

LA ANTROPOLOGIA DEL PODER EN ORTEGA Y GASSET

Vida es la inexorable forzosidad de tener que habérselas con el eterno. Ortega no reclama la vida —aunque lo reconozca y lo pida— porque ésta se encuentre relegada a segundo término y haya que rehabilitarla en virtud de esa especie de generosidad romántica que ocupa el espíritu vitalista al que, no obstante, nuestro autor se encuentra de alguna manera vinculado, sino porque en su estudio ha de partir de lo real en cuanto necesario y ello se le presenta en forma de un yo enfrentado a su circunstancia en una relación necesaria para ambos términos. Ortega formula este hecho «frappant» más que ningún otro y lo sitúa en la base de su metafísica.

¿Cómo se le presenta la vida al individuo? ¿Cuál sería, a su vez, la formulación de esa relación necesaria yo-entorno?

Planteemos inicialmente una *situación ideal* en la que aparece un individuo que se siente inseguro, perdido en un entorno hostil porque lo desconoce todo de él. Esta situación de extrañamiento (1) en la que el individuo

(1) La antropología filosófica de ORTEGA está montada sobre el esquema: Alteración-Ensimismamiento-Acción sobre las cosas-Dominio del entorno-Zona de seguridad. Este esquema se refiere a la relación hombre-entorno que representa la expresión de una ontología polivalente respecto a los distintos niveles de reflexión desde los que se puede abordar el estudio del hombre. De esta manera, el «esquema fundamental de la vida» podría estar haciendo referencia al hombre en su origen, como especie, al hombre concreto, al yo de cada uno que tiene que habérselas con la vida, en donde vida se refiere precisamente a esa relación necesaria hombre(yo)-entorno.

El esquema deja traslucir también lo que de esencial tiene la idea de poder para esa relación en sus manifestaciones de *poder como facultad*, *poder como posibilidad* y *poder como dominio*. En tal sentido no parece erróneo pensar en una influencia de la idea de poder de LEIBNIZ (poder como fuerza y poder como posibilidad) sobre las ideas orteguianas: «Esta situación doble, ser una parte de la naturaleza y, sin embargo, estar precisamente el hombre frente a ella, sólo puede producirse mediante un *extrañamiento*. Así, pues, este ser, precisamente el hombre, no sólo es extraño a la Naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento. Desde el punto de vista de la Naturaleza, extrañamiento sólo puede significar anomalía negativa en sentido behaviorista, es decir, enfermedad, destrucción de la regulación natural de tal ser. Tales des-

se encuentra frente a su entorno solo puede ser soslayada por la capacidad de aquél de «ensimismarse», es decir, de retirar momentáneamente su atención del entorno y volver hacia sí para fijarla en las imágenes y combinaciones de imágenes que misteriosamente pueblan ese mundo interior recién descubierto y que no son sino *re-presentación* de las cosas que le rodean. Sólo, con sus imágenes interiores, el hombre, en primer lugar, da un ser a las cosas, las denomina, las delimita mediante designaciones y conceptos; la relación de éstos le permitirá elaborar un plan de acción sobre las cosas, para dominarlas y darles la fisonomía que su antojo le dicte. «No para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y designio, para realizar en ese mundo de fuera sus ideas, para modelar el planeta según las preferencias de su intimidad» y «crear —añade Ortega— en su derredor un margen de seguridad» (2). El hombre queda instalado así en la vida de una nueva manera. Ha conquistado el reposo para su ansia y perdimiento, y además, desde ahí volverá a distraer su atención del entorno en ensimismamientos cualitativa y cuantitativamente mayores. Alteración-Ensimismamiento-Acción sobre las cosas-Dominio del entorno-Zona de seguridad, es el esquema fundamental de la vida en Ortega; convendría, pues, detenerse en el análisis de esto:

I

ALTERACIÓN Y ENSIMISMAMIENTO

Para Ortega, *alteración* significa la vivencia puramente zoológica, la de cualquier animal que no sea el hombre; como la del mono de la jaula del Retiro de Madrid, cuyo desasosgado recorrido representa para nuestro autor

trucciones son sumamente frecuentes en la Naturaleza, pero sucede que los seres enfermos, desreglados, mueren y desaparecen. No pueden seguir siendo realidad porque son imposibles, y la ontología tradicional opina —y ésta es una opinión nunca puesta en duda, si con razón o sin ella lo veremos más adelante— que lo real tiene que ser posible. Hemos ido a caer en las más profundas honduras de la Filosofía, sin habérnoslo propuesto, porque tal vez el enigma más profundo de la filosofía se encuentre tras la relación entre posibilidad y realidad, como nos ha enseñado el inmortal Leibniz.» O. C., IX, pág. 620. [Nota.—Las citas a las *Obras Completas* de JOSÉ ORTEGA Y GASSET figuran en abreviatura (O. C.), seguida del número del volumen en romanos y del número de la página. No habiéndonos sido posible reunir todos los volúmenes de una misma edición, indicamos a continuación la edición que corresponde a cada volumen: I, 5.^a edición, 1961. II, 1.^a edición, 1946. III, 1.^a edición, 1946 (1947). IV, V, VII y VIII, 6.^a edición, 1966. VI, 7.^a edición, 1973. IX, 1.^a edición, 1946 (1962).]

(2) O. C., VII, págs. 25-6.

la actitud básica del ser alterado. Es estar siempre fuera, «inserto en las cosas del mundo como una de ellas» (3). En la alteración el hombre se halla dominado por las cosas, su situación vital es de perdimiento, diríamos que de «naufragio» para el individuo que en cualquier tiempo, en cualquier lugar ha de ponerse a la tarea de qué hacer con su vida.

A la alteración sigue el «ensimismamiento». Ortega, en *El mito allende la técnica* nos describe el posible origen del hombre desde una perspectiva netamente antropológica (4). Siempre en el terreno de la conjetura, Ortega

(3) Idem, pág. 87.

(4) Cuando hablamos de antropología no estamos haciendo referencia a la antropología *científico-natural* que con métodos de las ciencias naturales estudia al hombre desde la perspectiva puramente somática marcando el interés, sobre los aspectos genéticos o étnicos. Tampoco nos referimos a la llamada *antropología sociológica* que no es al cabo más que una sociología a la que se llega a partir de esos elementos proporcionados por la Biología o por la Etnología. De manera general, y con riesgo de caer en el error del «antropologismo», puede considerarse como antropológico prácticamente todo el saber filosófico desarrollado durante la Edad Moderna.

El objeto de la filosofía ha ido sufriendo un desplazamiento desde una consideración *cosmocéntrica* (Antigüedad clásica) a otra *antropocéntrica* (Edad Moderna) pasando por la *teocéntrica* que domina el pensamiento medieval. La Edad Moderna es, pues, la edad de la filosofía del hombre, de la Antropología. El hombre en esta etapa, como objeto de la reflexión, sufre, asimismo, un desplazamiento y empieza siendo «razón» para acabar siendo «vida». Desde DESCARTES hasta MAX SCHELER, pasando sobre todo por KANT, al que debemos considerar como el artífice de los fundamentos de la antropología moderna, el hombre asciende, primero, a la dimensión de «razón universal absoluta» de la que se ve arrojado sobre sí mismo en medio de la concreta realidad de su vida. De cualquier forma, el objeto es siempre antropocéntrico y en las posteriores producciones de la Antropología la naturaleza propia del hombre se desvanece. Habría que exceptuar el intento de MERLEAU-PONTY, el cual, como señala ALFONSO ARIAS MUÑOZ (*La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty*, Fragua, Madrid, 1975), consiste en estudiar la posibilidad de relación entre el cuerpo y la conciencia, cuestión que hace referencia, en definitiva, al de la relación entre naturaleza y conciencia, tema clásico de la Filosofía. A nosotros nos interesa la *Antropología filosófica* que consiste, a grandes rasgos, en la investigación de la estructura esencial del hombre, cuyo objeto y método están determinados en el trabajo inconcluso de MAX SCHELER, y que se basa fundamentalmente en: una *teoría del espíritu humano* y otra *de los impulsos humanos*, incluyendo una *tipología de caracteres humanos* en relación con el medio social en el que el hombre se mueve y que produce determinados caracteres personales, por tanto, una ciencia que asimila elementos proporcionados por los descubrimientos de la Psicología del siglo XX. Véase ALOIS DEMPFF: *Filosofía de la cultura*, Rev. de Occidente, Madrid, 1933; J. ROIG GIRONELLA: «Ensayo de antropología metafísica», en *Revista del Pensamiento*, 5, 1949, págs. 275-315; EUGENIO FRUTOS: «Los problemas de la antropología en el pensamiento actual», en *Revista de Filosofía*, 12, 1953; MAX SCHELER: *El puesto del hombre en el Cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1967, y, *Sociología del saber*, Rev. de Occidente, Madrid, 1935.

situía al hombre en tiempos remotos habitando los árboles sobre vastas extensiones pantanosas posiblemente en una situación muy similar a la de la mayoría de las especies de monos que ocupan ese otro mundo erguido como una maraña gigantesca, sobre los peligros de la jungla. En aquellos pantanos primordiales existirían naturalmente para el hombre multitud de enfermedades infecciosas frente a las cuales, al débil animal no quedaría otra posibilidad que la de su pronta desaparición, como a tantas especies de vida, conocidas o no, que han desaparecido incapaces de adaptarse al medio en que surgieron.

Supongamos que ese arborícola —así lo demuestra la constitución de sus extremidades, más aptas para trepar que para caminar— fue contagiado por alguna de las infecciones que abundaran allá abajo: la especie quedó intoxicada, y, en vez de morir, «esta intoxicación trajo consigo una hipertrofia de los órganos cerebrales. Esta hipertrofia, acarrió, a su vez, una hiperfunción cerebral, y en ello radica todo (...). Pero este animal que se convirtió en el primer hombre ha encontrado súbitamente una enorme riqueza de figuras imaginarias en sí mismo. Está naturalmente loco, lleno de fantasía, como no lo había estado ningún animal antes que él, y esto significa que frente al mundo circundante era el único que encontró, en sí, un mundo interior. Tiene un interior, un dentro, lo que los otros animales no pueden tener en absoluto (...). Pero cuando este animal que se convirtió en el primer hombre encontró tal riqueza de imágenes internas, la dirección de su atención realizó el más grande y patético giro desde fuera hacia dentro. Empezó a prestar atención a su interior, es decir, *entró en sí mismo*: Era el primer animal que se encontraba dentro de sí, y este animal que ha entrado en sí mismo era el hombre» (5).

No es necesario señalar aquí que cualquier tesis sobre el origen del hombre, de su paso de la animalidad a la conciencia, es siempre hipotético, por lo menos hasta ahora. Freud, por ejemplo, cree que «la erección del hombre a la posición vertical se hallaría, pues, en el origen del proceso de la cultura (...); sólo se trata aquí —añade más adelante— de una especulación teórica, pero de importancia suficiente para justificar su verificación exacta en las condiciones de vida de las especies animales próximas al hombre» (6). Para el mismo Ortega, la aparición de la primera función mental consciente, concretamente de la imaginación o la capacidad de re-presentar en imágenes interiores el mundo de fuera, es sólo episódico, y en su obra aparecen otras

(5) O. C., IX, págs. 621-2.

(6) SIGMUND FREUD: *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1973, nota número 15 al pie de la página 233.

descripciones diferentes; así, en *El hombre y la gente* nos dice: «En un principio, su existencia no difiere apenas de la existencia zoológica: también él vive gobernado por el contorno, inserto entre las cosas del mundo como una de ellas. Sin embargo, apenas los seres en-torno le dejan un respiro, el hombre, haciendo un esfuerzo gigantesco, logra un instante de concentración, se mete dentro de sí, es decir, mantiene a duras penas su atención fija en las ideas que brotan dentro de él, ideas que han suscitado las cosas y que se refieren al comportamiento de éstas, a lo que luego el filósofo va a llamar "el ser de las cosas"» (7).

En definitiva, un nuevo ser ha surgido, un ser radicalmente diferente que se halla en su origen, no menos que el resto de los animales, consignado a su entorno, alterado en él, pero que en un momento dado, sin que se sepa bien porqué va a poder abandonar por unos instantes el mundo exterior para volver su atención hacia sí y descubrir un mundo interior, un *intus*, un sí mismo. «Es el *ensimismamiento*, la "vita contemplativa" que decían los romanos, el "theoreticós-biós" de los griegos, la teoría» (8).

El hombre lo que hace es poner orden en el caos que inicialmente se encuentra ante sí, un orden que le es propio, que, por sí, las cosas no tienen pero que, siendo la transformación más grande de la vida en el planeta, trátase de un orden exclusivamente humano, el que le dicta ese mundo interior y que sólo es efectivo *desde* el hombre y *para* el hombre. Ensimismarse supone «que el hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él, y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical—incomprensible zoológicamente—, volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de lo otro, de las cosas.

Con palabras que de puro haber sido usadas, como viejas monedas, no logran ya decirnos con vigor lo que pretenden, solemos llamar a esta operación: pensar, meditar. Pero estas expresiones ocultan lo que hay de más sorprendente en este hecho: el poder que el hombre tiene de retirarse virtual y provisoriamente del mundo y meterse dentro de sí, o dicho con un espléndido vocablo que sólo existe en nuestro idioma: que el hombre puede *ensimismarse*» (9).

Ensimismado, el hombre da un ser a las cosas, pero esto no supone algo lujoso, sino siempre, en vista de una acción futura sobre el entorno. Se trata

(7) O. C., IX, pág. 86.

(8) Idem, pág. 88.

(9) Idem, pág. 84.

de prefigurar esta acción, de establecer un plan previo de defensa y ataque a la realidad con la que se enfrenta.

El fabuloso poder de ensimismarse con que cuenta el hombre desde su origen debe ser concretado en una categoría: el concepto. El hombre percibe las cosas con los órganos de los sentidos, esto le daría la dimensión «en superficie» de éstas. Pero las cosas, en virtud de una exclusividad humana, se presentan en otra dimensión que es la de su profundidad. Las ideas de *profundidad* y *superficie* constituyen elementos fundamentales en la teoría de la realidad de Ortega, teoría que, a su vez, enlaza con la idea de verdad como *aletheia*. Pues bien, en esa dimensión «en profundidad» de las cosas está la misión del concepto. El concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura (10).

El concepto nos da las cosas en su conexión, limita a los seres con su estructura esquemática aproximándolos para que convivan y, al mismo tiempo, distanciándolos para que no se confundan y aniquilen. Precisamente por ello, por ir más allá que los propios objetos, ambos, conceptos y objetos, son insustituibles mutuamente. Esta especie de duplicidad no convergente que ofrece el ser, hace posible la *cognición*, la captación de las cosas por los conceptos, la actividad de ensimismamiento; percepción significa precisamente esto. El concepto, por tanto, en contra de lo que opina el racionalismo «agota, pues, su misión y su esencia, con ser no una nueva cosa, sino un órgano o aparato para la posesión de las cosas» (11). La visión que ofrece el concepto es *completa*, la sensación es difusa, indeterminada, «nos da la impresión de las cosas, no las cosas». El concepto es claro, exacto; en él la realidad se proyecta definida desde su seno hasta nuestro entendimiento.

II

ACCIÓN SOBRE LAS COSAS

Con un plan preconcebido, el hombre vuelve de su mundo interior al de fuera para reobrar en él: es la acción, la «vita activa», la «práxis». La acción por sí misma no tiene sentido fuera del esquema fundamental de la vida que anteriormente hemos enunciado; la acción significativa a este respecto es siempre una acción con sentido dirigida a un fin previamente determinado

(10) O. C., I, pág. 352.

(11) O. C., I, pág. 354.

por una meditación. «No puede hablarse de acción sino en la medida que va a estar regida por una previa contemplación, y viceversa, el ensimismamiento no es sino proyectar la acción futura» (12).

La relación necesaria entre ambos elementos, ensimismamiento y acción, se presenta como taxativa: cualquiera de ellos llevados a cabo aisladamente carecen de realidad en cuanto que no son necesarios. Quede señalado esto como primera condición de la acción humana.

Estos poderes del hombre no hacen sino convertirlo en la realidad más antinatural que existe, y ello se debe a que «el hombre no está seguro nunca de que va a poder ejercitar el pensamiento, se entiende, de una adecuada manera; y sólo si es adecuada es pensamiento. O dicho en giro más vulgar: el hombre no está nunca seguro de que va a estar en lo cierto, de que va a acertar, lo cual significa nada menos que esta cosa tremenda: que a diferencia de todas las demás entidades del universo, el hombre no está, no puede nunca estar seguro de que es, en efecto, hombre, como el tigre está seguro de ser tigre y el pez de ser pez» (13).

Esta trampa del ser pensante, su contrapartida a la libertad, es lo que constituye específicamente la condición humana. El hombre es lo único que es porque puede. Lo cual implica que el hombre se realiza como tal sólo en función de la posibilidad. Los demás seres no pueden, no tienen poderes, facultades o posibilidades, no se les presentan posibilidades de acción; actúan, se mueven, cazan o matan inmediatamente, cuando su instinto y su orden natural de vida lo impone. Por eso Ortega dice que «el hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser "como usted quiera"» (14).

El que el hombre *pueda* significa tener que contar inexorablemente con un campo bastante amplio y de firme inseguro, abierto entre su necesidad o su deseo y la acción que realice, de tal manera que, aun prefigurada ésta, puede resultar inadecuada y conducir al error (otra exclusividad humana consecuente con lo dicho anteriormente). El hombre puede y no tiene más remedio que elegir, a fuer de equivocarse en sus cálculos; así, el vencimiento de la inseguridad originaria deja paso a otra inseguridad que es perenne: la de la libertad. Pensar, poseer un mundo interior permite al hombre no una sola dirección de actuación, sino infinitas, tantas como combinaciones de ideas aparecen en ese mundo interior.

(12) O. C., IX, pág. 88.

(13) Idem, págs. 88-9.

(14) O. C., IV, pág. 34.

La actitud del hombre que cuenta con la posibilidad de planear previamente su acción no es simplemente una actitud de respuesta como aconteciera con el ser alterado en constante vigilia, sino algo más complicado que nos da idea, en primer lugar, de la trascendencia del poder del hombre como posibilidad de actuar, se trata de que el hombre pueda llevar a cabo un *acercamiento del entorno a sí mismo*. Dejando aparte para más adelante lo que de la idea de poder puede estar implicado en esta consideración, conviene ahora que nos detengamos en ella, es decir, en la particularísima facultad humana de atraerse el entorno hacia sí, de humanizarlo, o sea, de meterlo dentro de la esfera mental consciente; nos estamos refiriendo naturalmente a la técnica, la otra cualidad fundamental de la acción humana. Veíamos que no hay acción sin previa contemplación; pues bien, no hay acción humana dirigida a transformar el entorno que no sea una acción técnica. La vida del hombre se diferencia de la del animal por ser algo más que vida. El animal se contenta con cubrir las necesidades que su naturaleza le impone; su vida es reiteración y no es más que vida en el sentido zoológico; sus necesidades son específicas, o sea, propias de su especie, nunca subjetivas como ocurre con las del hombre.

Las necesidades subjetivas del hombre —quizá fuera mejor decir deseos— no son naturales, sino, por decirlo así, necesidades creadas por él mismo como consecuencia de su poder de transformación de la naturaleza para mejorar su vida: mientras el animal simplemente vive, el hombre *vive bien*. El animal tendrá que recorrer quizá cientos de kilómetros para conseguir agua y alimentos; el hombre, mediante su acción técnica, atraerá todo esto a su círculo doméstico y llegará a «acostumbrarse» de tal modo a los resultados de ésta su creación técnica que cualquier deficiencia en ese *bienvivir* se convierte en una necesidad insoportable.

«Conste, pues —dice Ortega—: la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades —primarias o naturales, añadiríamos nosotros—, sino la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una *sobrenaturaleza*» (15).

Pasemos ahora a tratar el cuarto punto del esquema fundamental de la vida en Ortega, «dominio del entorno», que nos pondrá en vía de analizar la idea de poder en el filósofo español desde una perspectiva antropológica.

(15) O. C., V, pág. 324.

III

DOMINIO DEL ENTORNO

La acción del hombre sobre el entorno conduce al dominio de las cosas. Llegados a este punto, convendría detenernos y examinar con cierto detalle la significación antropológica de la idea de dominio y su relación necesaria con la idea de poder.

La teoría ha tratado sobre el poder político, sobre el Estado, sobre las formas y la legitimidad del gobierno de los hombres; pero no existe, que sepamos, una teoría general sobre el poder que nos ofrezca, desde su origen, la «razón» de su ser, y en donde su manifestación como poder político no sea sino una parte de esa teoría. Quizá pueda pensarse que tal pretensión, una teoría general del poder, es tan innecesaria como imposible; que el poder es de suyo poder político o, al menos, poder social, entendiéndolo en ello su marco necesario de realización; y así, puestos a la búsqueda de su esencia, la primera piedra se ha situado siempre en el nexo de una relación mando-obediencia, por tanto, partiendo del reconocimiento de su intrínseca naturaleza social. Bien es cierto que por su aplicación en la vida práctica, así como para su estudio como realidad histórica, la idea de poder sólo puede ser relevante en cuanto fenómeno fundamental de la convivencia de los hombres, que su peso específico en las realidades que hoy vivimos y en las que nos cuenta la Historia es tan abrumador que cualquier reflexión sobre él fuera de ese marco puede llegar a parecer un bizantinismo. No obstante esta consideración, la búsqueda de la esencia del poder fuera del marco estrictamente político o estrictamente social se hace necesaria como labor intelectual para desentrañar precisamente ese carácter mítico, por cuanto lleva a zonas remotas de la convivencia humana y del ser mismo del hombre, no tratado suficientemente a nuestro juicio.

Por otra parte, la averiguación de qué es el poder, supone otro riesgo, el de concluir en planteamientos ontológicos alejados de la real naturaleza antropológica de este concepto. El poder sólo puede ser observado desde esta perspectiva cuando su búsqueda venga determinada por un intento de hallazgo de sustancias esenciales; ello obliga a tener en cuenta su desarrollo histórico y, por tanto, otras cuestiones de importancia capital, tales como las que se refieren al origen de lo social y de lo político.

Para Bertrand de Jouvenel, el poder aparece en su origen como un impulso: «El poder es para nosotros un hecho natural. Así, su presente autoridad encuentra en nosotros la ayuda de sentimientos muy antiguos y que»

bajo formas sucesivas ha ido él inspirando sucesivamente» (16). En la misma obra, el autor francés cita a Frazer donde éste dice: «Tal es la continuidad del desarrollo humano, que las instituciones esenciales de nuestra sociedad tienen en su mayoría, si no todas, sus raíces más profundas en el estado salvaje, y nos han sido transmitidas con modificaciones más de apariencia que de fondo» (17). No está claro que el desarrollo humano referido a ideas e instituciones que tengan que ver con el poder y con la organización de la vida colectiva tengan un desarrollo lineal continuo y con meras modificaciones formales. Efectivamente el poder debe considerarse como un hecho natural, pero las modificaciones de este hecho que aparecen en la naturaleza del hombre son de tal magnitud que hacen que el poder quede convertido en algo radicalmente diferente sin que podamos establecer una continuidad óptica desde lo que en su origen era y lo que va siendo a lo largo de la Historia.

El análisis del poder que nos plantean autores como Bertrand de Jouvenel se caracteriza por considerarlo como un impulso originario dentro de las relaciones de convivencia, por tanto, no apareciendo en solitario, sino interdependiente con otro hecho también originario: el de la obediencia. Así, Bertrand de Jouvenel nos dice: El problema puede ser tomado, igualmente, desde otro ángulo con un enunciado muy sencillo. Siempre y en todas partes se registra el hecho de la obediencia civil. El orden emanado del poder logra ser obedecido por los miembros de la comunidad (...). Todo reposa sobre la obediencia. Conocer las causas de la obediencia es conocer la naturaleza del poder (18).

(16) BERTRAND DE JOUVENEL: *El poder*, Editora Nacional, 1974, pág. 26. Aquí se trata más de la libertad que del poder mismo, o mejor dicho, a BERTRAND DE JOUVENEL le interesa sobre todo la relación poder-libertad entendiendo libertad no como la posibilidad de participar en las tareas de gobierno, como un derecho con que cuenta idealmente todo individuo (libertad-participación) sino de la libertad referida a esa parcela de individualidad que puede enfrentar cada individuo al poder del Estado (libertad-resistencia). El poder es tratado aquí, pues, como un fenómeno social que presupone a la colectividad en una fase relativamente avanzada del desarrollo social, aquella, concretamente, en la que se habla de *obediencia civil* y, por tanto, de un *espacio civil*, es decir, suponiendo la existencia de una doble personalidad en el hombre, la que le corresponde como miembro de una colectividad y la que permanece oculta y al margen de esa colectividad. Lo que la obra de BERTRAND DE JOUVENEL nos ofrece para una consideración antropológica de la idea de poder es precisamente eso, la existencia de una fase en el desarrollo histórico del hombre en donde éste se halla protegido por un Ordenamiento en una determinada parcela de su individualidad, lo cual, reconocido como fase histórica obliga a pensar en otra fase en la cual el hombre no estaba sometido a esa dicotomía.

(17) Idem.

(18) Idem, pág. 22.

Es claro que Bertrand de Jouvenel sitúa ambos conceptos, poder y obediencia, en un contexto social, podría decirse más: en un contexto social avanzado; nótese que ni siquiera habla de obediencia a secas, sino de *obediencia civil*, es decir, de algo que sólo aparece en estadios relativamente tardíos del desarrollo social del hombre como es el espacio civil y la ciudad, donde, desde luego, lo impulsivo ya no puede encontrarse en estado puro y resulta imposible analizarlo como tal; ocurre entonces que un estado anterior resulta ser laguna considerable para el conocimiento científico (19). El espacio civil puede considerarse como uno de los logros más importantes del hombre por independizarse de la naturaleza. Tan es así que la creación de ese espacio se corresponde con lo que, en propiedad, puede denominarse *civilización*, descubrimiento exclusivo de una cultura, la occidental, y en un sentido todavía más auténtico, mediterránea, que luego —sea dicho de paso— se ha pretendido trasplantar a otras culturas, en el proceso de dominación de unas culturas por otras, las coloniales: evidenciando, por lo que respecta a la edad moderna, un fracaso total. Se patentiza tal imposibilidad si se considera como ejemplo, la «asunción» de las formas democráticas propias de la cul-

(19) Es muy difícil encontrar en la Historia una situación en la que la relación de poder se encuentre en estado puro, sólo puede pensarse en situaciones como la del hombre primitivo para quien el poder no implica una relación entre hombres sino un impulso de dominio del entorno, por tanto, una relación «hombre-objeto». «Todo» lo que aparece en el mundo en torno tiene la misma consideración de «cosa extraña» a la que se domina y utiliza. Por eso, toda relación de poder como relación dada entre hombres ha precisado de un sostén jurídico que por su propia naturaleza ha supuesto la limitación automática de la misma relación de poder. Así se manifiesta HELMUT COING al referirse a la justicia cuando dice: «La relación del poder con la justicia se expresa del modo más claro en la conocida sentencia: "iustitia fundamentum regnorum". Esa sentencia significa que la justicia es el fundamento de la conservación del poder frente a los sometidos; así pues, la justicia no se ejerce en última instancia por sí misma, sino también por su función de conservadora del poder (...). El poder se resiste a cualquier vinculación definitiva. Pero por fuerza tiene que aceptar una tal vinculación en el momento que introduce un orden jurídico; todo derecho, como orden fijo, tiene que limitar necesariamente la capacidad de acción del poder. En este sentido se encuentran el poder y el Derecho en tensión y contradicción irreductibles. La relación de poder no puede transformarse por sí misma y según su propia esencia en relación de derecho» (HELMUT COING: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Ariel, Barcelona, 1961, págs. 88-9).

A pesar de que el poder necesita del Derecho para subsistir, siempre estarán ambos conceptos en contradicción, al menos, siempre se verá el poder mermado en sus características esenciales hasta llegar a situaciones —por ejemplo, lo que se denomina en la doctrina anglosajona *rule of law*— en que pierde su virtualidad y la soberanía está en el Derecho mismo: ésta no es, desde luego, la típica relación de poder.

tura mediterránea y occidental por los países del Tercer Mundo, cuyos trasfondos históricos son muy diferentes de los países promotores de esas formas.

Es sólito del poder ser presentado con caracteres terroríficos, así ocurre a todos los niveles de su representación: El Leviathán, monstruo de ascendencia bíblica, no sabemos si en realidad ha devorado a la multitud de hombres que forma su gigantesco cuerpo erguido, medio amenazante, medio protector, sobre la ciudad. Puede verse también símbolos del poder en ciertas manifestaciones populares de carácter festivo. Reyes y Reinas cristianos, Reyes árabes, que asoman desmesuradamente de entre la muchedumbre. En fin, toda la simbología que adorna a aquel que llega a ser *encarnación* del poder, hace pensar si no se estará frente a un objeto de análisis ocultado dolosamente por toda esa mitología grandilocuente. Por lo que respecta a niveles de observación más rigurosa, parece existir una actitud prejudicial ante cualesquiera teorías que vieran un fenómeno de sustantivización en las etapas de mayor desarrollo formal del poder, por lo fácil que ha sido en base a éstas justificar un ejercicio del poder público en detrimento de la personalidad individual, sin tener en cuenta que cualquier conceptualización del poder en estos casos no ha sido sino un pretexto inmaterial aplicado a una situación de hecho ya dada, ni más ni menos importante que una referencia semejante a la defensa de unos principios culturales concretos.

Tampoco habría que olvidar que la idea de poder nunca ha sido presentada sola a la hora de las justificaciones y que otros conceptos más etéreos, menos metafísicos, como, por ejemplo, el de nación o el de raza o el de empresa, no sólo han aparecido junto a aquella idea formando un pretexto doctrinal, sino que han sido en la realidad más determinantes que el poder sustantivado. En todo caso, todos esos montajes históricos que han tenido alguna referencia a la compleja realidad del poder, no han hecho sino dificultar la investigación del mismo o, al menos, aumentar su complejidad. De cualquier forma, el poder está ahí secreto, misterioso, actualmente fuera del hombre. Al poder se va o se sale del poder, o se ejerce o se abandona como hizo Carlos I al retirarse a Yuste: pero siempre aparece como una cúspide a la que se asciende o se desciende de ella. Su realidad como fenómeno objetivo es evidente. Cómo se ha producido esta objetivación, desde dónde, son cuestiones principales que conducen necesariamente a una búsqueda que sería de la esencia del poder y, por tanto, cuestiones que lo sitúan en un plano de reflexión filosófica de índole antropológica más allá de la estricta ciencia política.

Aquí partimos de que el poder, como todo, y en esto la obra de Ortega nos da suficientes elementos probables, sigue siendo desde un principio y actualmente, al margen de sus transformaciones históricas, un hecho de la

individualidad humana. Sin embargo, la mayoría de los autores, aun aquéllos cuya reflexión es evidentemente filosófica, parecen pasar por alto esta naturaleza individual y su análisis se inicia siempre a partir del hecho comunitario, el cual, como advertíamos anteriormente, corresponde siempre a un momento relativamente avanzado de la cultura. Así, tenemos, por ejemplo, a Javier Conde, en *El hombre, animal político* (20), nos dice que la idea de poder es una intuición radical y espontánea en el hombre. El hombre primitivo siente las cosas de fuera como poderes. La realidad es poder y el hombre es poder. Conde monta así sus dos conceptos de «poder como realidad» y «la realidad del poder». Tales consideraciones dejan entrever ese carácter individual que pertenece a la esencia misma del poder, pero el autor español, como la mayoría del resto de los autores, lo sitúa también en su origen dentro de las relaciones de convivencia, «como disponibilidad», por lo tanto, desvirtuando ese carácter de pertenencia a la individualidad humana: Al caracterizar el poder social como el «sistema de las posibilidades emergentes de la convivencia», está quizá transponiendo «posibilidad» y «poder» a una esfera, la social, en la que evidentemente tales categorías no se dan desde un principio. «Poder» y «posibilidad» son evidentemente *funciones* de la acción humana. Posibilidad no implica acto, sino más bien *proyecto* o *previsión* en el actuar y se enmarca al menos en su origen en la esfera de la libertad humana; la condición humana es fatalmente libre, el hombre no tiene más remedio que elegir; mientras que poder es necesariamente *acto*, es fuerza puesta en marcha y, por tanto, su esfera propia es la de la acción humana en sí misma, acción que previamente se habrá elegido en vista del «repertorio de posibilidades» que al hombre se presenta. Por ello, el poder presupone tres principios previos, sobradamente conocidos: El de elección de la vía de actuación, el de causalidad y el de finalidad. El poder es, ante

(20) JAVIER CONDE: *El hombre animal político*, Madrid, 1957, pág. 37. Es cierto que el poder puede ser considerado como «el sistema de posibilidades emergentes de la convivencia», pero, como ya se ha visto, tal afirmación no hace sino constatar la realidad del poder en una etapa avanzada de la organización social; nunca nos revela la esencia «completa» del poder, y ello porque el poder es —y esto vale para toda época y todo lugar— *presión constante* que se manifiesta siempre en su realidad ejecutiva —la amenaza de poder, la coactividad, pertenece a otro orden de cosas—, pero el poder desnudo, tanto si se refiere o no a la relación «poder-obediencia» es algo que ha tenido realidad en una etapa muy amplia de la presencia del hombre en este mundo. Por eso es viable el punto de partida orteguiano que nos habla del poder, cualesquiera sean sus manifestaciones históricas, como *presión* y que, por ello, nos pone en camino de llevar a cabo un análisis metafísico de la realidad poder. Todo lo demás cae en el terreno de lo previsible, lo determinable y lo probable, es decir, en el terreno de la *posibilidad*.

todo, *causa inmediata de movimiento y transformación de la realidad* y en ello no se diferencia en nada de la tormenta o el rayo, es sólo cuando interviene una *conciencia de elección* y un sentido de finalidad de transformación de la realidad que lo puramente energético se convierte en humano y puede hablarse de poder. Otra cosa es que por la serie de vicisitudes históricas que han acontecido, se produzca una «trascendentalización» de esos fenómenos originariamente individuales y un cambio consecuente en su naturaleza.

En definitiva, pues, parece no haber ninguna teoría sobre el poder que no esté esencialmente referida a la sociabilidad humana. El tema de la sociabilidad humana es lo suficientemente amplio como para evitar deliberadamente la pretensión de tratarlo de manera acabada en el presente trabajo. Sin embargo, es necesaria su referencia a fin de plantear nuestra hipótesis de los impulsos originarios. El tema es también el de la disyuntiva del hombre como ser natural y como ser histórico. En este punto, Ortega no duda en afirmar que el hombre carece de naturaleza y es historia, lo cual no es sino la afirmación formulada ya por los griegos del sentido teleológico del hombre. El hombre es el único ser cuya conducta y actitudes están guiadas esencialmente por ese sentido teleológico; por ello también, el hombre inventa, no es de suyo nada concreto y definido para siempre: «El ser del hombre consistió primero en ser cazador. Si imaginamos que hubiese nuestra especie desaparecido entonces, carecería de sentido la palabra *hombre*. En vez de llamar a aquella criatura "el Hombre" deberíamos denominarla "el Cazado:"». Como no desapareció, y esa ocupación central fue sustituida por otras no menos centrales, se hizo necesario un término más general que involucrase infinitos modos de ser, incontables formas de vida. Esa capacidad de ser, una tras otra, infinitas cosas diferentes, sin que haya una sola imaginable que pueda, en principio, excluirse de su posibilidad, es el verdadero significado de la palabra "hombre"» (21). Ahora bien, afirmar la sociabilidad del hombre desde su origen, el considerar que *lo social*, lo que desde que se ha empezado a hablar de ello se considera «lo social» en el hombre, como una cualidad suya natural, es confundir el impulso gregario («impulso afectivo» en la terminología de Max Scheler) con el «invento» del ser social del hombre. De acuerdo con esta teoría generalizada de la natural sociabilidad humana, todos los mamíferos, vertebrados, insectos e incluso las plantas participarían de esta sociabilidad, así considerada, lo mismo que el hombre. El impulso gregario es algo común a la inmensa mayoría de las especies vivientes, pero éste, dado en el hombre, no va más allá de la constitución de una familia o de una horda o de un rebaño. Hasta aquí el hombre no se diferencia en

(21) O. C., VI, pág. 472.

absoluto de la hormiga o de la abeja, pero si hoy hablamos de «lo social» no es por la existencia de una línea sin solución de continuidad desde ese primitivo impulso gregario, sino porque el hombre es algo más que la potenciación de tal impulso. El hombre empieza a serlo cuando deja de ser natural; el impulso gregario está ahí y se agota en el círculo familiar, pero lo *social* es algo que el hombre *inventa*, queda el hombre instalado en ello en un momento en que las necesidades que le plantea su peculiar vivir, su «vivir bien», le *inspiran* tal tipo de convivencia y comunicación. En la horda, en donde efectivamente existe dominio en estado puro, porque existe ya el *domus* y el *dominus*, no existe todavía sociedad o asociación, ni poder en el sentido que lo entendería un ciudadano griego o romano, o un ciudadano moderno. En ese tiempo remoto, en que el poder significa *fuerza que domina el entorno hostil*, no hay nada que trascienda; al enemigo (extraño) que se vence no se le conserva ni siquiera como esclavo, se le mata: no cabe menor sofisticación, no existe menor atisbo de economía.

Al poder le ocurre lo que al amor. Por lo menos, según Karl Loewenstein, existen notas comunes a ambas objetivaciones, a saber: su naturaleza de fuerza y su carácter esencialmente arcano y misterioso. Así, cuando el referido autor nos dice: «Las tres fuerzas (amor, fe y poder) tienen esto en común: El hombre puede sentir las y experimentarlas y reconocer lo que éstas le producen a él y a su entorno, pero se le escapa el conocimiento de su realidad interna. Su facultad lógica es insuficiente para penetrar en su esencia» (22). Del amor ha dicho Schopenhauer que es la sublimación por causa de su estructura social normada del impulso de reproducción de la especie; desde luego, decir esto tan sólo, es negar el espíritu del hombre como potencia objetivadora de los hechos de la vida. Sería fácilmente demostrable que el amor es quizá el ejemplo más claro de lo que Max Scheler denomina *emancipación del instinto*: que consigue independizarse del conjunto de las necesidades vitales de la especie («horizonte de la demás») (23). Con el poder ocurre algo semejante, es primordial en el hombre, aparece en su individualidad como un impulso determinado por el conjunto de las necesidades vitales de aquél para, más tarde, en la Historia, escapar de su ubicación primitiva e instalarse por encima del propio hombre como algo más que un concepto.

(22) KARL LOEWENSTEIN: *Political power and the government process*, The University Chicago Press, Chicago, 1957: «All three forces (love, faith and power) have this in common: Man can feel and experience them and recognize what they do to him and his environment, but the cognition of their inner reality escapes him. His logical endowment is insufficient to penetrate into their essence».

(23) MAX SCHELER: *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1967, pág. 48.

El poder, como fuerza motriz humana que impulsa al hombre desde su misma aparición en el universo, parece seguir un desarrollo que le hace trasladarse por diferentes ubicaciones: pasa de ser un impulso individual del hombre primitivo para transformar el entorno hostil, a una realización óptima, la actual, en la que se plasma como una complejidad de normas y conductas establecidas que constituyen la dimensión social del poder y en la que el hombre se encuentra perdido, alterado, como en la selva original. Da la impresión, pues, puestos al estudio de lo que sea el poder, que éste se desplaza de una consideración antropológica (poder como impulso de dominio) a otra sociológica (poder social) en la que, por otra parte, es comprobable el dominio creciente sobre el ser individual en esferas cada vez más amplias de su vida de relación y de su vida interior. Este fenómeno no ha sido pasado por alto por Ortega, así lo demuestra una larga cita a pie de página de la obra de Stuart Mill, *De la libertad*, que dice así: «Aparte las doctrinas particulares de pensadores individuales, existe en el mundo una fuerte y creciente inclinación a extender en forma extrema el poder de la sociedad sobre el individuo, tanto por medio de la fuerza de la opinión como por la legislativa. Ahora bien, como todos los cambios que se operan en el mundo tienen por efecto el aumento de la fuerza social y la disminución del poder individual, este desbordamiento no es un mal que tienda a desaparecer espontáneamente, sino, al contrario, tiende a hacerse cada vez más formidable. La disposición de los hombres, sea como soberanos, sea como conciudadanos, a imponer a los demás como regla de conducta su opinión y sus gustos, se halla tan enérgicamente sustentada por algunos de los mejores y algunos de los peores sentimientos inherentes a la naturaleza humana, que casi nunca se contiene más que por faltarle poder. Y como el poder no parece hallarse en vía de declinar, sino de crecer, debemos esperar, a menos que una fuerte barrera de convicción moral no se eleve contra el mal, debemos esperar, digo, que en las condiciones presentes del mundo esta disposición no hará sino aumentar» (24). Respecto a este fenómeno cabe señalar también, para subrayar la importancia de este crecimiento faústico, la importancia que el fenómeno tiene en las producciones más recientes, por ejemplo, *El advenimiento de la Edad de Oro* del biólogo Gunther S. Steint que se refiere a la idea de voluntad de poder que recoge de la *Lebensphilosophie* y más concretamente de Spengler. Tal voluntad de poder figura como la causa del progreso, especialmente a partir de la Edad Media, progreso que, por ser autolimitado, según dicho autor trata de demostrar en su obra, supone la desapa-

(24) O. C., IV, págs. 127-8.

ción de la voluntad de poder y el advenimiento de la edad de oro, momento que corresponde a la época en que vivimos.

Quizá sea Max Scheler quien ha llegado más lejos en una teoría de los impulsos, sin que, por otra parte, su temprana muerte nos permitiera recibir lo más sustancial de dicha teoría que proyectaba desarrollar más ampliamente en su *Antropología filosófica*. Sin embargo, ésta queda planteada en sus líneas fundamentales en *El puesto del hombre en el cosmos* (25) y sus resultados nos parecen suficientes para tomar en consideración una teoría de los impulsos.

Max Scheler nos presenta una gradación del ser sicofísico que va desde el impulso afectivo (planta) al espíritu (hombre), pasando por el instinto, la memoria asociativa y la inteligencia práctica; es decir, desde la carencia absoluta de conciencia, sensación y representación hasta el ser singular con autoconciencia —Ortega diría ensimismamiento— y capacidad de objetivación como «la categoría más formal del lado lógico del espíritu» (26). Para Max Scheler, el hombre es aquel ser que «recorre» todos los grados, desde el más simple al más complejo; «un ser primigenio se va inclinando cada vez más sobre sí mismo en la arquitectura del Universo e intimando consigo mismo por grados cada vez más altos y dimensiones siempre nuevas, hasta comprenderse y poseerse íntegramente en el hombre» (27). Es perfectamente pensable que, en tal ser, cualquier impulso original sufra tal transformación o potenciación en vista del inmenso y complejo universo inherente al ser del hombre que dicho impulso deje de serlo para convertirse en otra cosa. Es el espíritu quien transforma, dentro de esa gradación, sistemas muy primarios como el vegetativo y, algo más complejos, como el sistema de poderío que se manifiesta, según el autor alemán, en la «captura activa de la presa» y en la «elección sexual espontánea».

A lo dicho en *El puesto del hombre en el cosmos* es necesario añadir el análisis de la conducta humana que aparece en *Sociología del saber* (28). La conducta humana está compuesta por:

1. «Aquel ser y obrar, de aquel modo de valorar y conducirse el hombre que depende de condiciones *preponderantemente espirituales* y se dirige a fines espirituales. esto es, *ideales*.»

(25) MAX SCHELER: Ob. cit.

(26) Idem. pág. 60.

(27) Idem, pág. 63.

(28) MAX SCHELER: *Sociología del saber*, Rev. de Occidente, Madrid, 1935. Este libro, perfectamente traducido por José Gaos, es de una excepcional importancia por cuanto no sólo recoge toda la teoría sociológica del autor alemán, sino también nos

2. «Aquel otro modo de obrar, valorar y conducirse que está dirigido *preponderantemente por impulsos* (impulso de reproducción, impulso de nutrición, impulso de poder) y, a la par, dirigido intencionalmente a la modificación *real* de realidades. Sin embargo esta distinción, Max Scheler ve que la realidad de las conductas significativas sociológicamente no está configurada puramente por un solo tipo de dichas formas, sino, más bien, por el conjunto de ambas, en una relación de interdependencia en la que predominará una de ellas; pero, en todo caso, esto es lo importante y en lo que radica la modificación esencial, nunca podrá darse en estado puro, es decir, "todo acto real de un hombre es espiritual e impulsivo a la par". El impulso originario aparece siempre transformado en "algo nuevo" por la complejidad de la conducta humana a la que se ha aludido. Por otra parte, el predominio de una u otra forma de conducta y valoración humana lleva a Max Scheler a establecer su clasificación fundamental de la sociología en *sociología real* y *sociología cultural*. Es lo que otro alemán perteneciente a lo más conspicuo de la filosofía política, Hermann Heller, advierte como: "la relación dialéctica entre toda una combinación de conexiones naturales y una combinación de hechos de cultura"» (29).

Por otra parte, tal relación dialéctica entre elementos reales e ideales, o, naturales y de cultura, ofrece alguna luz al problema del origen del poder en su dimensión biológica y genética. Parece ser que el poder considerado no ya como impulso, sino como voluntad de dominio en la esfera individual del hombre reúne elementos componentes que son al mismo tiempo innatos y adquiridos. Al tratar de tal origen habría que tener en cuenta la interacción de conceptos inherentes a la estructura del cerebro humano (de índole impulsiva) y otros que vendrían dados por la experiencia concreta de la vida de un individuo. Por otra parte, si se considera que el poder en su origen, como impulso de dominio, es inherente en alguno de sus elementos fundamentales, como categoría genérica, a la constitución de la *psiqué* humana,

muestra en gran medida consideraciones de antropología filosófica. La «ley de la causalidad histórica», que es la «ley del orden en la actuación de los factores ideales y reales» trata de establecer la relación dialéctica entre esos factores, condicionados unos por los impulsos y los otros por el espíritu, es decir, por el intelecto. Tal orden en la sucesión de actuación de los factores ideales y reales son precisamente los que determinan la peculiar forma de concebir MAX SCHELER el análisis sociológico, al margen de la tradición iniciada por AUGUSTO COMTE.

(29) HERMANN HELLER: *Teoría del Estado*, F. C. E., México, 1963, pág. 91.

éste, el poder, debió cumplir un papel importante como «agente» de la «selección natural» en el proceso de hominización. Esta función de los genes protohumanos tiene mucho que ver con la teoría de Chomsky acerca del origen de la capacidad lingüística del hombre. Como se sabe, Chomsky afirma que el cerebro contiene una gramática «universal» que sirve de base a todas las particulares y que permite al niño reconocer las estructuras lógicas del lenguaje de los adultos; de donde resultaría que el lenguaje sería el resultado de la relación entre lo concreto que va recibiendo el individuo en su experiencia particular y algo así como un sistema lógico general innato.

En una situación en la que el hombre se relaciona con sus semejantes bajo el influjo de un impulso puro, el gregario, que no existe todavía sociedad en sentido estricto, sino que las formaciones convivenciales adoptan la forma natural de la familia u horda, el hombre ¿es tan sólo un animal?, el poder ¿es tan sólo impulso puro de dominio? Precisamente en ese momento del ser humano es adonde tiende el primer paso para descubrir la esencia del poder; ahí donde el hombre ya no es un animal alterado, guiado exclusivamente por su impulso de respuesta y ataque al permanente «challenge» que le plantea el entorno hostil, pero todavía no sabe qué es lo social, todavía no sabe relacionarse con los demás más allá de la horda a la que pertenece, sino como con objetos que ponen en peligro su propia vida, en donde todavía no puede haber ni siquiera relación mando-obediencia. Ese momento, que ha podido durar milenios, es previo a dos posteriores, a saber:

1. Relación más o menos pacífica con otras hordas.
2. Creación del «espacio civil», cuya culminación es la ciudad greco-romana.

En ese momento previo, decíamos, hemos de situar el comienzo de la averiguación de la esencia del poder, que ya no puede ser el puro impulso de «captura activa de la presa» y de «selección sexual espontánea».

¿En qué consiste, pues, en ese momento, el poder?

El hombre es un ser singular entre los demás seres del mundo. Cuando Max Scheler se refiere a la cualidad «espiritual» del hombre está aludiendo a esa singularidad que le permite independizarse de sus propios impulsos e instintos, de la primitiva alteración y del mundo circundante en el que inicialmente surge alienado, «es "libre frente al mundo circundante", está abierto al mundo (...). Semejante ser espiritual tiene mundo. Puede elevar a la categoría de *objetos* los centros de "resistencia" y "reacción" de su mundo am-

biente, que también a él le son dados primitivamente y en el que el animal se pierde extático» (30).

En esa etapa que, como decíamos anteriormente, ha podido durar milenios, en la que el hombre ha dejado de ser ya el ser alterado y en la que, gracias a sus particulares cualidades, se ha convertido en el ser singular y excelente que nos refiere Max Scheler, pueden señalarse dos características netamente humanas que prefigurarán desde entonces al ser del hombre. Tales características no son ya el puro impulso gregario o afectivo ni la simple fuerza energética con la que cuenta todo animal en su relación con el medio hostil en que se desenvuelve, por ello es perfectamente válido denominar a esas características «impulsos» o «tendencias» en el sentido que a tales términos les da Luis Recasens Siches para diferenciarlas de los «instintos» (31). Se trata de: I) *Impulso doméstico*, y II) *Impulso comunitario*. Ambas características nos darán también el contorno determinante de la idea de poder en esa etapa del desarrollo humano en que no existe todavía «lo social» en sentido estricto, ni siquiera los indicios de ello, que, por el contrario, empezarán a surgir más tarde, cuando el hombre lleve a cabo su magna invención del espacio civil y de la ciudad. En el presente trabajo sólo se tratará del primero, *Impulso doméstico*, dejando para otro artículo más extenso el análisis del segundo.

Impulso doméstico

La relación del último texto citado de Max Scheler «... el hombre es libre frente al mundo circundante...») con toda la concepción antropológica de Ortega es evidente. Vimos anteriormente que la misteriosa cualidad de ensimismamiento por la que el hombre puede aislarse momentáneamente del entorno tiene sentido en cuanto que servirá para proyectar la acción futura sobre ése. Acción y contemplación con conceptos interdependientes en la relación necesaria «hombre-mundo» en que consiste básicamente la vida humana.

(30) MAX SCHELER: *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1967, pág. 58.

(31) Es frecuente encontrar confundidos los conceptos de *impulso* e *instinto*. «Los instintos constituyen formas constantes, iguales, estereotipadas y automáticas de conducta, producidas por una especial y permanente disposición de unos protoplasmas nerviosos, los cuales determinan, necesariamente y siempre, un igual tipo de comportamiento (...). Por el contrario, las tendencias o impulsos, verbigracia, la tendencia a la autoconservación, originan conductas muy variadas» (LUIS RECASENS SICHES: *Introducción al estudio del Derecho*, Ed. Porrúa, Méjico, 1970, págs. 54-5).

Vimos también anteriormente que la finalidad de la acción del hombre sobre su entorno iba dirigida a la conquista de una «zona de seguridad», es decir, a un espacio que no fuera hostil al hombre, por emplear un término más concreto, que le fuera *familiar*. Diríamos que se trata de una parcela radical de seguridad, específicamente humana. El hombre que ha dejado de ser un animal alterado por causa de su peculiar actividad cerebral, se siente seguro en un lugar mínimo en el que es señor, donde no existirá más imperio que el suyo, donde sabe que podrá calentarse al fuego y evitar todos los peligros que le vinieren de *fuera*. Allí vivirá él y su familia, y sus animales. Desde esa porción de selva «humanizada» podrá contemplar el exterior y recibir la inspiración necesaria que le permitirá aumentar su exiguo reino. Por eso, a este impulso originario de humanizar el contorno se le denomina impulso de dominio: Dominar, *domesticar* no es sino *meter en el hogar propio* lo extraño, lo salvaje; darle una fisonomía familiar —no con un sentido de utilidad doméstica, eso sería, en todo caso, una pretensión secundaria—, sino simplemente humanizarlo, hacer que deje de ser caos para convertirse en elemento de ese orden que el hombre por su voluntad y acción va construyendo alrededor de él. El origen y porqué de ese impulso queda claro si se piensa que el hombre domina por imperativo de su relación con el medio. El medio es siempre hostil hasta que cae bajo la esfera humana, hasta que adquiere forma y sentido para el hombre, de acuerdo con las ideas e imágenes que espontáneamente surgen en su interior, hasta que, en fin, ese medio entra a formar parte de su hogar. Así se inicia una carrera de aumento creciente de ese dominio que no es sino el aumento creciente de las propias ideas. Ya en «Las Meditaciones del Quijote» aparece esta idea referida a otra cuestión pero mostrando estructuralmente lo que pretendemos afirmar: «Sólo cuando algo ha sido pensado, cae debajo de nuestro poder. Y sólo cuando están sometidas las cosas elementales, podemos adelantarnos hacia las más complejas. Toda propensión de dominio y aumento de territorios morales supone la tranquila y definitiva posesión de otros donde nos apoyamos. Si nada es seguro bajo nuestras plantas, fracasarán nuestras conquistas superiores» (32). Por eso, tampoco duda en llamar a la razón «instrumento doméstico» allí donde dice que se vale de ella «para aclarar su propia situación en medio de la infinita y archiproblemática realidad de la vida. Vida es lucha con las cosas para sostenerse entre ellas. Los conceptos son el plan estratégico que nos formamos para responder a su ataque. Por eso, si se escruta bien la entraña última de cualquier concepto, se halla que no nos dice nada de la cosa misma, sino que nos resume lo que un hombre puede hacer con esa cosa o

(32) O. C., I, pág. 354.

padecer de ella. Esta opinión taxativa, según la cual el contenido de todo concepto es siempre vital, es siempre acción posible o padecimiento posible de un hombre, no ha sido hasta ahora, que yo sepa, sustentada por nadie» (33).

El temor a lo desconocido que es paralelo al impulso de dominación, la necesidad de *saber a que atenerse*, hace que el hombre tienda naturalmente a establecer una relación de dominación hacia aquello que está fuera de las fronteras, siempre en aumento, de su círculo doméstico, de lo que le es propio, por eso también puede imaginarse que las primeras relaciones entre dos hordas desconocidas entre sí debieron ser de lucha y dominación.

Ello no obstante, no debe pensarse en una *maldad* intrínseca si se tiene presente la verdadera realidad original del hombre, una realidad atroz y terrible para aquel que sentiría pavorosamente su perdimiento y el reto salvaje del entorno. Un ser así no es «malo» sino aterrizado, no sabría sino defenderse y atacar más allá de la zona segura de su hogar. Quizá esta situación original es la que ha hecho decir a Maurice Duverger que el poder es un dato inmediato de la conciencia humana (34). Por ello también, la aparición ante el hombre de cualquiera de las innumerables cosas que para entonces se le presentarían desconocidas, incluidos los hombres de las otras hordas, provocaría en él una reacción automática de defensa-ataque como único medio de soslayar ese perdimiento instantáneo al que seguiría un intento de dominación, es decir, de *acercamiento a sí mismo*: en definitiva, un intento de aumentar esa zona de seguridad que lo «conocido» le proporcionara. Es posible también que ese intento de ensanchar el territorio conocido fuera el impulso que moviera a jóvenes de una horda a conquistar mujeres pertenecientes a otras, como nos relata Ortega en *El origen deportivo del Estado*.

El hombre primitivo lo primero que conquista es su hogar. Se trata de la primera zona de seguridad en donde el hombre se instala: el hogar, como se sabe, es el lugar del fuego dentro de la casa familiar, alrededor del cual se congrega la familia. Por eso Ortega dice que «antes que nada —(el hombre)— domó la llama; surgió en la naturaleza como la bestia flamígera» (35).

(33) O. C., IV, págs. 235-6. JULIÁN MARÍAS ve también un «sentido» de seguridad en la idea de dominio según aparece en ORTEGA, seguridad a la que se llega por «la conexión entre pensamiento (concepto) y posesión, dominio, en una palabra, seguridad frente a la inestabilidad y discontinuidad de la impresión» (JULIÁN MARÍAS: Ob. citada, tomo II, pág. 264).

(34) MAURICE DUVERGER: *Institutions politiques et droit constitutionnel*, P. U. F., París, 1965, pág. 21.

(35) O. C., VI, pág. 457. Desde luego, no es ORTEGA, el primero ni el único que ha señalado la conquista del fuego como hecho primordial de la cultura humana. Uno de los mitos más importantes de nuestra cultura es, como se sabe, el mito de Pro-

Es, por tanto, el fuego su primer dominio. Si recurrimos a la etimología, vemos que «dominar» viene del latín *domus* que significa «casa» en el sentido de casa familiar u hogar, y es, así mismo, símbolo de la familia. De donde *dominus* es el señor de la casa en el sentido de «imperio» sobre la casa. Haciendo la etimología comparada aparecen junto a *domus*, otros vocablos en otras lenguas, tales como el védico «deám-patih» que también significa «el dueño de la casa» y el griego «despotes», compuesto derivado de un primitivo «dem-pot», con el mismo significado y posiblemente procedente de la misma raíz. M. Benveniste, en su artículo *Homonymies radicales en indo-européen* (36), señala que *domus* es un término institucional que, junto a *domo* y sus compuestos, denota un tipo de *u* que se ha empleado para denominaciones de parentesco, con un significado semejante al de la *u* de «tribus», en latín o «bandhun», en sánscrito. Siguiendo el método inductivo empleado por los lingüistas en sus estudios de lenguas comparadas, parece llegarse a la conclusión de que la raíz común a todos esos vocablos es *dem*, y, por la significación de los vocablos que de dicha raíz se derivan, es casi seguro que *dem* tenga un significado de casa familiar o casa originaria. Parece ser, por otra parte, que en indo-europeo oriental, siguiendo lo dicho por Benveniste, «el jefe de la casa» precisa una yuxtaposición del vocablo *pot*, por ejemplo, el védico «jās patih», que significa literalmente «jefe de tribu»; mientras

meteo robando el fuego a los dioses, acto que debe ser considerado como símbolo del primer paso en la creación técnica e industrial del hombre. Numerosos autores han tenido en cuenta la importancia del fuego dominado por el hombre. Por ejemplo, SIGMUND FREUD analiza esta hazaña humana como el primer paso del proceso cultural y le añade una connotación sexual: «El hombre primitivo había tomado la costumbre de satisfacer en el fuego un placer infantil, extinguiéndolo con el chorro de su orina cada vez que lo encontraba en su camino. De acuerdo con las leyendas que conocemos, no cabe poner en duda la primitiva concepción fálica de la llama serpentina y enhiesta; la extinción del fuego por micción —procedimiento al que aún recurren esos tardíos hijos de gigantes que son Gulliver en Liliput y Gargantúa, de Rabelais— era, pues, algo así como un acto sexual realizado con un hombre, un goce de la potencia masculina en contienda homosexual. El primer hombre que renunció a este placer, respetando el fuego, pudo llevárselo consigo y someterlo a su servicio. Al amortiguar así el fuego de su propia excitación sexual, logró dominar la fuerza elemental de la llama. Esta grandiosa conquista cultural representaría, pues, la recompensa por una renuncia instintiva. Además, se habría encomendado a la mujer el cuidado del fuego aprisionado en el hogar, pues su constitución anatómica le impide ceder a la placentera tentación de extinguirlo. También cabe señalar cuán regularmente las experiencias analíticas confirman el parentesco entre la ambición, el fuego y el erotismo uretral» (SIGMUND FREUD: *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1973, nota número 13 al pie de la página 232-3).

(36) *Dictionnaire Etymologique de la langue latine*, Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1959.

que en latín se forma esa denominación, «jefe de tribu», derivándolo directamente de *domus*, así *dominus*.

Estas referencias etimológicas, siendo escuetas, nos demuestran no obstante, por una parte que *dominio* viene de *domus* (hogar originario) y, a su vez, que *domus* deriva de la raíz común *dem*, procedente de cierto sector del indo-europeo, raíz cuyo significado es, casi seguro, el mismo. Y, por otra parte, aparece en otro sector del indo-europeo (oriental) una raíz, *pot*, que muy bien podría estar en el origen del verbo latino *possum*, *potui* (poder), y de sustantivos como «potestas» o «potencia». Con lo cual parece lógico que ambas raíces indo-europeas, «dem» y «pot», que casi seguro dan origen a través de los distintos substratos lingüísticos a los sustantivos castellanos «dominio» y «poder» y sus derivados, poseen significados semejantes. Significados semejantes que estarían haciendo referencia a esa parcela radical de seguridad que constituyó la primera conquista humana («hogar» y «jefe del hogar»). En nuestra opinión pues, parece quedar claro que el significado original más apropiado de los vocablos «dominio» y «dominar» es *meter en el hogar* propio, o sea, humanizar una parte del exterior a tal punto que el hombre no sienta ante ello o en ello su temor primitivo.

La «posibilidad» que al hombre se le presenta de humanizar su entorno con arreglo al fabuloso poder mental que ha descubierto, le mueve a crearse su propio medio cada vez más alejado del original en que aparece, en una marcha ascendente de humanización del cosmos de tal manera que alguna vez «allá en los fondos del tiempo llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como caminamos hoy por nuestra intimidad» (37).

El gran salto que el hombre da desde su situación primitiva a la situación del hombre clásico es enorme. El primitivo es en el mundo como el neurasténico atacado de agorafobia, que siente pavor a cruzar la plaza por medio y va arrastrándose pegado a las paredes. Su universo es táctil, no visual. «El mundo es para él la absoluta confusión, el capricho omnímodo, la tremebunda presencia de lo que no se sabe que es. La emoción radical del hombre primitivo—entiéndase un hombre con las mismas capacidades que el actual, pero en estado primario— es el espanto, el miedo a la realidad» (38).

Por el contrario, el hombre clásico, el de la «polis», es el hombre triunfante. En su marcha sin interrupción «va reduciendo el desorden a orden, el caos a cosmos. Es el hombre que ha encontrado el perfecto equilibrio entre la naturaleza —el mundo de los instintos— y su ser pensante. El intelecto no es ni

(37) O. C., VII, págs. 85-6.

(38) O. C., I, pág. 195.

más ni menos que la consecuencia de lo que la propia naturaleza le impone. pero el hombre no deja de seguir descubriendo y ordenando ésta hasta convertirla en antropomorfa. En una tal situación, el desasosiego primitivo desaparece y es sustituido por la armonía, la contemplación de que lo de fuera —el mundo de lo real— es el mundo de lo racional. Por este camino sin duda el hombre llega a la belleza.

Por otra parte, el impulso de dominio convertido en *voluntad de dominio* por la intervención del espíritu (39) queda cristalizada en una de las instituciones más antiguas del Derecho: la propiedad. Como se sabe, ésta no consiste jurídicamente en la simple relación de *apropiación* —o de detentación— material entre el sujeto y la cosa, sino cuando esta relación va acompañada de algo menos material, más valorativo, que desde el antiguo derecho viene denominándose *animus domini*, y que es algo así como la cualidad psicológica del sujeto que se refiere a la cosa (poseyéndola o no) con un ánimo especial, ciertamente indefinible para las rigurosas delimitaciones del Derecho pero ciertamente también dando vida a una de sus instituciones más importantes. «Poseer con ánimo de dominio» puede estar materialmente muy cerca de la simple posesión, pero jurídicamente la posesión y la propiedad son dos instituciones lejanas la una de la otra, y esta diferencia viene dada por el simple elemento psicológico del *animus domini*. Casí podría afirmarse que toda una concepción individualista de la vida se deriva de ese «ánimo» que, por lo que respecta al Derecho, no ha sido solamente reconocido y situado como elemento esencial de la naturaleza de una institución también esencial para toda una forma de cultura. El Derecho, pues, al reconocer este elemento psicológico está

(39) Nada hace pensar que para ORTEGA sea mayor la influencia de KLAGES que la de NIETZSCHE; muy al contrario, parece como si las «enmiendas» que KLAGES hace de NIETZSCHE distanciarán más esa influencia. KLAGES acepta de NIETZSCHE todo lo que se refiere a la vida como una noción orgiástica y dionisiaca. Es la vida, para estos autores, la del «alma», lo «inconsciente», la vida de las plantas, de los animales, de los niños y de los hombres primitivos, que *no piensan*, sino que siguen impasibles el fluir del torrente vital. La enmienda a NIETZSCHE empieza allí donde entra en juego el espíritu (intelecto) y convierte los impulsos en voluntad (voluntad de dominio). El espíritu destruye la «verdadera» vida que es antes que nada espontánea, por tanto, no puede el espíritu darnos una experiencia auténtica de la vida, sólo esquemas. La realidad ha de ser «vívida» en ese momento fugaz o *choque* (arrebato cósmico) con ese «mundo de cuadros animados» cuyo ritmo nos avasalla. Para KLAGES la contradicción alma-espíritu únicamente se soluciona con el predominio absoluto del alma. No puede decirse lo mismo de ORTEGA, quien acepta la noción vitalista, pero rechaza la contradicción absoluta en esos términos. Alma-espíritu no se excluyen mutuamente sino que han de ser *reenguiciados*. No por mera utilidad, sino porque ambos constituyen la condición interior del hombre. Sobre KLAGES, véase *Escritura y carácter (Handschrift und Charakter, 1916)*, Buenos Aires, 1949.

en realidad reconociendo *algo que le viene de fuera*, que no es creación de él mismo, sino que procede de cuando no existía todavía institucionalmente, porque se trata, en definitiva, de aludir de alguna manera al *ánimo originario* con que cuenta el hombre en su relación con las cosas.

El dominio de las cosas, ese impulso originario que mueve al hombre cara a su entorno, tiene en Ortega una definición precisa que aparece expresada en la clasificación tripartita de la actividad humana:

1. *El uso de técnicas*, industriales, políticas, etc., que conlleva el proceso cultural y de civilización.
2. *Las funciones propiamente culturales*. La actividad científica, la moralidad y la creación artística.
3. *Impulsos originarios*. En donde quedan incluidas «aquellas funciones espontáneas de la psiqué previas a toda cristalización en aparatos y operaciones específicas» (40).

En esta última parcela, en donde Ortega incluye el amor y el odio, la imaginación, la curiosidad, el coraje y demás *fuerzas* que constituyen lo que él mismo denomina la «vida esencial» (41), es donde puede ser situada la fuente síquica del poder, que desde ahí se manifiesta como impulso de dominio del entorno. En este nivel originario, poder es impulso doméstico, impulso de humanización del entorno hostil que es lo que primaria y verdaderamente mueve al hombre en cualquier momento y lugar, sin que se tenga en cuenta las determinaciones históricas que van condicionando al fenómeno en otros niveles de su manifestación.

El poder, efectivamente, es ocupante con los demás impulsos de esa parcela de vida esencial; pero, por decirlo así, no permanece ahí sino que en virtud de *algo* («emancipación del instinto» en la terminología de Max Scheler) que le ocurre al propio hombre en su totalidad y que dimana de la propia vía cultural que ha elegido, «se traslada a otra parcela», la del espíritu que realiza técnicas políticas e industriales y que posibilita el proceso cultural y el de civilización. El poder deja de ser un impulso originario, o si sigue siéndolo, esta consideración es de segundo grado, pues su realidad actual, la que recibe por obra de la *trascendentalización* toda del ser humano, le hace escapar y llegar a situarse por encima del propio hombre como una realidad sustantiva. Su conceptualización, su apariencia desmesurada, simbolista, ocultativa en definitiva, no envuelven ya una realidad primigenia e individual, sino otra con

(40) O. C., II, pág. 272.

(41) Idem.

sustantividad propia, constante y presente por doquier. No extraña ver por ello como Rousseau se empeña en la vuelta al hombre primitivo como queriendo reenquiciar los impulsos monstruosamente desencajados de su espontaneidad original.

No parece erróneo afirmar que Ortega plantea un análisis antropológico vencido sensiblemente hacia una teoría de los impulsos. En Max Scheler, la frontera de lo impulsivo y lo espiritual, lo real y lo ideal, se enuncia para señalar el valor predominante de una u otra área en el sistema de los actos humanos, pero no se determina, no se define con claridad esa frontera. En cambio, en Ortega aparece clara en esa introspección escalonada de la psicología humana desde un núcleo esencial, el de la vida espontánea, que asciende hasta las formas más complejas de la cultura. Es como una «radical fluencia síquica que lleva sobre sí toda nuestra fauna íntima, más aún, que la suscita o anula, la alimenta o deprime, la dirige y regula. Llamarla sentimiento es impropio, porque de ella nacen los sentimientos íntimos y es menos concreta, más imprecisa que esto. Es más bien como el pulso de vitalidad propio de cada alma, manantial que luego se deshace en los mil arroyos de nuestro pensar, sentir y querer, y que, deshecho en ellos, adopta las formas más claras, pero también más mecanizadas, de los cauces por donde fluye» (42).

Hasta aquí hemos podido observar una serie de conceptos y elementos que nos han mostrado situaciones reales en las que la idea de poder aparece manifestada de alguna manera. Resumiendo para alcanzar brevemente su comprensión, llegaríamos a plantear tres estadios de realidad del poder:

1) En un principio, vemos un *impulso* de dominio del entorno, en estado puro, como elemento necesario en el «esquema fundamental de la vida» que hemos deducido del pensamiento de Ortega (alteración-ensimismamiento-acción sobre las cosas-dominio del entorno-conquista de una zona de seguridad). Qué duda cabe que en el pensamiento del filósofo español este esquema se refiere a la situación del hombre primitivo, pero también a la del individuo que en pleno siglo XX se encuentra en la misma situación alterada por las complejidades de una vida moderna. En esta situación como en la primitiva, únicamente el ensimismamiento puede conducir a una acción de «humanización» del entorno problemático instante. Humanización significa a la postre, allí y aquí, dominio, *conversión técnica* del medio en beneficio del hombre. Tal impulso es cualidad

(42) O. C., II, pág. 283.

individual y, por lo tanto, no comprende *necesariamente* la relación poder-obediencia que sólo se plantea en la realidad social.

II) Vemos también un fenómeno más complejo, impulsivo y espiritual a la vez, aunque preponderantemente impulsivo —según Max Scheler—, cuyo marco de realización es en alguna medida «convivencial», sin afectar por ello a la esencia del fenómeno. Corresponde a una etapa que denominaríamos «presocial» precisamente porque la relación principal, aunque se dé en el marco de la convivencia, no va más allá de la familia o de la horda, es siempre *de hombre a objeto*. Decimos de esta convivencia que es «presocial» porque no debe diferir en absoluto de la existencia natural en la que surge el hombre y *todo* lo que le rodea no es sino objetos agresivos o domésticos, susceptibles de causarle un daño o de entrar en su esfera de influencia individual. Tampoco existe, propiamente dicha, obediencia porque tampoco hay *concordia*. Ya se verá en otro lugar el significado de este elemento fundamental en la relación mando-obediencia.

III) Cuando se produce la *trascendentalización* de todo ese «bagaje» de impulsos ancestrales, uno de cuyos resultados es la *sus-tantivación del poder*. Ha surgido la idea de poder para situarse fuera de la esfera individual del hombre. Es también este el momento de las institucionalizaciones y de la creación del *espacio civil*. Aquí el hombre no se ve movido por ningún impulso o instinto, simplemente *inventa*, realiza la inspiración que el momento en que vive le sugiere.

Estos tres estadios deberían considerarse como estancos y nada hace pensar necesariamente en un desarrollo evolutivo simple que los recorra. Lo que permanece común a ellos no son sino principios inducidos de su estructura inicial. Así: El poder, como poder-potencia, como poder-posibilidad, como poder sustantivo, continúa siendo un dato inmediato de la conciencia. Supone así mismo como se apuntaba anteriormente la concurrencia de los principios de causalidad y de finalidad; y, además, lleva siempre a una transformación de la realidad. Aun a riesgo de caer en un tipismo, podría afirmarse que el poder no sería ni un fenómeno exclusivo de la convivencia humana, como se pretende en la mayor parte de los autores, ni un mero impulso potenciado, como afirma Frazer, sería más bien algo immanente a la *singularidad* que es el hombre, ser especial y misterioso.

RICARDO MEDINA RUBIO

R É S U M É

Cet article part de l'idée centrale de Ortega: la conception de la vie humaine en tant que relation nécessaire et réciproque entre l'individu et son contexte. En examinant de près cette relation dans l'intention de trouver en elle le "poste" qui correspond au pouvoir, nous trouvons impliquée une considération du pouvoir "au delà" —ou plus exactement du pouvoir "en deçà"—, de son entité sociale et politique, que nous pensons être sa dimension anthropologique. Non pas d'anthropologie en tant que science exacte de la nature comme le sont la physique, la chimie ou même l'ethnographie ou l'ethnologie, sinon d'anthropologie philosophique qui, comme on essaie de le définir dans cet article, serait la façon moderne de poser le problème de la réflexion philosophique de laquelle Ortega, sans aucun doute, est l'un des principaux représentants.

Cette idée du pouvoir n'exclut pas cependant sa dimension sociale et politique; bien au contraire nous essayons de démontrer que l'étude du phénomène du pouvoir et de l'idée de pouvoir ne peut être scientifiquement effective que si l'on tient compte de ses trois dimensions: la sociale, la politique et l'anthropologique, cette dernière faisant l'objet du présent article.

L'analyse concrète commence par ce que nous appellerons "le schéma fondamental de la vie dans Ortega" qui n'est qu'une dissection —à prétention de dialectique— de ce concept de base dans la pensée de l'auteur espagnol auquel nous nous référons antérieurement: vie = relation moi-contexte. Ce schéma peut se décomposer selon les étapes suivantes:

- Altération et abstraction.
- Action sur les choses.
- Prédominance sur le contexte.
- Conquête d'une zone de sécurité.

De ces cinq étapes seulement la quatrième, prédominance sur le contexte, est analysée en profondeur et après avoir été considérée comme une impulsion de domination, est traitée comme un phénomène de transcendance sociale. Nous trouvons particulièrement intéressant ce passage d'un fait de l'individualité humaine en un autre qui se situe au-dessus de l'homme même et des hommes comme quelque chose de complètement différent.

La considération du pouvoir en tant qu'impulsion de domination n'est naturellement pas nouvelle; ainsi l'ont traitée tous les courants vitalistes depuis le XIX^e siècle et apparaît de façon répétée chez des auteurs comme par

exemple Spengler, Klages, Nietzsche, Scheler, etc.; cependant, et en ceci consiste notre apport, il semble que n'est pas suffisamment connue la domination du milieu dans cette relation réciproque de l'être pensant et sa "res extensa". Nous avons donc mis l'accent sur la signification du "domestique" en tant que réalité primordiale et déterminante de tout l'être de l'homme depuis ses origines.

Nous connaissons cette impulsion de domination et cette volonté de domination mais nous ne savons pas exactement ce qui se cache derrière elles, pourquoi l'homme domine-t-il? Aujourd'hui nous le savons et nous pouvons affirmer que la domination est une fin en soi, mais cette impulsion a supposé quelque chose de très différent pour le premier homme qui l'a détectée comme une de plus entre ses potentialités.

De toutes façons, le cadre d'un article est trop étroit pour traiter un thème d'une telle ampleur, mais celui-ci peut être considéré comme l'exposant d'une inquiétude de recherche et comme le premier pas —sujet à révision— d'une réflexion qui est loin d'être conclue et qui conduira certainement à une mise en question plus effective de la réalité sociale et de la réalité politique du pouvoir. Ce n'est pas en vain que K. Loewenstein considère le pouvoir —joint à l'amour et à la foi— comme la chose la plus mystérieuse de la réalité humaine.

S U M M A R Y

The article begins with Ortega's central idea: The concept of human life as a necessary and reciprocal relation between the individual and his environment. He tries to examine minutely that relation with the intention of finding in it the "position" which corresponds to power; which implies a consideration of power beyond —or perhaps more appropriately said "hither"— in its social and political entity, its anthropological dimension of power. Not of anthropology as an exact natural science like physics, chemistry, ethnography or ethnology, but as a philosophical anthropology which, as it tries to define itself in this article, would be the modern study of philosophical reflexion, and of which, without doubt, Ortega makes one of his main representatives.

This study of the idea of power does not, nevertheless, exclude its social and political dimension. On the contrary, we try to demonstrate that the study of the phenomenon of power and of the idea of power can only be scientifically effective if one takes into account its three dimensions: Social, political and anthropological; the latter being the subject of this article.

The concrete analysis begins with what we call "the fundamental scheme of life in Ortega", which is no more than a dissection, with dialectic presumptions - of this basic concept in the mind of the Spanish author to which we refer above: Life = relation self-environment. This scheme would be upset in the following stages:

- Alteration and self-absorption.
- Action upon the things.
- Control of the environment.
- Conquest of a security zone.

Of the five stages, only the fourth, control of the environment, is amply analyzed in this work, and is considered a domination impulse, to be dealt with as a transcendental social phenomenon. Particularly interesting to us is that step from an action by man as an individual which is converted into something completely different and places itself above the individual and mankind.

The consideration of power as a domination impulse is not new. It has been discussed by all the vitalist currents since the XIX Century, and appears repeatedly in authors such as Spengler, Klages, Nietzsche, Scheler, etc.; nevertheless, and in this consists our contribution: It seems that not enough is known about environmental domination in its reciprocal relation to the thinking being and his "res extensa". For this reason, we have underscored the significance of "the domestic" as a primordial and determining reality since the origins of man.

We know about the domination impulse and the will to dominate, but we do not really know what is behind it, because man dominates. We now know and can affirm that domination is an end in itself, but this impulse assumes something different for the first man that encountered it as one more of his many potentialities.

One article is excessively narrow to deal with a subject of such magnitude, but this article does serve as an exponent of an investigative anxiety, and as a first step —always revisable— of an unfinished reflexion which certainly will lead to a more effective study of the social and political realities of power. Not in vain did K. Loewenstein consider power, along with love and faith - one of the most mysterious human realities.

