

política
de la liberación
arquitectónica

EDITORIAL TROTTA

enrique dussel

volumen II

Esta *Política de la Liberación* se desarrolla en tres momentos constitutivos: una historia mundial y crítica, una arquitectónica y una crítica. El primer volumen situaba la filosofía política dentro de una visión histórica distinta a la habitual y en consonancia con los tiempos de crisis universal de los marcos de referencia hermenéuticos, siendo los oprimidos de la Tierra el lugar desde donde se despliegan los dos volúmenes restantes.

La filosofía política contemporánea ataca problemas específicos, aspectos importantes, intuiciones innovadoras, pero no intenta una descripción de los componentes mínimos y necesarios de lo que sea lo político en cuanto tal. Un concepto de lo político supone primero la descripción ontológica del poder político, concepto que pasa inadvertido y que en la Modernidad se identificó frecuentemente con la dominación. Por ello en esta obra se pone primero un renovado concepto del poder a partir de las recientes experiencias políticas latinoamericanas.

Desde el campo político donde se despliega el poder se plantea el sentido de un primer nivel de lo político: la acción política. En un segundo nivel se expone la problemática del concepto de institución política, donde puede plantearse la compleja estructura de la misma en tesis que se oponen, por una parte, al anarquismo extremo y, por otra, al conservadurismo liberal o francamente de derecha. En un tercer nivel se trata de una manera amplia y novedosa los tres principios normativos implícitos de la política, expuestos formalísticamente por algunos o negados por la mayoría de los filósofos políticos contemporáneos.

Este segundo volumen intenta así una descripción de la totalidad política en abstracto sin entrar todavía en la complejidad concreta, a la que habrá que elevarse después, donde se mostrarán las contradicciones históricas, los conflictos, la crisis y los procesos propiamente creativos que sitúan en su originalidad a la *Política de la Liberación*.

Política de la Liberación

Política de la Liberación.
Volumen II
La arquitectónica

Enrique Dussel

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2009
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Enrique Dussel, 2009

ISBN: 978-84-9879-xxx-x
Depósito Legal: M-xxxxx-2009

Impresión
xxxxxxxxxxxx

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	11
Introducción. DESPLIEGUE ARQUITECTÓNICO DEL PODER POLÍTICO	21
§ 13. <i>El poder político en la Modernidad. Momentos analíticos de una arquitectónica de lo político</i>	21
1. El poder político como estrategia de dominación [242] . . .	21
2. Interpretaciones reductivas de lo político [244]	24
3. Complejidad arquitectónica necesaria, mínima y suficiente [246]	37
§ 14. <i>La voluntad como fundamento. La potentia y la potestas</i> [250]	46
1. Más acá de la <i>Voluntad de Poder</i> . Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger [250].	46
2. De la <i>potentia</i> a la <i>potestas</i> : ¿un concepto ontológico positivo de poder? [259].	59
§ 15. <i>El «acontecimiento» fundacional</i> [262]	66
Capítulo 1. LA ACCIÓN POLITICA EN EL NIVEL ESTRATÉGICO	89
§ 16. <i>Definiciones previas</i>	89
1. El «campo político» [267]	89
2. La intersubjetividad entre lo «público» y lo «privado». Del «sujeto» al «actor» [271].	96
§ 17. <i>La acción estratégico-política</i>	107
1. Max Weber, Hannah Arendt y la acción estratégica [277]. .	110
2. El concepto de lo político en Carl Schmitt [280]	114
3. La «hegemonía» en Ernesto Laclau [283]	121
§ 18. <i>El poder consensual político</i> [289]	132
§ 19. <i>El «Bloque histórico en el poder» como estructura socio-política estratégica</i> [296].	149

Capítulo 2. NIVEL POLÍTICO-INSTITUCIONAL	179
§ 20. <i>Definiciones previas</i>	179
1. «Eros» e «institución» [302]	179
2. Disciplina y alienación en toda institución [306]	186
3. Lo «civil» y lo «político». «Estado de naturaleza» y «estado civil» o «político» [307]	195
4. La «diferenciación» institucional del poder. El «fetichismo» del poder [310]	198
5. Las «tres esferas» de diversos tipos de instituciones políticas [313]	206
§ 21. <i>La esfera material de la política. Los momentos ecológico, económico y cultural</i>	209
1. La articulación de los campos [314]	209
2. Lo «social» y lo «político» [316]	214
3. La sub-esfera ecológica [319]	221
4. La sub-esfera económica [324]	223
5. La sub-esfera cultural [320]	233
6. Los «movimientos sociales» [327]	238
§ 22. <i>La esfera de la factibilidad sistémico-institucional. (El macro-sistema institucional del poder político y las micro-estructuras de la sociedad civil)</i>	244
1. La «sociedad civil» y la «sociedad política» [330]	244
2. La institución del Estado como «sociedad política» [333]	252
3. Las estructuras de la «sociedad civil» (el Estado en sentido ampliado) [341]	269
4. Los partidos políticos [342]	273
§ 23. <i>La esfera formal de la legitimidad. (El Estado de Derecho y la opinión pública política)</i>	278
1. La discursividad de la política. Soberanía y legitimidad [344]	279
2. Del poder indeterminado (<i>potentia</i>) a su diferenciación como legislativo [347]	285
3. El sistema del derecho [352]	297
4. El poder diferenciado como judicial. El «estado de derecho» [357]	306
5. La opinión pública y política: el consenso activo. La manipulación economicista de la «medio-cracia» [362]	316
Capítulo 3. LOS PRINCIPIOS IMPLÍCITO FUNDAMENTALES: LA NORMATIVIDAD DE LA POLÍTICA	347
§ 24. <i>Definiciones previas</i>	350
1. Los principios políticos operan implícitamente [366]	351
2. Principios y postulados, utopías, proyectos políticos [369]	357

ÍNDICE

3.	Ética y principios normativos de la política	359
3.1.	Tres posibles relaciones [370]	359
3.2.	Principios éticos y principios políticos: posible articulación [372]	365
4.	Distinción entre fundamentación y justificación o aplicación de los principios políticos [377]	378
5.	Articulación arquitectónica de los principios [379]	382
5.1.	Los principios material, formal y de factibilidad sin última instancia	382
5.2.	Posible contradicción de los principios en su aplicación en niveles más concretos. Discernimiento político de las prioridades	386
6.	Coherencia ética del político. Permanencia de lo ético en lo político [381]	390
§ 25.	<i>El principio democrático. Igualdad</i>	396
1.	La razón político-discursiva [383]	396
2.	La voluntad que reconoce la igualdad [384]	397
3.	El Principio democrático [385]	399
3.1.	A la búsqueda del Principio democrático [385]	399
3.2.	El enunciado del Principio democrático [387]	403
3.3.	La fundamentación del Principio democrático [390]	409
4.	Los postulados políticos (positivos) [392]	415
4.1.	La democracia directa (situación ideal pragmático-política) [393]	416
4.2.	Identidad del representante/representado	417
4.3.	La unanimidad	417
5.	<i>Frónesis</i> monológica y discursividad comunitaria [394]	420
5.1.	La aplicación del principio democrático [394]	421
5.2.	Algunas micro-instituciones simples y concretas requeridas por la democracia [396]	426
6.	De las «formas de gobierno» a los «modelos de democracia» [398]	429
7.	Los sistemas políticos democráticos concretos	436
§ 26.	<i>El principio material de la política. Fraternidad</i>	438
1.	La razón político-material [401]	439
2.	<i>Conatio vita conservandi</i> : fraternidad y <i>dikaiosyne</i> [403]	445
3.	El Principio material de la política [407]	453
3.1.	El Principio siempre supuesto implícitamente [407]	453
3.2.	Del enunciado del Principio material de la política [409]	457
3.3.	La fundamentación del Principio material [411]	462
3.4.	La aplicación del Principio material. Modelos de intervención [412]	466
4.	Los postulados político-materiales [413]	468

§ 27. <i>El principio de factibilidad estratégico-político. Libertad</i>	470
1. La razón estratégico-política [414]	470
2. La Voluntad temporalizada: como disciplina (<i>sophrosyne</i>) y como fortaleza [416]	474
3. El Principio de factibilidad estratégica [419].	475
3.1. El Principio de factibilidad y la <i>possibilitas potentiae</i> [419]	475
3.2. Primacía reductiva de lo estratégico sin normatividad [420]	478
3.3. Enunciado normativo del Principio de factibilidad estratégica [421]	479
3.4. La fundamentación del Principio estratégico [422]. . .	482
4. Postulados políticos. Libertad [424]	485
5. La aplicación del Principio de factibilidad política: la pretensión política de eficacia [425]	486
5.1. El éxito estratégico [425]	487
5.2. Eficaz manejo de la escasez empírica. Normatividad de los medios [425].	487
5.3. Gobernabilidad: manejo posible y eficaz de la complejidad institucional [426]	490
CONCLUSIÓN DE LA ARQUITECTONICA: EL ORDEN ONTOLÓGICO-POLÍTICO . .	513
§ 28. <i>Pretensión política de justicia</i> [428]	514
1. ¿En qué consiste la pretensión política de justicia? [430] . .	516
2. Permanencia del orden político [432].	520
<i>Bibliografía citada</i>	525
<i>Índice alfabético de algunos temas y autores</i>	537
<i>Índice de esquemas</i>	541

§ 14. LA VOLUNTAD COMO FUNDAMENTO.
LA POTENTIA Y LA POTESAS

[250] *Lo político*, que se abre a un *campo* propio, tiene un *fundamento* ontológico. Se trata ahora de dilucidar dicho *fundamento de lo político*, es decir, desarrollar analíticamente una ontología de lo político. Desde ya, y por tratarse de una *Política de la Liberación*, lo que aquí se construya será *deconstruido* desde el § 30 de la *Crítica*. Recomendamos por tanto al lector, después de detenerse en este § 14, pasar al § 30, para tener una visión de conjunto sobre el tema tal como lo intentamos en esta política filosófica *crítica*, porque desde el mero horizonte ontológico se podría formar prematuramente una impresión equivocada de lo que intentamos⁴⁸.

1. *Más acá de la Voluntad de Poder. Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger*

Las filosofías políticas actuales —y me estoy refiriendo preferentemente a las que se elaboran en Europa y Estados Unidos, aunque también en la periferia— no abordan por lo general este tema fundamental. Algunos autores, como Carl Schmitt, bajo la influencia de S. Kierkegaard y posteriormente de M. Heidegger⁴⁹, tocaron el tema parcialmente, pero, como veremos, eludieron aspectos de mayor profundidad que hubieran dado a su posición una más amplia fundamentación ontológica. Además, como el pensamiento moderno (pero también griego y occidental en general) ha dado prioridad al nivel cognitivo, deseamos comenzar por mostrar la importancia, y mayor pertinencia en la política, del tema de la *voluntad*. La política se teje en torno a la cuestión del «poder» (*Macht* en alemán, *pouvoir* en francés, *kratós* en griego, *potestas* en latín). El «poder», en última instancia, como veremos, tiene que ver con la voluntad. Ya entre los egipcios, el dios originario *Ptah* tenía una doble dimensión: *Horus*, que se manifestaba como el *corazón*, e indicaba el poder, la voluntad, el afecto⁵⁰, y *Thot*, que siendo la *lengua*, se refería al momento lingüístico, racional, de la sabiduría, de las ciencias, la matemática y la filosofía, pero igualmente de la producción artística y las técnicas⁵¹. Es ahora el momento de Horus. Una definición semita de lo divino dice también: «Dios es amor» (expresión de 1 Juan 4, 8 y 16⁵²). La otra definición se enuncia-ba: «En el comienzo era la Palabra» (Juan 1, 1) (la *dabar* hebrea o el *lógos* griego continuaban la tradición del *Thot* egipcio). Los semitas la pensaban como la *Sabiduría*; también los cristianos (como el *Verbo*), y éste fue el punto de partida e inspiración del Idealismo alemán, de Fichte, Schelling y Hegel (y, en general, de toda la filosofía moderna). Una *filosofía política crítica* debería saber remontar la indicada primera corriente o estilo filosófico hasta sus últimas consecuencias, en una tradición que podríamos denominar de la voluntad: Platón, Agustín⁵³, Mu'tazilites islámicos⁵⁴, Buenaventura, Escoto⁵⁵, Schopenhauer⁵⁶, Nietzsche, y mu-

chos otros, para después integrarla a la corriente de la razón práctica, el *lógos praktikós*, la *lengua*: Thot, la tradición más cognitiva, discursiva.

[251] La reflexión ontológica no se ocupa primeramente de los *entes*, de los *objetos*, de las *cosas* (que es lo meramente óntico), sino del *fundamento* o de aquello que sustenta, que otorga el ser, que abarca a la Totalidad de los entes como su ámbito propio. La pregunta ontológica en nuestro tema se enuncia así: ¿Cuál es el *fundamento* (*Grund*) de todo lo que llamamos político? ¿Cuál es la última referencia irrebalsable que explica a la acción política, a las instituciones políticas y a los principios implícitos políticos? Esa última instancia puede alcanzarse *ascendiendo* dialécticamente en la Totalidad compleja de los entes, mediaciones, momentos políticos hasta el *fundamento* simple que los abarca y los funda; para después, por la *vía descendente* epistémica, explicar los momentos ónticos de la política⁵⁷.

Necesitamos un fundamento *positivo* último que nos permita describir la voluntad y el poder político en su sentido fuerte, con pretensión de verdad y legitimidad, desde donde sea posible *criticar* las descripciones defectivas, reductivas de dicho poder. Sigamos el hilo de la cuestión comenzando por Schopenhauer llevados de la mano por la reflexión de Michel Henry, cuando escribe:

Para Schopenhauer la Voluntad [...] designa la vida. *Voluntad quiere decir voluntad de la vida para vivir* [...] ¿Qué significa *querer-vivir*? [...] En la Voluntad de Schopenhauer no es la voluntad el principio, el naturante, no es ella la que quiere, sino que es la vida. La vida es lo primero, que constituye la realidad, que determina la acción [...] El *querer-vivir* se quiere a sí mismo no en tanto querer sino en tanto que vivir, él no desea nada fuera de la auto-afirmación de la vida [...] En el *querer-vivir* schopenhaueriano lo que se quiere es la vida, lo que ella quiere es la vida⁵⁸.

La *voluntad* es el «*querer-vivir*» de la vida, de la vida humana. La política ronda siempre el tema del poder. La esencia del poder es la voluntad, siendo que la esencia de la voluntad es la vida —como afirma M. Henry a partir de Schopenhauer—. En este punto, el «primer» Schopenhauer, el maestro (que después se contradice), va más allá que el discípulo (Nietzsche). Por nuestra parte queremos recuperar aquello de que más acá que la «Voluntad de Poder» nietzscheana se da todavía una primigenia «Voluntad de Vivir» —y de la que la «Voluntad de Poder», cuando se cierra sobre sí misma o domina al otro, es una determinación defectiva:

Lo que la Voluntad (*Wille*) quiere es siempre la Vida (*Leben*) [...] Decir *Voluntad de vivir* (*Wille zum Leben*) es lo mismo que decir lisa y llanamente Voluntad, y sólo por pleonismo empleamos aquella frase [...] Allí donde hay Voluntad hay también Vida. Por consiguiente, a la *Voluntad de vivir* (*Lebenswillen*) le está siempre *asegurada la vida* (*das Leben gewiß*), y mientras ella aliente en nosotros, no debemos preocuparnos por nuestra existencia [...] El nacer y el morir son cosas que pertenecen al fenómeno de la Voluntad y, por lo tanto, a la Vida⁵⁹.

Nietzsche pareciera negar aparentemente el *querer-vivir*, cuando escribe: «No ha encontrado ciertamente la verdad quien habla de querer-vivir. Este querer no existe. Porque el que no es no puede querer, y ¿cómo podría todavía desear la vida el que ya está en la vida? Donde se encuentra la vida, allí solamente se encuentra el querer»⁶⁰. Se niega aquí un querer que quiere ser viviente como futuro (desde el no-ser, pero el que no es no puede querer), o desde el ya ser viviente (y esto sí es posible), cuando se afirma al menos que cuando hay vida puede «encontrarse el querer». Schopenhauer afirma ese querer que se encuentra en la vida, pero se encuentra como querer *permanecer* en la vida, vida que se va inevitable y continuamente perdiendo, y cuyo querer *la sostiene*. O al revés: sólo el viviente puede querer (la realidad del querer no es posible en los seres no-vivientes), y se tiene este querer para poder *sobre-vivir*. Es decir, se quiere seguir viviendo (en el futuro) la vida que ya se es (desde el pasado en el presente); el querer, así, *une, liga* la vida presente con la vida-futura, con la *sobre-vivencia* como permanencia de la vida. Mientras haya querer (mientras exista este puente, esta tensión) la vida está «asegurada».

[252] Esta *Voluntad de Vivir* será determinante para una nueva fundamentación de la política *crítica*. Por el momento, sólo podemos indicar que en esta *Arquitectónica*, o en una «ontología política *fundamental*» (a ser deconstruida en la parte *Crítica*), la voluntad se juega como *Voluntad de Vida*, y defectivamente como mera *Voluntad de Poder* (en el sentido de Nietzsche y Heidegger). El «primer» Schopenhauer (que todavía afirma la vida, ya que el «segundo» Schopenhauer negará la vida para eliminar el fundamento del *principium individuationis* y con ello el dolor) y M. Henry, y mucho más radicalmente E. Lévinas⁶¹, nos darán la posibilidad de la superación del poder meramente negativo, como dominación. Porque si el fundamento de la política es la voluntad, el *estado-de-resuelto*, traducida como la *decisión* schmittiana⁶², sólo podrá entenderse la política como un modo de dominación, como comando, como control, expresado en aquel «los que mandan mandan mandando» del movimiento zapatista. Es decir, tiene sólo un sentido *ontológico negativo* (y aún, como veremos, no es siquiera el fundamento primero del poder). Además, ese fundamento como «Voluntad de Vivir», si arrancara desde la posibilidad de la Voluntad de vivir del Otro, del que no puede vivir porque es una «Voluntad impotente», por ser la víctima⁶³, sería ya un más allá del fundamento, sería una «fuente creadora» y estaríamos así en otro ámbito totalmente distinto. Pero no nos adelantemos, y dejemos esos temas para la parte *Crítica*. Por lo tanto, *retournont à nosres moutons* —como le gustaba escribir a Marx en sus manuscritos.

Si la esencia del poder es la voluntad, la esencia de la voluntad en último término es la vida. Leamos otro texto de M. Henry:

[Pero] el concepto de Vida se escinde: *a*) a la determinación primera, ingenua todavía y en cierto sentido óptica, según la cual la vida reside en el *querer-vivir* y se propone como deseo y deseo sin fin, *b*) se agrega la determinación esencial,

ontológica, conforme a la cual la Vida designa ahora el modo de donación a sí mismo de este querer, modo de donación en el cual se experimenta a sí mismo inmediatamente y que lo convierte en esta experiencia de sí, no como un simple querer-vivir sino *como un querer-viviente*⁶⁴.

El ser humano como ser viviente⁶⁵, es decir, como corporalidad concreta que es cada uno, es la realidad misma de la que se parte. Ha de tenerse en cuenta que esa corporalidad «es una realidad constituida esencialmente por la falta de realidad [...] Su realidad es una *realidad hambrienta, una sed inextinguible*»⁶⁶. El ser viviente al que se refiere la voluntad, por ser finito, vulnerable, necesitado, *tiende a su inalcanzable realización* —el *petit point a* de J. Lacan—. Ese *anhelo*, ese afecto, ese sentimiento, ese deseo fundamental de la vida que intenta, que quiere permanecer en la vida y en el plus de vida inscrito en la esencia de la corporalidad humana es la voluntad. Schopenhauer captó adecuadamente que la corporalidad humana es el lugar de la voluntad:

La acción de la corporalidad (*Leibes*) no es otra cosa que el acto de la Voluntad objetivado [...] El objeto inmediato será denominado aquí la objetividad de la Voluntad⁶⁷. Además, la identidad de la corporalidad y la Voluntad se manifiestan también en que cada movimiento vivo y pronunciado de ésta, es decir, cada afecto, conmueve inmediatamente el cuerpo y su mecanismo interior⁶⁸. La Voluntad, que considerada puramente en sí es un impulso inconsciente (*erkenntnis-loss Drang*), ciego e irresistible, como la vemos todavía en la naturaleza [...], así como en la parte vegetativa de nuestra propia vida, adquiere, con la agregación del mundo de la representación, que se ha desarrollado para su uso, conciencia de su querer y de aquello que quiere, que no es otra cosa que este mundo, la vida tal como se nos presenta. Por eso al mundo visible le llamamos su espejo, su objetividad⁶⁹.

La vida es el modo de realidad de la corporalidad humana, el ser del ser humano. «Con Schopenhauer y Nietzsche el *ser* recibe [...] de manera explícita el sentido de ser la vida»⁷⁰. El ser corporal humano en cuanto viviente pone los entes como sus mediaciones, como su objetivación en el mundo, como momentos de su misma realización inalcanzable. La voluntad es exactamente el querer fundamental que puede (como *Potentia*, *Fuerza* o *Poder*) unir como tendencia los dos polos de lo mismo: la vida que se es y la vida por venir. El mundo se abre entre esos extremos de la temporalidad viviente, y los entes pueblan el mundo como posibilidades para la vida.

[253] Dejémosnos llevar como hilo conductor de nuestra reflexión por una vía ambigua de la filosofía política reductiva, defectiva, *negativa*, dominante, por la emprendida por la meditación de la Modernidad, y en último término por el mismo Heidegger sobre Nietzsche (cuando pretendía separarse⁷¹ de la interpretación superficial de Nietzsche contenida en la ideología en boga del nazismo), cuyas lecciones universitarias cubrieron un largo lapso de tiempo desde 1934 a 1946 —época ciertamente tormentosa en política en Alemania.

En primer lugar, hay como un repaso, como un tratamiento rápido de la «Voluntad en la metafísica tradicional»⁷². Pero de inmediato se aboca al tema central: «La Voluntad en tanto Voluntad de Poder»⁷³, en tanto que es «el carácter fundamental (*Grundcharakter*) de todos los entes». Para Heidegger siempre se liga el tema de la vida con la voluntad, aunque están ambiguamente entrelazadas.

Cuando se refiere aquí a «de todos los entes» (*Seienden*), toca el aspecto que nos interesa, porque no se trata de entes «sabidos», sino de entes «queridos», prácticos, mediaciones que en nuestro caso serán momentos de lo político, porque el *campo* político tiene ya siempre presupuesto como fundamento a la voluntad. No se trata de la «comprensión del ser»⁷⁴ —como momento cognitivo en *Ser y tiempo*—, sino de la voluntad como fundamento del mundo de los entes *queridos*, de los entes prácticos (no meramente conocidos, interpretados o comprendidos), de los entes *políticos* (para sugerir el tema de nuestra reflexión):

La pregunta decisiva es precisamente: ¿Cómo y sobre cuál fundamento (*Grund*) lo querido (*Gewollte*) y el que quiere (*Wollende*) pertenecen implícitamente al querer que quiere (*im Wollen zum Wollen*)? Respuesta: Sobre el fundamento del querer y por el querer. El querer quiere *al que* quiere (*das Wollen will den Wollenden*) en tanto que tal, y el querer pone (*setzt*) a lo querido en tanto que tal. Querer es *estado-de-resuelto* (*Entschlossenheit*)⁷⁵ por-sí-mismo, pero por-sí-mismo (*zu sich*) en cuanto que el que quiere pone lo que quiere en tanto que querido⁷⁶. La Voluntad agrega siempre desde sí una determinación continua en su querer. Si no se sabe lo que se quiere no sólo no se quiere y no se sabría absolutamente querer, sino que no habría siquiera querer en general⁷⁷.

Aquí Heidegger cita a Nietzsche: «Pues la *Voluntad* en tanto que *afecto* del comando es la marca decisiva del autodomínio (*Selbstherrlichkeit*) y de la fuerza»⁷⁸. Heidegger continúa:

Estar en *estado-de-resuelto* por-sí-mismo es siempre querer ir más allá (*über sich*) de sí mismo [...] *Estado-de-resuelto* por el que el querer instituye (*gestiftete*) su dominio sobre el que quiere y lo querido, y lo ejerce a título de decisión institucional, permanente, definitiva [...] En este *estado-de-resuelto*, por el que el querer se pone más allá de sí mismo, reside el hecho de *ser-señor-sobre* (*Herrsein über*)⁷⁹ [...] La Voluntad es en sí misma Poder (*Macht*). Y el Poder es la permanencia del querer en-sí-mismo. La Voluntad es Poder, y el Poder es Voluntad⁸⁰. Porque el *estado-de-resuelto* por sí mismo del ser-señor de la Voluntad es un querer ir más allá de sí mismo, es por lo que la Voluntad es Potencia (*Mächtigkeit*)⁸¹ que se potencia (*ermächtigt*) como Poder (*Macht*) (I, 52).

El «Poder» de la «Voluntad de Poder» no enuncia entonces una consecuencia o un complemento, sino «la esencia de la Voluntad» (*des Wesens des Willens*) (p. 53). Es la última instancia del fundamento mismo. Podríamos aún preguntarnos con Heidegger por «la esencia del Poder» (*das Wesen der Macht*) (p. 76), y entonces llegamos al tema de la «fuerza»:

La fuerza es la capacidad de reunir en ella misma y de efectuar el *ser-en-estado-de* (*Imstandesein zu*) [...], lo que los griegos, ante todo en Aristóteles, se designa por *dynamis* [...] por *enérgeia* [...], por *entelékheia* [...] (pp. 76-77).

Estamos entonces en plena ontología. La voluntad es la *potentia* primera que instituye y abre el ámbito de todo lo querido desde un por-sí-mismo como el que maneja y controla lo que pone y en cuanto quiere ponerlo desde su soberanía, su *ser-señor*, su Poder-poner. La diferencia estribará entre dos maneras de «Poder-poner»: como mediación de la permanencia y aumento de la Vida (el «primer» Schopenhauer), o como «Poder-poner» *sobre* la voluntad del otro (como «ser-señor» o dominación). Esta segunda manera de ejercer el poder político lo llamamos reductivo, defectivo, negativo, segundo y distorsionado, y es la casi exclusiva descripción del poder político en casi la totalidad de la historia de la Modernidad, y hasta de los filósofos políticos más recientes. Pero esto exigirá todavía algunas distinciones para ser claramente comprendido.

[254] El tema del «valor político» se abre desde este horizonte. Nietzsche expresaba: «Los valores y sus transformaciones están en relación al aumento de Poder (*Macht-Wachstum*) del que pone los valores»⁸². Los entes del mundo *tienen* valor. El mundo se abre como el «espacio» que se despliega entre la vida-dada o la vida-permanencia y la por darse. Los entes, en cuanto son *mediaciones* para cumplir fines fundados en la vida; por ello las mediaciones *valen*. Su valor es puesto por la *potentia*, poder o la capacidad del querer-vivir: la voluntad. La voluntad quiere, y su poder se ejerce poniendo las mediaciones, que en cuanto tales (en cuanto mediaciones-*para*) portan valor. Es por ello por lo que «el punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones (*Bedingungen*) de Permanencia, Aumento en referencia a la formación compleja de la duración relativa *a la Vida* al interior del devenir»⁸³. Como puede verse, los entes (el momento óntico) tienen valor en tanto son puestos por el Poder de la Voluntad (una Voluntad que no sólo *quiere*⁸⁴, sino que *puede*, que tienen la *capacidad* o *fuerza*, de poner las mediaciones como posibilidades). Pero son puestos en la temporalidad, la «duración (*Dauer*) de la Vida (*des Lebens*)». Duración que une las tres instancias de la temporalidad: de la vida-dada en el pasado, de la querida como *permanencia* (*Erhaltung*) en el presente, y del *aumento* (*Steigerung*) de la vida (como sobre-vivencia) en el futuro. Esos «valores son las condiciones con las que el Poder (*Macht*) debe contar»⁸⁵. La vida sin la voluntad moriría, no *tendería* a su permanencia; la voluntad sin su poder no obraría, nada podría hacer. El poder sin las posibilidades, los entes-mediaciones queridos y puestos en la existencia como «condición» de su propia realización, no podría ejercerse. Sería un poder en el vacío, sin poder contar con nada para nada operar. Los entes-valiosos son las «condiciones» de la realización de la propia vida, de la voluntad y del poder.

La voluntad también puede destruir, superar lo dado (en este sentido es *Voluntad de Nada* [*Wille zum Nichts*])⁸⁶. Por otra parte, el poder que

puede poner entes-valiosos es poderoso. Pero es más poderoso todavía el poder que puede sobre-ponerse:

La esencia del Poder (*das Wesen der Macht*) es la Voluntad que tiene más-Poder (*Mehr-Macht*), y lo es cuando el Poder ejerce el poder como Poder-que-se-sobrepasa (*Uebermächtigung*) [...] Lo que debe sobrepasarse es lo que ofrece resistencia y que es estable y sólido, que se mantiene y permanece y se conserva. Por el contrario, el que sobrepasa tiene necesidad de *poder* salir de sí hacia un grado más elevado de Poder, lo que por su parte exige una posibilidad de aumento (p. 105).

Se entiende ahora que «la esencia del Poder» contiene la necesidad del «sobre-pasarse», de tener la capacidad de «ir más allá de sí mismo», simultáneamente como permanencia y como aumento de vida. Poder es poder-poner las mediaciones de ese permanecer y crecer de la vida. «Lo puesto» desde la voluntad que puede-poner, «Voluntad de Poder», está puesto no sólo como *querido* (desde el querer fundamental de la voluntad desde la vida que quiere permanecer y aumentar), sino como *posible*⁸⁷ (como contingente).

Hemos llegado al hontanar buscado de una *ontología* política (aunque todavía no de una *metafísica* política). El *mundo* o *campo* político se abre desde la realidad como viviente, como corporalidad humana; se abre desde el fundamento de la vida humana como voluntad, como el *querer* ontológico de la vida, que tiene el poder (cuando lo tiene y no es Impotente, que sería políticamente defectiva) de poner los entes, las mediaciones, las posibilidades como *condiciones* (*Bedingungen*) de la permanencia y aumento de la vida. «Como voluntad» significa poder sobre-pasarse desde sí misma por sí misma (como autonomía). Para Heidegger, siguiendo a Nietzsche, como «capacidad de ser-Señor (*Herrsein*) y poder dominar (*Befehlen-Koennen*)», como «centros de dominación» (*herrschaftliche Zentren*)⁸⁸. Por ello, «los valores son esencialmente condiciones condicionadas» (*bedingte Bedingungen*) (p. 108) de la vida y por la vida. Es decir, y aplicándolo al *campo* político, todas las mediaciones políticas (actos, estrategias hegemónicas, cuerpo de leyes, micro-instituciones y macro-instituciones, partidos políticos, opinión pública, sociedad civil, Estado, principios políticos, etc.; todas las categorías políticas que deberemos describir con precisión) tienen un valor (*político*) o son entes (*políticos*), en tanto *posibilidades* para el ejercicio u operación de la «Voluntad de Poder»⁸⁹, dimensión que emana de la tendencia a la realización temporal de la vida humana. Dicho en palabras de Heidegger:

Las estructuras de dominio (*Herrschaftsgebilde*) son figuras (*Gestalten*) de la Voluntad de Poder. Frecuentemente Nietzsche denomina no solamente *valores* (*Werte*) a las condiciones de estas estructuras de dominio, sino también a esas estructuras mismas [...] Ciencia, arte, Estado, religión, cultura, todos *valen* (*gelten*) como valores en tanto que condiciones por las cuales se cumple el *orden* (*Ordnung*) del devenir de *lo único real* (*des allein Wirkliche*). Estos valores, por su parte, en tanto que *estructuras de Poder* (*Machtgebilde*), presuponen ciertas condiciones que aseguran su propia consistencia y su propio despliegue (II, 107).

Se trata, entonces, de la totalidad de los entes *prácticos* (entre los que nos interesan los entes *políticos*). En tanto totalidad los entes no tienen ya valor, porque el valor es portado por un ente en tanto ocupa un lugar en el circuito de las mediaciones, por lo que Nietzsche escribe en el número 708 de *La Voluntad de Poder*: «El valor total (*Gesamtwert*) del mundo es invaluable (*unabwertbar*), por consecuencia el pesimismo filosófico es el nombre de lo cómico» (II, 107).

[255] Cómico es el que se espanta ante el no-valor del fundamento. Por ello, Heidegger indica que «la proposición: el ente (*das Seiende*) en su totalidad no tiene ningún valor, expresa, en el sentido de la metafísica de la Voluntad de Poder, la negación más clara de la creencia de que el valor valga *en-sí*, sobre el ente en su totalidad como valioso» (II, 107). Los entes valiosos valen como mediaciones de la vida; no valen *en-sí*, y en su totalidad tienen la dignidad de la vida. Ya Marx indicaba con acierto que el trabajo y la tierra *no tienen valor económico alguno* (valor de cambio), porque son la fuente creadora del valor: tienen, eso sí, dignidad. De la misma manera Nietzsche nos recuerda ahora que el valor es la posición práctica de la «mediación en tanto mediación» (expresión de X. Zubiri) para la vida. La vida, como la libertad (aunque le pese a Agnes Heller), *no tienen valor*, porque son el fundamento de los valores; tienen *dignidad* (que es mucho más que el mero valor)⁹⁰.

Lo de político que tenga cualquier ente, cosa, objeto, sistema, posibilidad tiene que ver con el hecho de «portar» un *valor político*⁹¹, que se adquiere por estar integrado a una cadena de condiciones condicionantes en referencia de última instancia, en el nivel *material*⁹², a la vida humana, en tanto *queridos* (por la voluntad) y *puestos* (por el poder) por el Poder de la Voluntad para el servicio de la vida humana como sobrevivencia. La voluntad, en tanto tal, *quiere* vivir y por ello pone, como poder, a dichas mediaciones bajo el modo del ejercer el control, del ser-Señor o del tener un comando en el sobre-pasarse de la vida, que tiene a la misma voluntad como una dimensión propia, que, por su parte, puede imponerse como poder.

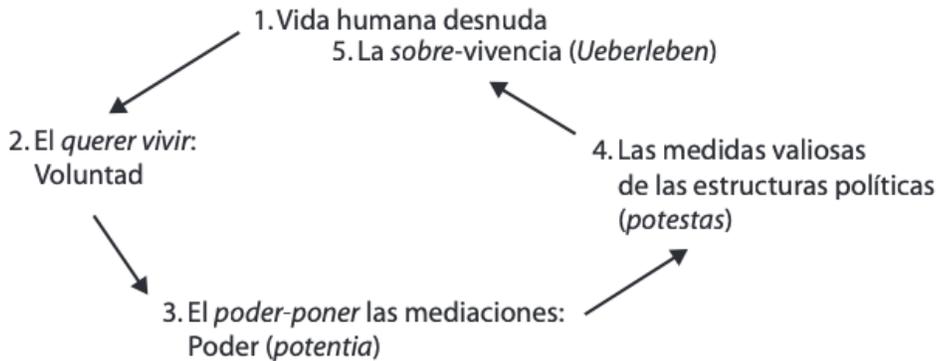
Lo propio del poder es «poner-valor» (*Wert-setzung*), instituir el valor, producir las mediaciones para la permanencia y aumento de la vida:

La Voluntad de Poder y el *poner-valor* (*Wert-setzung*) son idénticos, en tanto la Voluntad de Poder prospecta el punto de vista de la permanencia y aumento [de Vida]. Por esto la institución⁹³ del valor no puede referirse a la Voluntad de Poder como algo diferente del primero⁹⁴.

La totalidad de las acciones y de las instituciones *políticas* están *puestas* por y desde el poder de la voluntad (la *potestas*, ya veremos su significado posteriormente, tiene por ello valor). En la voluntad las mediaciones políticas quedan fundadas, religadas, referidas, unificadas en un mundo (en un *campo* político) en tanto político. La totalidad de los entes *políticos* son estas mediaciones (4. del *Esquema 14.01* siguiente), condiciones necesarias de la permanencia y aumento de la vida humana.

El *poder-poner* en la existencia a los entes *políticos* es el tener poder (*potentia*); es decir, el poder es el poder-poner los entes *políticos* (3.): la *potestas*. El poder ejercer el poder se origina en el *querer* en el que consiste la voluntad; es decir, sin voluntad no hay poder, ya que la voluntad es la fuerza, la potencia, el motor, la condición del poder (2.). Ser-voluntad es el *querer* por sí de la vida humana en su permanecer y aumentar (1.). El querer de la voluntad asegura a la vida humana en su *sobre-vivir*⁹⁵ en la duración del tiempo (5.). Si la vida pierde el *querer-vivir* queda a la deriva, se encuentra en situación de suicidio. Las mediaciones que constituyen el nivel óntico de la política (4.), o la totalidad de los entes *políticos* en tanto políticos, quedan así fundados ontológicamente en la Voluntad de Poder, en el Poder de la Voluntad —en una primera instancia abstracta y general.

Esquema 14.01. DIVERSOS MOMENTOS DE FUNDACIÓN DEL PODER



[256] Ahora puede entenderse lo que intenta explicar Carl Schmitt. En el «estado de derecho» la vida política pareciera depender de las leyes, que son «posibilidades valiosas» o «ente políticos» (4.), y éstos aparecen como última instancia de lo político, de la legalidad, de la legitimidad de las acciones políticas. Schmitt, ante los liberales, y con una intención y voluntad ontológicas, quiere recuperar el fundamento material de lo político (1. y 5.). El «estado de excepción» deja las leyes en suspenso, y el observador puede dirigirse a un momento anterior o posterior al «estado de derecho». Al dejar las leyes de ser la última instancia política es necesario preguntarse por el nivel en el que se debería situar el fundamento último de lo político. Con Kierkegaard, y posteriormente con Heidegger, Schmitt encuentra que el «estado de excepción» remite por último a una «decisión» (*Entscheidung*, como ya hemos visto), a un «estado-de-resuelto», a una voluntad (2.) como voluntad originaria, instituyente (para C. Castoriadis) en referencia a todas las instituciones política, y constituyente (para C. Schmitt) con respecto a Constitución de un Estado (4.), voluntad anterior aún a la Asamblea constituyente

de un sistema político empírico⁹⁶. Intenta así llegar al horizonte último ontológico de lo político, que es la «Voluntad del pueblo», que es exactamente el tema que hemos comenzado a tratar.

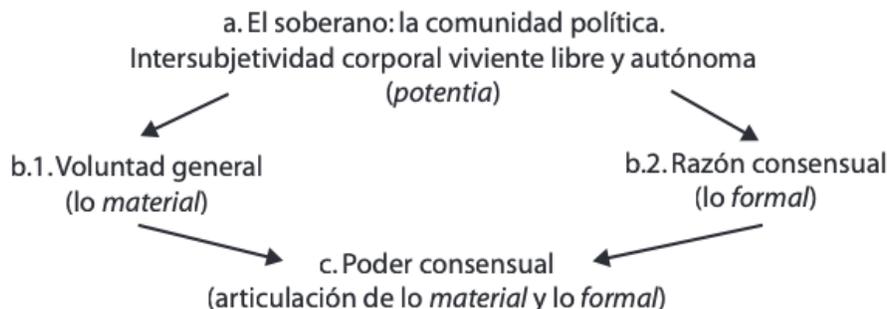
En efecto, la «decisión» es un momento del ejercicio del poder de una voluntad. Es cuando se inicia el ejercicio efectivo de dicha voluntad. Schmitt tiene razón en buscar en la voluntad un fundamento ontológico *material* de la política⁹⁷. Ciertamente no lo hace de la manera analíticamente adecuada, pero su intuición primera es certera y merece atención. Su error estribará en otros momentos de su argumento antiliberal, en su irracionalismo, porque no logra situar adecuadamente el momento *formal* de la razón práctica, que dará al poder político su sentido, su dirección, su unidad⁹⁸, ya que al final es la voluntad del líder la que ejerce el poder en una ambigua relación con la *voluntad del pueblo*, que debiera ser la fundante, y dicha relación se institucionaliza por una aclamación, que de ninguna manera da cuenta de las mínimas exigencias de legitimidad.

Lo mismo podría decirse de la «Voluntad general» de Rousseau, que no puede formular adecuadamente su contenido, pero cuya referencia a la voluntad originaria, ontológica, indeterminada, intersubjetiva indica igualmente, como en Schmitt, el tema que nos ocupa. Esa «Voluntad general» no es una formulación mítica o metafórica, sino que es la indicación de la voluntad como el fundamento *material* de todo lo político (*potentia*) anterior a su institucionalización (*potestas*). Las mediaciones que ese momento ontológico exige no pudieron ser articuladas explícitamente por Rousseau⁹⁹. Pero, de nuevo, su intuición es correcta.

Adelantándonos en mucho a lo expuesto, deseamos indicar en un esquema lo alcanzado hasta ahora y lo que deberemos ir analizando posteriormente.

Cuando Hegel comienza su *Filosofía del Derecho* desde la «voluntad libre»¹⁰⁰ (en cuanto voluntad indeterminada o todavía no volcada al mundo del «ente [*Dasein*]» práctico, legal, político), está igualmente indicando no sólo el sujeto singular que se aparece como el «ser-prác-

Esquema 14.02. DIVERSOS MOMENTOS DE LA VOLUNTAD Y DEL PODER POLÍTICO (*POTENTIA*)



tico» sin determinación alguna (y por ello, todavía, la «nada práctica»), sino igualmente a la «Voluntad» como el último horizonte ontológico indeterminado del «mundo práctico», del mundo legal, político, histórico mundial. Hegel se refiere entonces a una instancia primera, simple, abstracta todavía, origen de todas las demás mediaciones del «mundo político». Cuando esa voluntad libre —en la reflexión hegeliana— se determine ante algo y devenga propietaria, y por lo tanto «ente» (*Dasein*), habrá perdido su abstracción indeterminada ontológica. Podemos entonces ver que Hegel también «comienza» por una ontología de lo práctico, del derecho, de la política. La Totalidad de los entes del mundo práctico, político, se fundan en la Voluntad indeterminada («libre» de determinaciones). Pero Hegel no ve tanto el Poder de la Voluntad, sino más bien las delimitaciones disciplinarias que se impone la voluntad a la voluntad misma para que, «poniendo» las instituciones (el segundo momento de la dialéctica del sujeto práctico, por medio del «contrato»¹⁰¹; la intersubjetividad de los dos contratantes puede intercambiar los bienes apropiados previamente, en la lectura hegeliana de Adam Smith), se vaya estructurando la Totalidad óntico-política: la *potestas*. En efecto, el «contrato» restringe la voluntad, que de voluntad ontológica fundamental se determina a sí misma como la voluntad finita que «pone» instituciones limitantes de su infinitud primera. Es el nuevo «pasaje» (*Uebergehen*) dialéctico de la ontología de la «Voluntad» *indeterminada* (*potentia*), como en el caso del «Ser» de la *Lógica*, a la «voluntad óntica» (*potestas*) que enfrenta a los entes o mediaciones prácticas, de donde surge el horizonte de los entes satisfactores de las necesidades (economía), los entes legales (el derecho), es decir, la política (desde la *Sittlichkeit*, no propiamente de la familia que se encuentra en un orden privado, sino desde el horizonte público de la «sociedad burguesa» y el «Estado», momentos políticos por excelencia para Hegel)¹⁰².

[257] El tema político del poder, desde su esfera *material*, es la cuestión ya referida de la voluntad. Como ya hemos indicado, míticamente, el gran dios egipcio de Menfis, el antiguo *Ptah*, no se agotaba en su primera manifestación, en *Horus*, la voluntad. Al mismo tiempo era igualmente *Thot*, el *Verbo* creador. Aplicada la metáfora a nuestro tema, del poder político, como poder-poner mediaciones, obtiene su *fuerza* en el *querer* en el que la voluntad consiste, pero se debilita hasta extinguirse, si el poder cae en contradicción consigo mismo. La voluntad *no-puede-poner* o *instituir* las mediaciones si se encontrara con las fuerzas contrarias de otras voluntades que la anulan. La voluntad escindida se torna impotente.

El poder político no es atributo exclusivo de un individuo solipsista (como en el *Leviatán* de Hobbes, el soberano de J. Bodin, tan añorado por Schmitt); no es nunca una voluntad narcisista. El poder político es un momento de una comunidad política, cuando la pluralidad de voluntades se ligan intersubjetivamente con los otros miembros del mismo grupo. La intersubjetividad constituye *a priori* la subjetividad de cada miembro. Ella crea una red constitutiva que posibilita la *unidad* de mu-

chas voluntades. Si la voluntad de cada miembro lucha contra las otras voluntades; si el querer-vivir de la vida de las corporalidades de cada miembro tiende hacia diversas direcciones contradictorias, el poder de la comunidad se torna impotente. La *potentia* de cada voluntad se vuelve contra las otras voluntades y se anulan mutuamente.

En el Arqueosistema paleolítico¹⁰³ la humanidad debió superar la organización esterilizante del macho dominante en la organización de la vida entre los primates (orden jerárquico entre los miembros que sólo permitía un pequeño grupo de primates en muy poco número, porque no contaban con la posibilidad de «organizar» el querer-vivir con la complejidad que exigía una comunidad mayor). Es posible que la especie *homo* en su origen lograra «organizar» entre los miembros del grupo un *sistema* de caza mucho más complejo (con funciones heterogéneas, con armas, trampas, obstáculos, etc.), simplemente para alimentarse, para *sobre-vivir*. Si no se lograba el alimento el grupo moría, se extinguía. «Organizar» los *voluntades* de los múltiples miembros de la comunidad de aquella primitiva vida humana era condición de permanencia y aumento de la vida, o el enfrentar la inevitable muerte. La capacidad inteligente práctica de la nueva especie, por la que podía «darse razones», el desarrollo de la posibilidad lingüística como medio de comunicación, debió permitir llegar a «acuerdos» para dirigir todas las voluntades, con funciones heterogéneas (uno dirigía el grupo, otro cubría un campo de huida de la presa, otro la atacaba frontalmente, etc.) hacia un mismo objetivo, sin contradicciones. El poder «poner» se hizo más potente, poderoso, fuerte. Aunó las voluntades, no como simple suma de identidades, sino como organización funcional heterogénea, disciplinada, jerarquizada.

El «poder discursivo» (J. Habermas) o el «poder comunicativo» (H. Arendt) indica la dimensión no sólo *material*, sino también *formal*, procedimental, racional, normativa, práctica del poder, y por ello es también un momento esencial de lo político —sin última instancia¹⁰⁴.

Se puede desde ahora comprender lo reductivo de la propuesta de Hobbes¹⁰⁵, por ejemplo. Para que el *poder-poner* o *instituir* mediaciones para la permanencia y el aumento de la vida humana fuera posible, y no como negación de la lucha mutua sin límites entre los miembros de la comunidad (en el «estado de naturaleza»), imaginó Hobbes una solución desacertada, pero al final una solución, aunque precaria, para permitir el ejercicio del *poder-poner-medios-para-la-vida*, ya que la muerte era el resultado de voluntades opuestas en lucha sin acuerdo alguno. Si se permitía a una sola voluntad, a un solo actor, al soberano (el Rey en las monarquías absolutas) ejercer su *Voluntad de Poder*, decidiéndose todos los demás a anular sus voluntades particulares en favor de dicho soberano, el ejercicio del poder era posible, pero debilitando el poder *desde abajo* —y por ello su fundamentación debía venir *desde arriba*: la autoridad venía de dios¹⁰⁶; un fetiche—. Esta inadecuada solución es, sin embargo, una organización posible del ejercicio del poder, ya que el poder despótico de un solo actor, al no tener fuerzas contrarias de otros

poderes antagónicos, *puede-instaurar* los medios para la permanencia y aumento de la vida humana de toda la comunidad. El ejercicio del poder del Rey es permitido *pasivamente* por las otras voluntades, sin poder contar el Rey con su participación *activa*. Es un poder *débil*, que de-potencia el poder de la comunidad. La *potentia* debilitada impide una *potestas* efectivamente poderosa.

Es decir, el momento racional práctico o discursivo, intersubjetivo y argumentativo de la política se manifiesta como una determinación fundamental ontológica del poder político, porque el que todos anulen su voluntad para permitir el ejercicio de la voluntad del soberano es una posibilidad práctica (desde el aprendizaje del peligro del caos, efecto de la contradicción beligerante entre voluntades opuestas). Pero, para que el poder pueda efectivamente poner o instituir los medios políticos realmente fundados en la participación *activa* de los ciudadanos, es necesario el *consenso racional* (no por el imperio de la mera fuerza dominadora de una voluntad sobre la de los otros, es decir, del ejercicio del poder de uno sobre las voluntades impotentes de los otros, porque en el mejor de los casos sería anulación de la fuerza de los otros, cuando no mera contradicción auto-aniquilante de todos en la lucha sin cuartel) a fin de *unificar la fuerza* o potencia efectiva en *una cierta dirección*. Cuando le falta esta *unidad* el Poder de la Voluntad se torna impotente; el poder se auto-aniquila; la vida humana aunque quiera-vivir, aunque quiera ser *una* voluntad, se torna una voluntad sin voluntad política.

[258] La política se ocupará, exactamente, del manejar la articulación de las voluntades de todos los miembros de una comunidad política en su mutuo ejercicio, para lograr la institucionalización, la constitución y la efectividad del poder, es decir, para que *pueda poner-ejercer* las mediaciones prácticas para la permanencia y aumento de la vida humana de esa comunidad, en última instancia de toda la humanidad.

El Poder de la Voluntad es un momento *material*, de contenido; es la fuerza del poder político. La razón discursiva como acuerdo intersubjetivo es el momento *formal*; es la manera de dar realidad en la cohesión de las voluntades como fuerza del poder. El primer aspecto es el *Poder de la Voluntad*, el segundo es el *Poder deliberativo* de la razón práctico-política. Las dos determinaciones del poder son necesarias para fundamentar adecuadamente la esencia del poder. Las posiciones vitalistas caen frecuentemente en el irracionalismo de la mera voluntad sin mediaciones racionales. Las posiciones liberales o racionalistas caen igualmente en la impotencia de la mera razón discursiva, sin la motivación fuerte de la voluntad. Aunque estos últimos hablan frecuentemente de la necesidad de la «formación de la voluntad» (Habermas, por ejemplo) no saben situar la *potentia* motora de la voluntad, y, por ello, no pueden tampoco saber cómo se la educa, cómo se la «forma», cómo se la disciplina (no digo: se la reprime), cómo se institucionaliza a la voluntad.

La vida humana, el modo de la realidad de la corporalidad intersubjetiva y comunitaria, *quiere-vivir*; ese «querer» es la voluntad como la «potencia de la vida». Pero la vida humana debe también *saber-vivir*, ya

que la razón práctico-política es la «astucia de la vida». Sin voluntad la vida se inmoviliza, se aniquila, se vacía, no tiene poder como fuerza. Sin razón práctico-política la vida se desune, se contradice, es ciega, no sabe adonde va, no tiene poder como orientación, como dirección. *Ptah* (la vida)¹⁰⁷ se manifiesta armónicamente como *Horus* (la Voluntad) y como *Thot* (la Razón práctico-política). En esta *Política de la Liberación* nos cuidaremos de caer en los dos reduccionismos extremos. Uno, consiste en la posición meramente vitalista, fascista, darwinista. El otro, defiende la posición liberal, racionalista, fundacionalista, consensualista, procedimentalista, legalista o positivista (kelseniana) sin contenido material. Las posibilidades de reduccionismos o unilateralismos son numerosos, pero poseyendo la brújula de la *complejidad mínima y suficiente*, se pretenderá superar los exclusivismos, bajo el lema de afirmar lo que sea *necesario*, pero co-articulándolo con otros momentos cuando no sea *suficiente*.

Deseamos resumir lo expuesto recordando que, desde la referencia en última instancia a la vida humana en comunidad (con pretensión de abarcar a toda la humanidad), surge el *querer* de la vida como voluntad, anterior a toda Voluntad de Poder *como dominación* («dominación» que consideraremos una caída en una fijación represiva que produce muerte), que se despliega como Poder de la Voluntad en cuanto ejercicio del *poder-poner* las mediaciones queridas, los entes con valor político. Esta Voluntad de Vivir, en su momento (en la *Crítica*, del próximo volumen), moverá a las víctimas (en su inicio como voluntades *impotentes*) contra la Voluntad de Poder *como dominación* hacia el ámbito que abren los postulados de la razón crítico-política, postulados que se formulan y son permitidos en su despliegue desde y por la Voluntad de Vivir: el *querer-vivir* de los que enfrentan la muerte en la injusticia. La *Política de la Liberación*, entonces, parte y se funda en esa Voluntad de Vivir como el poder que pone las mediaciones para cumplir con el principio de justicia (con Hume, más allá de Hume)¹⁰⁸, de la paz (con Kant y más allá de Kant)¹⁰⁹, para la permanencia y aumento de la vida de la comunidad política. En estas cortas páginas hemos ya descrito la «esencia de la política» en su fundamento, en su fuente, en su surgente. Todo lo demás será el despliegue, el análisis de sus determinaciones, de las categorías necesarias de la filosofía política, de las posibles totalizaciones que producen patológicamente formas de muerte, y de la liberación de dichas estructuras injustas para construir nuevos órdenes políticos que nos «acercan» en la «dirección» de los postulados de la razón y de la voluntad políticas, como veremos más adelante.

2. *De la potentia a la potestas: ¿un concepto ontológico positivo de poder?*

[259] Deseamos ahora abordar el tema que guiará toda esta obra. Debemos distinguir ente *potentia* (el *ser* oculto, el poder de la comunidad política misma) y *potestas* (el fenómeno, el poder delegado por representación, ejercido por acciones políticas a través de instituciones)¹¹⁰.

Se trata de una distinción inicial, de la diferencia ontológica del fundamento mismo del campo político como tal. Para Hegel, en el comienzo de su *Lógica*¹¹¹, el «ser» es lo absolutamente «in-determinado», y en este mismo sentido se explica en el comienzo de la *Filosofía del Derecho* que la «voluntad es libre» de toda *determinación*¹¹² —como hemos indicado más arriba—. En este sentido el «ser» es «nada» —sin contenido alguno de *ente (Da-sein)*—; la «voluntad» todavía no es voluntad concreta; es sólo una voluntad abstractamente vacía («nada» en concreto). La «escisión» ontológica¹¹³ *determina, finitiza*, transforma al «ser» en un «ser-ahí» (*Da-sein*): un ente. De la misma manera, debe entenderse que la *potentia* (el poder originario, in-escindido, in-determinado, referencia última en la construcción de todas las categorías, bajo pena de caer en fetichismo) de la comunidad política (origen y lugar de la regeneración de la *potestas*) es como el «ser», el fundamento abismal de la política (de lo político, del campo político como político). Todo lo que se llame «político» tendrá que fundarse en última instancia en esta *potentia*. Pero, en cuanto tal y si no fuera determinada de ninguna manera (es decir, heterogéneamente institucionalizada), permanecería «vacía», como una «nada» política: pura *potentia* sin realización alguna, sin performatividad. La comunidad política antes de todo obrar político es pura *potentia*, que se manifiesta, más que en el «estado de excepción» schmittiano, en lo que denominaremos: «estado de rebelión» (que puede dejar al «estado de derecho» y al «estado de excepción» en suspenso)¹¹⁴.

Dicho en pocas palabras, la *potentia* es el poder de la comunidad política misma; es (a) la pluralidad de todas las voluntades (momento material)¹¹⁵ o de la mayoría hegemónica, (b) aunada por el consenso (momento formal discursivo), y que (c) cuenta con medios instrumentales para ejercer su poder-poner mediaciones (momento de las mediaciones, de factibilidad)¹¹⁶. Son entonces, por ahora, tres determinaciones esenciales del poder como *potentia*.

En las revoluciones centroamericanas de los años ochenta se hizo popular una expresión que dice: «¡El pueblo unido jamás será vencido!». La unidad es el momento discursivo; el pueblo mismo indica la comunidad de vida; la lucha nos habla de los instrumentos, de la estrategia; el grito expresa una voluntad. La fuerza, el poder *desde abajo*, es *potentia*, es positivo, es la vida que quiere vivir y se da los medios para sobrevivir. El poder *no es dominación*, no es sólo opresión, no es sólo el poder como lo entiende la Modernidad colonialista. Los nuevos movimientos sociales, y los antiguos movimientos clasistas y populares, necesitan teóricamente esta descripción *positiva* del poder. Desde N. Maquiavelo a M. Weber o J. Habermas, cruzando por algunos textos ambiguos de K. Marx y ciertamente por Lenin, el poder fue descrito como algún modo de dominación. El poder político como *potentia* no es dominación; no es determinación negativa, sino que es positivo: es afirmación de la vida de la comunidad para vivir. Escribe Spinoza:

Si dos individuos se ponen de acuerdo para unir sus fuerzas, tienen más poder y, por tanto, más derechos juntos del que tenían, en el seno de la naturaleza, cada uno aisladamente. Cuanto mayor sea el número de los que se unen, mayor será el derecho de que gocen todos unidos. En la medida en que los hombres se ven [...] arrastrados hacia direcciones diferentes y, por tanto, en pugna unos con otros [pierden poder...] Son tanto más temibles cuando más poder tienen y más superan en habilidad y astucia a los demás [...]¹¹⁷.

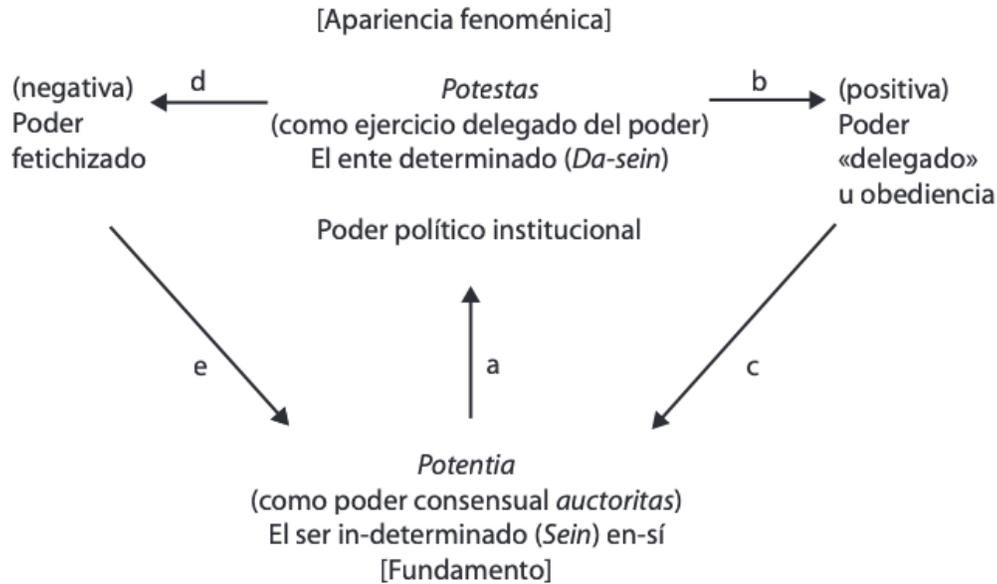
Pero esta pura *potentia* inmediata, el mero poder político de la comunidad política indiferenciado, sin mediaciones, sin funciones, sin heterogeneidad es anterior a toda exteriorización. Es el «ser *en-sí*» de la política; es el «poder *en-sí*». Es la existencia todavía irrealizada; es una imposibilidad empírica. Sería el caso de una comunidad en el ejercicio de una democracia directa que determinaría en cada instante todas las mediaciones para la vida y todos los procedimientos unánimes de las tomas de decisiones. Como esto es imposible, acontece la «escisión ontológica» originaria, primera. La *potentia*, el poder político de la comunidad, se constituye como voluntad consensual *instituyente*: se da instituciones para que mediata, heterogénea, diferenciadamente pueda *ejercerse* el poder (la *potestas* de los que mandan) que desde abajo (la *potentia*) es el fundamento de tal ejercicio (y por ello el poder legítimo es el ejercido por los que mandan obedeciendo a la *potentia*): poder *obediencial*. Al poder político segundo, como mediación, institucionalizado, por medios de representantes, le llamaremos la *potestas*.

Spinoza distingue aproximadamente entre estas dos dimensiones del poder político cuando escribe:

El poder de la República [que nosotros llamaremos *potestas*] queda definido por el poder general de la multitud [que denominaremos *potentia*]; es cierto, igualmente, que el poder y el derecho de la República *disminuye* en la medida que ésta empuja con su actitud a un mayor número de súbditos a que conspiren contra ella¹¹⁸.

Cuando la *potestas* se fetichiza, es decir, se «corta», se «separa» de su fundamento (la *potentia*), «disminuye» su poder, aunque su ejercicio despótico pareciera alcanzar el paroxismo de la fuerza (como en el caso de A. Hitler o A. Pinochet).

El poder ejercido por *delegación* institucional por los representantes (sea un rey, un senado oligárquico o aristocrático, un gobierno democrático, etc.) es el «ente», es el «ser» político «determinado» (*Da-sein*: el poder político dado ahí, ante los ojos, a la mano), el momento político fundado en el *ser de la política* (la *potentia*). La in-determinación vacía (*potentia*) ha pasado a una determinación plena (*potestas*). En ese «pase» dialéctico estibarán todas las posibilidades de aciertos y actos de justicia política, pero igualmente de todos los desaciertos, injusticias, fetichismos y dominaciones posibles. El poder institucional y delegado hace su aparición fenoménica: el poder *óntico* (a diferencia del poder *ontológico*: la *potentia*).

Esquema 14.03. DE LA *POTENTIA* A LA *POTESTAS*

Aclaración al Esquema. a. Disyunción o desdoblamiento originario (ontológico)¹¹⁹ del poder primero (*potentia*) de la comunidad política que instituye la delegación del ejercicio del poder por instituciones y representantes (*potestas*) («los que mandan»). b. Ejercicio *positivo* del poder como fortalecimiento de la *potentia*. c. Los que «mandan obedeciendo» (poder *obediencial*). d. Fetichización de la *potestas* (se afirma a *sí misma* como origen soberano del poder sobre la *potentia*). e. El poder se ejerce como *dominación* o debilitamiento de la *potentia*: los que «mandan mandando». a-b-c: circulación del poder como regeneración. a-d-e: círculo corrupto del poder.

[260] Escribe Spinoza:

El derecho [...] por el poder de la multitud [*potentia*] se denomina generalmente autoridad política (*imperium*). Lo ejerce [...] aquella persona que ha sido designada *por consentimiento general* para cuidado de la cosa pública [*potestas*]¹²⁰.

Se muestra que el poder institucional (*potestas*) ejerce por designación un poder (*imperium*) que por su naturaleza es *delegado*. Si se pretende que la *potestas* es soberana se comete una inversión fetichista. En este caso se ha absolutizado a la institución, y para poder pretender ejercer el poder *desde sí* debe «debilitar» el poder de la comunidad (*potentia*). Con ello «disminuye» *realmente* el poder institucional (*potestas*), aunque al ejercerse despóticamente puede aparecer como una fuerza política mayor (por ejemplo, en los casos de J. Stalin, B. Mussolini o J. Videla). Su disminución consiste en la imposibilidad de unir todas las voluntades a favor de una empresa; además, cuando comience la entropía del poder será imposible la regeneración del poder *desde abajo*; el alejamiento

del fundamento del propio poder político (*potestas*) lo debilita. En este caso, «los que mandan» debe comenzar a «mandar mandando» (*flecha e* del *esquema 14.03*)¹²¹ —para expresarnos como los mayas de Chiapas, y su EZLN—. Mientras que, cuando el poder institucional fortalece el poder de la *potentia*, «los que mandan mandan *obedeciendo*» (*flecha c*)¹²². En esta última posibilidad, el poder político-institucional cumple con mayor capacidad, fortaleza, fuerza sus fines (como en los tiempos clásicos de la *Republica* romana o el primer siglo del sistema democrático norteamericano tan exaltado por A. de Tocqueville o H. Arendt).

No se piense que esa *escisión ontológica* entre *potentia* y *potestas* se produce como dos extremos «limpios», claros, perfectamente diferenciados. Nos dice M. Foucault: «[El poder político] no se trata de un aparato de Estado, ni de la clase en el poder, sino un conjunto de pequeños poderes e instituciones situadas en un nivel más bajo»¹²³. En efecto, el poder está diseminado en todo el cuerpo político. Tanto en las diversas articulaciones comunitarias (en la base) (la diversidad de la *potentia*) como de instituciones las más variadas que ejercen delegadamente y apoyándose unas sobre otras (la diversidad de la *potestas*). Y continúa Foucault:

No quiero decir que el Estado no es importante; lo que quiero decir es que las relaciones de poder, y por ello el análisis que debe hacerse de ellas, necesariamente sobrepasan al Estado. Y esto en dos sentido: primero, porque el Estado, por más que pareciera tener aparatos omnipotentes, está lejos de ser el que ocupa todo el campo de las relaciones de poder actuales, y, en segundo lugar, porque el Estado sólo puede operar sobre la base de todas las relaciones de poder pre-existentes. El Estado es supra-estructural en relación con toda la serie de redes de poder que dominan el cuerpo, la sexualidad, la familia, la niñez, el conocimiento, la tecnología, etc., [...] pero este meta-poder con todas sus prohibiciones puede sólo asegurar su dominio cuando tiene sus raíces implantadas en la múltiple serie indefinida de relaciones de poder que aportan la necesaria base para esta forma extrema negativa del poder¹²⁴.

En efecto, el poder político se encuentra disperso en todo el campo político y en sistemas concretos, en la comunidad política y en todas las comunidades, asociaciones, organizaciones subalternas, como *potentia*, que se despliega regenerándose continuamente a todas las actividades, ideologías, saberes de las diversas agrupaciones sociales y de la sociedad civil, y aun de la sociedad política, como expresión de la energía *de abajo hacia arriba* que emana de la pluralidad de las voluntades unidas por diversos tipos de consenso; y también como *potestas*, que se expande también en todas las instituciones (*de arriba abajo*) llenándolas de voluntad de participación, de fraternidad con respecto al servicio propio del ejercicio delegado del poder en todos los niveles (*flechas b y c*, del *esquema 14.03*), o, por el contrario, desarrollando técnicas, mecanismos, epistemologías, instituciones de control, de dominio, de debilitamiento de la *potentia* —nivel en el que se sitúa M. Foucault, dando importancia casi exclusiva al poder como dominación (*flechas d y e*).

Por otra parte, Giorgio Agamben, comentando a C. Schmitt, habla del *Stato di eccezione*¹²⁵, dentro de una semántica propia del derecho romano, donde *auctoritas* es el momento del poder que puede poner en suspensión a la *potestas* (o poder instituido). Nosotros queríamos llamar la atención sobre una necesaria atribución diversa de la *auctoritas*. Se debe pasar de un actor individual que tiene autoridad (como momento del ejercicio institucional del poder, como *potestas*) a un actor colectivo: la comunidad política o el pueblo mismo. En ese caso, cuando éste pasa a ser *actor*, y se *autoriza* a sí mismo ser el poder instituyente (la *autoridad* última), no como el que declara el «estado de excepción», sino el que declara la necesidad de una transformación de la *potestas* como totalidad si fuese necesario, su voluntad aparece con mayor claridad aún que la «decisión» de la autoridad del líder en Schmitt (líder carismático en M. Weber, que goza entonces de una legitimidad aparente). No hay tal. La «decisión» es la de una comunidad política, de un pueblo, de tomar nuevamente de manera directa el ejercicio del poder como *potentia*, y se autoriza a transformar la *potestas*, nombrando nuevos representantes, dictando nuevas leyes o convocando a una nueva Asamblea constituyente. Es el «estado de rebelión» como veremos¹²⁶.

[261] En América Latina, desde el derecho de Castilla en la Cristiandad hispana, el «estado de rebelión» (que en este 2006 se está dando en Bolivia o Ecuador), es algo más que un «estado de excepción». El segundo es correlativo al orden jurídico establecido (*potestas*), y lo decreta una función del poder constituido (al menos un poder legitimado carismáticamente); el primero, en cambio, es la acción misma originaria de la voluntad consensual de la comunidad política (*potentia*) y nos habla de un momento ontológico, *más acá* de la voluntad que decreta el «estado de excepción» schmittiano. El «estado de rebelión»¹²⁷ del pueblo puede dejar sin efecto un «estado de excepción» —como en Argentina, como ya hemos indicado, donde la ya referida movilización popular del 20 de diciembre de 2001 contra el presidente Fernando de la Rúa, lo destituye por el hecho de haber decretado un «estado de excepción», emanado de la *auctoritas* de la institución del Poder ejecutivo, que era visto como un nuevo acto represivo de la *potestas*—. Desde la *potentia* el pueblo provoca a la *potestas*: «¡Qué se vayan todos!» —es decir, se les recuerda quiénes ostentan la última instancia de la *auctoritas*.

En este comienzo del siglo XXI, definitivamente, la *auctoritas*¹²⁸, que en el derecho romano correspondía al padre de familia (en el derecho privado) y en el derecho público al príncipe, al senado o al emperador (y que después pasará a los reyes y hasta el *Führertum* nazi), que era quien podía declarar el «estado de excepción» (la *dictadura* como institución jurídica o extra-jurídica)¹²⁹, debe hoy re-atribuirse a la comunidad política (con instituciones tales como el plebiscito, el referendo, la consulta, la revocación del mandato, el uso de medios electrónicos para medir la *opinión*, la institucionalización constitucional y legal de la participación por asambleas de distritos o «cabildos abiertos»), la organización de un Poder ciudadano efectivo, equivalente y distinto de los tres Poderes

habituales del Estado moderno, o, por último y de manera límite, por medio de rebeliones, revoluciones, golpes de Estado dados por la comunidad política misma, como *auctor* anterior al sistema del derecho, para restringir, reordenar, hacer crecer o transformar radicalmente a la *potestas* (las instituciones de la sociedad política) desde la soberanía de la *auctoritas vitae* («autoridad de la vida») del mismo pueblo, última referencia.

De manera que habría: *a*) una *anomia* anterior al orden jurídico (de la *potestas*) de la comunidad política misma como poder originario (*potentia* como poder instituyente, constituyente), que se dará las instituciones (*auctoritas ante festum*); *b*) un *nomos* u orden donde la *potestas* puede ser puesta en cuestión como «estado de excepción» (*auctoritas in festum*¹³⁰); y, por último y como veremos en la *Crítica* (próximo volumen), *c*) una *auctoritas post festum* del pueblo, o algunos de sus sectores, que ponen en cuestión el orden legítimo vigente desde el consenso crítico de la vida de las comunidades que luchan por el reconocimiento de nuevos derechos (en el mejor de los casos, o, simplemente, como rebelión¹³¹). Siempre la *potentia*, el poder de la comunidad política, del pueblo, que ahora queda investida de *auctoritas* (y por ello *autoriza* al gobierno, al Estado, a todas las instituciones *delegadas* de los representantes), es el poder político en última instancia, fundamento del ejercicio *delegado* de la *potestas* (su aparición fenoménica), es decir, de *todas* las instituciones sociales, de la sociedad civil y del Estado en sentido estricto —lo mismo que del gobierno, ya que el representante ejerce poder *por delegación* como poder determinado, heterogéneo y parcial (funcional al *oficium*, diría Cicerón) cuya porción lo designa por consenso la comunidad política desde su *potentia*: el poder político propiamente dicho.

La tarea de la filosofía política *arquitectónica*, y en mayor medida de la *crítica* (o de liberación), consiste, como ya lo hemos apuntado, en exponer el sistema completo de categorías fenoménicas de la filosofía política burguesa¹³², a fin de desarrollar teóricamente el despliegue real del poder político (*potentia*), el fundamento, en el campo político global, teniendo en cuenta la acción política estratégica que se fija, se objetiva, deviene real en la *potestas* o poder delegado en todas las instituciones. Las categorías de la filosofía política burguesa se han fetichizado. Se pasa de una categoría superficial o fenoménica (en el nivel de la *potestas*) a otra sin buscar su fundamento. De lo que se trata para nosotros es de construir cada categoría por referencia a su fundamento ontológico; es decir, fundarlas con coherencia lógica, para relanzar deconstructivamente dicha crítica de todo el sistema de categorías desde la exterioridad de los oprimidos o excluidos (en el volumen *Crítica*). Esto nos llevaría a exponer el concepto de *hiper-potentia*¹³³ de una comunidad de oprimidos o excluidos (el pueblo en sentido redefinido) del orden político vigente (la *potestas* dominante, diría A. Gramsci) que lucharían para su transformación (la nueva *potestas* futura).