racionalidad

¹¹ Santos (1991: 185) afirma la existencia de otros conjuntos de relaciones sociales, como el educativo, pero niega que tengan un carácter autónomo y estructural, ya que son muy heterogéneos y ocupan posiciones intermedias entre los diferentes espacios-tiempo distinguidos.

operativo es la maximización de la afectividad. La forma de conocimiento propia es el familismo o cultura familiar. Por último, la forma hegemónica de derecho es el derecho doméstico.

En segundo lugar, se encuentra el *espacio de la producción*, en el que se desarrollan relaciones sociales en torno a valores económicos de cambio derivados de procesos productivos. Las relaciones que se dan en este espacio-tiempo son de dos tipos: relaciones de producción —relaciones capital-trabajo— y relaciones en la producción —relaciones trabajo-trabajo—. El modo de poder propio es la *explotación*, entendida en el sentido que le atribuía Marx, es decir, como el intercambio desigual de trabajo humano por un salario que está por debajo de su valor real. A la explotación humana hay que añadir la explotación de la naturaleza, concebida por el capitalismo como *res extensa* cartesiana: materia pasiva, inerte, cuantitativa, desprovista de dignidad alguna, que puede ser manipulada y explotada a placer. La unidad de práctica social la forman la clase social y la naturaleza. La dimensión institucional se materializa en la fábrica y la empresa. La dinámica de desarrollo actuante es la optimización del lucro y la maximización de la degradación de la naturaleza. El cuerpo normativo que rige las estas relaciones es el derecho de producción y la forma epistemológica que despunta es el productivismo o, de manera más general, la cultura empresarial.

El tercer lugar lo ocupa el *espacio de mercado*, constituido por relaciones sociales que tienen como base la distribución y el consumo de valores de cambio en el libre mercado. La modalidad de poder, adoptando una perspectiva marxista, es el *fetichismo de las mercancías*, que guarda relación directa con la explotación. Con este concepto, Marx hacía referencia a la cosificación de los seres humanos y a la personificación de los objetos que se produce en la sociedad capitalista. En los intercambios mercantiles, las mercancías aparecen dotadas de un carácter autónomo, es decir, no evidencian las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción necesarias para fabricarlas. Como resultado de ello, el trabajador percibe el objeto producido como algo extraño a su actividad: es la sensación de alienación que le provoca el hecho de ser un mero instrumento alquilado para la elaboración de un objeto que no le pertenece y que en el mercado se relaciona como si fuera una persona, mientras que las personas, en la esfera productiva, lo hacen como si fueran objetos. El fetichismo de las mercaderías alude también a la falta de libertad que, según Marx, padece el consumidor, ya que las posibilidades de quien compra están condicionadas por la posición que ocupa en la organización social. En este espacio-tiempo, la unidad de práctica social es el cliente o consumidor. La institución social central es el mercado. El principio de racionalidad se traduce en la maximización de la utilidad y la mercantilización total de las necesidades. La forma jurídica es el derecho del intercambio y la forma epistemológica relevante es el consumismo o cultura de masas.

El cuarto espacio-tiempo estructural es el *espacio de la comunidad*, definido como la serie de relaciones sociales desarrolladas en torno a la producción de territorios físicos y universos simbólicos que favorecen la identificación colectiva. El dispositivo de poder activo es la *diferenciación desigual*, mediante la cual se identifica diferencia con inferioridad: el sujeto o grupo percibido socialmente como diferente con relación a los códigos socioculturales imperantes de regulación es, en virtud de su diferencia empírica —de género, etnia, orientación sexual, biológica, entre otras—, clasificado como inferior. Los procesos de diferenciación desigual funcionan creando mecanismos de identidad —o inclusión— y diferencia —o exclusión— utilizados para discriminar entre miembros externos e internos a la comunidad. En esta constelación política, jurídica y epistemológica, la unidad de práctica social es la etnicidad, la raza, la nación, el pueblo o la religión. Las instituciones de normalización adoptan la forma de la comunidad, el barrio, la región, las organizaciones populares de base y las iglesias. La racionalidad que guía la acción es la maximización de la identidad. El cuerpo de leyes que regula estas relaciones es el derecho de la comunidad y las formas dominantes de saber son la cultura local y el conocimiento de la tradición.

El *espacio de la ciudadanía*, en quinto lugar, es aquel en el que predominan las relaciones de obligación política vertical, entre el Estado y los ciudadanos. El mecanismo específico de poder es la *dominación*. En tanto que está centrada en el Estado y es ejercida por él, la dominación es la modalidad de poder más fuertemente institucionalizada, de aquí que sea la única forma de poder que la teoría política liberal clásica considere como poder político. En la teoría política

crítica de Boaventura de Sousa, en cambio, el espacio ciudadano es una de las varias formas de poder social. Su unidad de práctica social es la ciudadanía. El aparato institucional es el Estado. El modo de racionalidad la maximización de la lealtad. El marco legal lo proporciona el derecho territorial y las formas de conocimiento son el nacionalismo educacional y cultural y la cultura cívica.

En sexto y último lugar, se encuentra el *espacio mundial*, definido como el conjunto de relaciones sociales que la división internacional del trabajo produce en las sociedades nacionales (Santos, 2003: 313).¹² La forma propia de poder es el *intercambio desigual*, en el sentido más estricto del término, y se refiere a los relaciones de intercambios económicos desiguales realizados entre el centro, la periferia y la semiperiferia del sistema mundial. Es una forma de poder muy estudiada por los teóricos del sistema mundial, del imperialismo comercial y las teorías de la dependencia. El Estado-nación es la unidad de práctica social. El entramado institucional lo forman el sistema interestatal, los organismos internacionales y las organizaciones supraestatales. El principio de racionalidad es la maximización de la eficacia. El patrón normativo que reglamenta los intercambios en el sistema mundial es el derecho sistémico y la forma epistemológica que sobresale es la ciencia.

Conclusiones

A partir de sus reflexiones sobre la naturaleza del poder político y su dinámica de funcionamiento en las actuales sociedades capitalistas, Boaventura de Sousa Santos diseña un complejo mapa en el que identifica los lugares estructurales que producen y reproducen relaciones políticas de poder. Es un marco analítico propuesto como alternativa teórica que resulta, por un lado, de una crítica a la teoría liberal del poder que intenta desactivar la dicotomía entre Estado y sociedad civil y sus corolarios —anclaje del derecho y la política en el nicho del Estado, profesionalización de la política, distinción entre lo público y lo privado, etcétera— y, por el otro, de la adhesión crítica a la concepción foucaultiana del poder. En un esfuerzo por superar, entre otras deficiencias, el carácter fragmentario y disperso de la teoría política de Foucault, Santos localiza y distribuye, de manera más específica y detallada que aquél, el poder social en seis espacios-tiempo estructurales: el doméstico, el productivo, el mercantil, el comunitario, el ciudadano y el mundial. Ello le permite mostrar que «la naturaleza política del poder no es el atributo exclusivo de una determinada forma de poder, pero sí el efecto global de una combinación de diferentes formas de poder y de sus respectivos modos de producción» (Santos, 1991: 181; 2003: 310).

Una de las aportaciones más interesantes del análisis del poder que plantea la teoría política contrahegemónica de Boaventura de Sousa Santos es la idea según la cual las sociedades capitalistas no deben considerarse formaciones sociales articuladas en torno a un derecho único, el derecho estatal, ni a una política única, la expresada en la relación entre el Estado y la sociedad civil por vía de la representación política democrática. Al contrario, son concebidas como una pluralidad de constelaciones jurídicas, políticas y epistemológicas relacionadas entre sí. Este juego de poderes políticos, jurídicos y epistemológicos en relación recíproca le permite adoptar a Santos una perspectiva relacional que diluye la dicotomía jurídico-política liberal entre lo público-político y lo privado-personal, evitando caer así tanto en la «hiperpolitización del Estado» como en su reverso, la «despolitización de la sociedad civil» (Santos, 1989b: 249; 2003: 128) causada por la teoría política liberal.

Al asumir como natural la división entre lo público y lo privado, la teoría política liberal menospreció la idea de una pluralidad de poderes políticos en circulación social e invirtió sus energías en llevar a cabo una cierta democratización del poder estatal en tanto que única forma

¹² Adviértase que en este aspecto Santos modifica la teoría del sistema mundial capitalista de Wallerstein. En lugar de tomar como unidad privilegiada de análisis una macroestructura teórica basada principalmente en la división mundial del trabajo (cf. Santos, 1991: 182; 1995: 446), propone la teoría de las constelaciones políticas, jurídicas y epistemológicas que constituyen los seis espacios-tiempo estructurales, de los cuales el espacio mundial es sólo una de las estructuras componentes. Esto le permite conformar una perspectiva teórica más abarcadora que da cuenta de los fenómenos del poder, el derecho y el conocimiento.

reconocida de poder político–público. Sin embargo, y como contrapartida, no reconocer que el poder, más allá del ejercido por el Estado sobre la ciudadanía, actúa en múltiples espacios y se reproduce de muchas maneras —mediante discursos y prácticas que abarcan desde la violencia física hasta mecanismos simbólicos e institucionales más sutiles, tales como las leyes vigentes, las costumbres heredadas y la mentalidad en boga—, condujo a una teoría política ciega y conservadora que dejaba en una situación de vulnerabilidad a quienes en el ámbito considerado privado padecían actos discriminatorios. La teoría política liberal no es, en este sentido, crítica ni emancipatoria, pues no denuncia las injusticias de formaciones sociales que atenazan a los colectivos más débiles, invisibiliza y legitima las discriminaciones sexistas, económicas, étnicas y culturales y no plantea elementos para enfrentar las varias formas de opresión —discriminación, abusos, explotación, exclusión, falta de oportunidades, entre otras— que condicionan la vida cotidiana de millones de personas en todo el mundo. No es, en definitiva, una teoría política solidaria con quienes sufren relaciones políticas de sujeción. Por esta razón, unos de los méritos más notables de la teoría política crítica de Santos es el de ampliar los límites del poder político y la opresión.

Cuando una determinada construcción social o relación de poder es despolitizada, es decir, privatizada y no sujeta a responsabilidad política, hasta el punto de convertirse en una realidad naturalizada, se está evitando que quien la sufre pueda emanciparse de una situación injusta. Desterrar del ámbito del poder político estatal fenómenos socioculturales hoy dominantes, como el patriarcado heterosexista o la producción y el consumo capitalistas, sólo contribuye a aumentar las desigualdades entre personas, naturalizar relaciones de subordinación y desarticular lo privado como espacio político para la vindicación ciudadana. Puede decirse que Santos, en este aspecto, presenta un concepto de libertad que conecta con la tradición política republicana, para la cual la libertad no es la libertad liberal como ausencia de interferencia, sino la emancipación de las relaciones de dominación despótica o, como la entiende el filósofo Philip Pettit (1999: 40 ss.), la ausencia de dominación arbitraria. Llama la atención, a este respecto, cómo el Estado de derecho democrático–liberal es capaz de convivir cómodamente con formas despóticas de poder exentas de cualquier control democrático. Es lo que de Sousa Santos (2005: 354 ss.) conceptualiza como fascismos sociales. Son relaciones sociales que, aunque están formalmente incluidas en el marco del Estado y del contrato social, se rigen por la arbitrariedad y el autoritarismo del fuerte sobre el débil: «La vulnerabilidad del individuo en el fascismo social no resulta [...] de la imposición de un poder estatal tiránico frente al individuo, sino, por el contrario, del abandono total del individuo —muchas veces propiciado por el mismo Estado— de tal manera que cualquier poder, de cualquier tipo, puede aspirar a regular el comportamiento individual y a dispensar los bienes públicos a su antojo» (Santos y García Villegas, 2001: 45). Desde luego, una teoría política que convive tranquilamente con una abundancia de despotismos y esclavitudes sociales cotidianas es difícilmente transformadora y deficitariamente democrática.

Conviene, por último, apuntar algunas de las limitaciones y dificultades que presenta el análisis de Santos. Llama la atención, en primer lugar, una cierta incoherencia de su planteamiento teórico al afirmar que entre los espacios estructurales «no hay asimetrías, jerarquías o primados que puedan ser establecidos en general» (Santos, 1995: 446; 2003: 358-59) para reconocer, en otro momento (cf. Santos, 2003: 298), la centralidad que siguen teniendo en las sociedades capitalistas actuales el derecho estatal, el poder del Estado y el conocimiento científico. En efecto, no es teóricamente incompatible corroborar la relevancia de una forma hegemónica de poder, de una forma de derecho y de una forma de conocimiento y, al mismo tiempo, relativizar su importancia al integrarlas en constelaciones de saberes, poderes y legalidades. Esto genera, sin embargo, algunos interrogantes que habría que aclarar: si el Estado sigue teniendo un papel central, ¿no queda en entredicho la afirmación según la cual no hay primacías entre los espacios estructurales señalados? Del mismo modo, de ser así, podría pensarse que la acción social emancipatoria es más prioritaria en el espacio ciudadano que en el doméstico, cuando en realidad la teoría política de Santos (1998: 115) propone una democratización radical de todos los espacios sociales y relaciones de poder que en ellos se producen.

No queda claro, en segundo lugar, el motivo que inspira la división del espacio de trabajo en dos espacios distintos: el de las relaciones de producción y el de las relaciones de distribución

en el mercado, como si fueran dos componentes autónomos del proceso económico. En realidad, cuando se produce se están ya distribuyendo de forma desigual elementos como los salarios y la plusvalía, entre otros. Tal vez, esta separación responda a una mera idealización analítica del modelo adoptado por Santos, que, como toda construcción teórica, esquematiza y simplifica la realidad, en este caso a partir de constelaciones socioepistémicas que recogen las diferentes formas hegemónicas de derecho, poder y conocimiento.

Referencias bibliográficas

AGUILÓ BONET, A. J. (2008), «Globalización neoliberal, ciudadanía y democracia. Reflexiones críticas desde la teoría política de Boaventura de Sousa Santos», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 20 (2/2), 145-162. Disponible en:

<<http://www.ucm.es/info/nomadas/20/antoniaguilo.pdf>>. [Consulta: 3 de septiembre de 2009].

— (2009a), «La democracia contrahegemónica en la teoría política de Boaventura de Sousa Santos: notas sobre un proyecto emancipador para el siglo XXI», *Res Publica. Revista de filosofía política (XVI Semana de Ética y Filosofía Política. Congreso Internacional «Presente, pasado y futuro de la democracia»*, suplemento 1, 377-383. Disponible en: <<http://congresos.um.es/sefp/04-09/paper/view/3511/3761>> [Consulta: 28 de agosto de 2009].

— (2009b), «La Universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 22 (1/2), 5-28. Disponible en:

<<http://www.ucm.es/info/nomadas/22/antoniaguilo.pdf>> [Consulta: 2 de septiembre de 2009].

ARISTÓTELES (2000), *Política*, Gredos, Madrid.

BARCELONA, P. (1996), *El individualismo propietario*, Trotta, Madrid.

BERLIN, I. (1974), «Dos conceptos de libertad», en BERLIN, I., *Libertad y necesidad en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 133-182.

BLOCH, E. (1979), *El principio esperanza*, vol. I, Aguilar, Madrid.

CONSTANT, B. (1988), «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en CONSTANT, B., *Del espíritu de conquista*, Tecnos, Madrid, 63-93.

COROMINAS, J. y PASCUAL J.A. (1980), *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. II, Gredos, Madrid.

CHAVARRÍA, M. y GARCÍA, F. (2004), «Otra globalización es posible. Diálogo con Boaventura de Sousa Santos», *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 19, 100-111. Disponible en:

<<http://www.flacso.org.ec/docs/entrevista19.pdf>> [Consulta: 20 de agosto de 2009].

DUMONT, L. (1987), *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Alianza, Madrid.

FOUCAULT, M. (1970), *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México.

- (1992), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid.
 - (1994), *Microfísica del poder*, Planeta-De Agostini, Barcelona.
 - (2001), *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza editorial, Madrid.
 - (2005), *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid.
- HELD, D. (2001), *Modelos de democracia*, Alianza Editorial, Madrid.
- HOBBS, T. (1999), *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid.
- LOCKE, J. (1981), *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid.
- MARX, K. (1982), «Sobre La cuestión judía», en MARX, K. y ENGELS, F., *Obras fundamentales. Tomo I: Marx. Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 463-490.
- MONTESQUIEU (1985), *Del Espíritu de las Leyes*, Tecnos, Madrid.
- PETTIT, P. (1999), *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE) (1726-1770), *Diccionario de la lengua castellana [Autoridades]* (edición facsímil, 2001). Disponible en:
- <<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>> [Consulta: 1 de septiembre de 2009].
- SANTOS, B. DE SOUSA, (1989a), «O Estado e os modos de produção do poder social», Oficina do Centro de Estudos Sociais, núm. 7, Universidad de Coimbra, 1-32.
- (1989b) «La transición postmoderna: derecho y política», *Doxa: cuadernos de filosofía del derecho*, 6, 223-264.
 - (1991), *Estado, derecho y luchas sociales*, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales y Alternativos (ILSA), Bogotá.
 - (1995), *Toward a new common sense. Law, science and politics in the paradigmatic transition*, Routledge, Nueva York.
 - (1998), *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del Hombre Editores/Facultad de Derecho Universidad de los Andes, Bogotá.
 - y GARCÍA VILLEGAS, M. (eds.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, tomo I, Siglo del Hombre Editores, Colciencias, Universidad de los Andes, Universidad de Coimbra-CES, Universidad Nacional de Colombia, ICANH, Bogotá.
 - (2002), *Toward a new legal common sense: law, globalization, and emancipation*, Butterworths LexisNexis, Londres.
 - (2003), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
 - (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta/ ILSA, Madrid.

— (2006a), *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, CLACSO, Buenos Aires.

— (2006b), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, Afrontamento, Porto.

STUART MILL, J. (1992), *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid.

WALLERSTEIN, I. (1974), «The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 16, núm. 4, 387-415.

WEBER, M. (1979), *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México.

YOUNG, I. (2000), *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid.

