

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](mailto: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

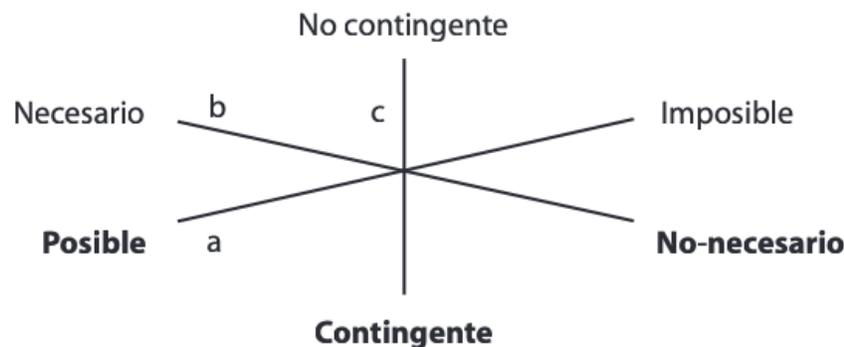
3.	Ética y principios normativos de la política . . . . .	359
3.1.	Tres posibles relaciones [370] . . . . .	359
3.2.	Principios éticos y principios políticos: posible articulación [372] . . . . .	365
4.	Distinción entre fundamentación y justificación o aplicación de los principios políticos [377] . . . . .	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

## § 17. LA ACCIÓN ESTRATÉGICO-POLÍTICA

[276] Entramos de lleno en el tema que frecuentemente es considerado la cuestión central de «lo político» como tal: la acción estratégica, que desde Maquiavelo al menos ha sido despojada de normatividad práctica (en el sentido clásico de las *virtudes* a la manera de Aristóteles, Alfarabi o Tomás de Aquino), conservando en la mayoría de los casos la exigencia de una *virtù*, que sólo contiene un sentido técnico o procedimental. Nos encontramos en el *nivel A*, según nuestra distinción arquitectónica (reservando el *nivel B* institucional para el siguiente *capítulo*, y el *C* de los principios implícitos para el *tercero*), que es el *nivel* donde la factibilidad<sup>49</sup> es estrictamente *contingente*.

Esquema 17.01. OPOSICIONES CONCEPTUALES DE UNA FACTIBILIDAD POLÍTICO-CONTINGENTE



La acción político-estratégica se encuentra en el nivel de lo *posible*, y en esto es lo contradictorio a lo *imposible* (aunque hay agentes que intentan lo *imposible*, y esto indicaría que la acción habría dejado de ser estratégica, transformándose en antiestratégica o irrealizable, propio de un cierto anarquismo extremo de derecha o izquierda; contradicción indicada por la línea *a* del *Esquema 17.01*); igualmente es lo *contingente* que tiene como causa la indeterminación de la voluntad libre (diría Duns Scoto), contradictorio con lo *no-contingente* (línea *c*; lo *no-contingente* es por lo tanto lo *permanente*, como por ejemplo las instituciones<sup>50</sup>, según veremos en el próximo *capítulo* 2); y es, por último, lo *no-necesario* (tiene contradicción con lo *necesario*, que sería el caso de un efecto de una ley físico-natural, por ejemplo). Como lo factible de posibilidad contingente (la *operabilia* de los latinos) la acción estratégica se sitúa en el centro de una indefectible dificultad en el proceso de la decisión en su operabilidad (se trata de la inevitable incertidumbre de la deci-

sión estratégica de lo por obrar, en cuanto imprevisible e impredecible con exactitud matemática y ni siquiera estadística, irrepetible, indecible con certeza, indecible con perfecta verdad, y siempre *singular*). Su complejidad y concreción es máxima, y es igualmente la que se presenta (fenómeno) primero (siendo por ello superficial<sup>51</sup>, visible, y lo inmediatamente detectable) en la política, ya que sustantivamente «lo político» tendrá siempre que ver con una *acción estratégica*. La acción estratégica es el *objeto práctico* por excelencia de la política, pero no el único. En cierta manera la política es un tipo de acción. Las normas, máximas o leyes, las micro o macro estructuras, siempre son momentos de una acción o están constituidas por sus relaciones.

Antes de entrar el tema, remontémonos en el tiempo y refrámonos en la historia de la Filosofía Política al pensamiento chino, el más antiguo prototipo de reflexión estratégica<sup>52</sup>. Sólo deseamos recordar algunos aspectos de la acción estratégica en las guerras y la larga reacción crítico-filosófica, que constituye el contenido último de la filosofía china, ya que, ante los griegos que enfrentan en primer lugar a la *physis* (naturaleza), o ante los semitas que consideran éticamente en primer lugar al Otro en el *panim-el-panim* (cara-a-cara), los chinos observan en primer lugar la estructura misma de fuerzas estratégicas enfrentadas de ciertos miembros, grupos o ejércitos. La ontología china, ya lo hemos indicado, es una *ontología estratégica*, polémico-política y aun cósmica, porque la misma naturaleza es interpretada desde la estrategia, militar en último término. Es decir, desde el horizonte del posible enfrentamiento estratégico (estrictamente guerrero), se analiza en lo dado su potencia contenida; se interpreta *toda la sociedad, todo el ser humano y todo el cosmos* como campos de fuerza en tensión. Es una ontología estratégica, dentro de una exigente lógica de lo contingente. Podríamos indicar a la categoría de *shi* (con pronunciación aproximada en español a *che*) como en torno a la cual se vertebra esta política única en su género. Detengámonos un poco en la lógica de la estrategia china<sup>53</sup>:

El hábil guerrero busca la victoria en el *potencial estratégico (shi)* [...] La naturaleza de troncos y piedras hace que resulten inofensivos cuando están en reposo y peligrosos cuando están por la pendiente [...] Así, el *potencial estratégico (shi)* de un ejército competente es como el de una avalancha de piedras rodando desde lo alto de una montaña<sup>54</sup>.

En la estrategia china más vale el conocimiento que la fuerza. El general no es hombre de espada sino de señales (tambores, banderines, estandartes) por las que orienta a su ejército; no es el héroe que arriesga la vida (como Ciro o Alejandro Magno al frente de su caballería), sino un sabio reflexivo, astuto y lejano. La guerra como la teatralización ritual de la nobleza primitiva deja lugar al silencioso y secreto conocedor del arte estratégico. El gran guerrero, a partir del período de los catorce Estados Guerreros (desde el siglo V a.C), invierte los valores militares al universalizarse la guerra. Triunfa en la guerra el que es más eficaz, el que

cumple rigurosamente el principio de factibilidad. Siendo los ejércitos formados por cientos de miles de soldados, debía contarse con simples campesinos como combatientes, que no tenían ninguna disciplina militar previa. La estricta obediencia a los mandos por parte de la masa combatiente evitaba —según la expresión de la sabiduría china— el intentar cumplir con la virtud masculina de la fuerza, la violencia innecesaria y el riesgo, y se cultivaba más bien la actitud femenina de la sumisión, la obediencia, la astuta sobrevivencia<sup>55</sup>.

Por ello, en primer lugar, es necesario ser *desconocido* por el enemigo, pero *conocerlo* muy claramente, plegándose a su forma concreta, como el agua adopta la forma de la superficie por la que discurre, aunque sea muy rugosa, áspera y irregular:

Las *disposiciones* (*xing*) militares son como el agua: de la misma manera que la *disposición* (*xing*) del agua evita lo alto y se precipita hacia abajo, la disposición del ejército evita lo consistente y ataca lo hueco. Y del mismo modo que ésta *adapta su forma* (*yin*) al terreno, el ejército adapta su estrategia de victoria al enemigo. En efecto, así como el agua carece de una forma permanente, en la guerra tampoco hay un *potencial estratégico* (*shi*) permanente. Aquel que es capaz de obtener la victoria *adaptándose* (*yin*) a las variaciones y transformaciones del adversario es designado como inescrutable<sup>56</sup>.

Para el pensamiento político chino, entonces, el no-ser, lo indeterminado, lo que «no tiene forma» (*wu xing*), tiene ventaja estratégica sobre el que manifiesta sus intenciones y permite al enemigo reflexionar sobre sus «puntos flacos» (huecos). El hábil carnicero Ding corta un buey en un instante, sin desafilar su cuchillo, porque corta por lo «hueco» (por las articulaciones)<sup>57</sup>. El «*principio organizativo*» (*li*) de la realidad debe conocerse de antemano para poder controlar lo que enfrenta al estratega. Y por ello, el que se manifiesta puede ser descubierto en su estructura, y gracias a ello ser vencido. El Poder lo ejerce el desconocido, y ejerce el Poder sobre el conocido. La dominación es panóptica: ve sin ser visto. Hay que conocer la naturaleza humana; y en especial sus pasiones e inclinaciones: el deseo de recompensas y el temor al castigo mueve a los hombres, piensa el empirismo chino. El general debe ser más temido que los enemigos, y más admirado que la vida. Cada batallón lo constituían cinco miembros. Si mataban un enemigo y moría alguno de ellos en igual número, no había mérito alguno. Si eliminaban un enemigo eran recompensados. Si perdían hombres sin lograr eliminar contrarios eran condenados a muerte ellos y sus familias. Todo era regulado por un principio de «economía de fuerzas»:

En la guerra es preferible preservar un país que destruirlo, preservar un ejército que destruirlo, preservar un batallón que destruirlo [...] Obtener cien victorias sobre cien combates no es lo mejor. Lo más deseable es someter al enemigo sin librar batalla alguna<sup>58</sup>. El buen estratega somete las fuerzas enemigas sin combatir, toma las fortificaciones enemigas sin atacarlas, desmembra los Estados rivales sin permitir que las acciones militares se prolonguen<sup>59</sup>.

Todo esto lleva a un juego de espejos en el que el ejercicio del Poder se identifica a la manipulación, al ocultamiento de los actores y sus actos, y a un autoritarismo siempre oculto:

La guerra es el arte de engañar. Así, si eres capaz, finge incapacidad; si estás preparado para entrar en combate, finge no estarlo; si te encuentras cerca, finge estar lejos; si te encuentras lejos, finge estar cerca. Si el enemigo es ávido, sedúcelo. Si está confuso, atrápalo. Si es consistente, prepárate. Si es poderoso, evítalo. Si es colérico, provócalo. Si es humilde, hazlo arrogante. Si está quieto, oblígalo a actuar. Si está unido, divídelo. Atácalo si no está preparado, lánzate cuando no lo espere<sup>60</sup>.

No es extraño que toda la filosofía china, comenzando por Confucio, se levantó contra este manejo de la estrategia y elaboró una ética en la que «el poder no es un fin en sí, y el *Tao* de la sabiduría es decididamente superior al *shi*»<sup>61</sup>.

Dejemos este ejemplo prototípico de una teoría de la estrategia que no recuerda la historia, pero que «da que pensar» por la manera como la China enfrenta en este momento al Imperio norteamericano, y volvamos a nuestro presente

### 1. *Max Weber, Hannah Arendt y la acción estratégica*

[277] Continuemos con nuestra reflexión sobre la contingencia en la política haciendo referencia a algunos de los autores de relevancia en el tema. Es sabido que según Aristóteles habrían al menos tres tipos fundamentales de actividad humana: la del pensamiento o la inteligencia (*theoretikê dianoía*); la acción práctica (*prâxis*) y la acción productiva (*poiésis*)<sup>62</sup>. Cada uno de estos actos tiene un componente afectivo, no-intelectual (*álogos*)<sup>63</sup>, y diversos tipos de racionalidad: el *lógos theoretikós* (razón<sup>64</sup> teórica), el *lógos praktikós* (razón práctica)<sup>65</sup>, y el *lógos poiétikós* (razón poiética). Las virtudes propia de la primera era la *epistéme*<sup>66</sup>, de la segunda la *frónesis*, de la tercera la *tékhne*. Por último, estos tres hábitos determinan la apertura a tres tipos de verdad: la verdad teórica, la verdad práctica (política) y la verdad técnica (que incluía el arte). Era toda una arquitectónica que determinará la filosofía posterior de las culturas del Mediterráneo (helenística, bizantina, árabe y latino-germánica).

Max Weber se pregunta por el sentido de la «acción social», desde un horizonte neokantiano. Nuestro pensador es un gran maestro contemporáneo del «acto estratégico» *formal*. Aunque Weber trata frecuentemente los tipos de racionalidad, hay alguna ambigüedad en sus clasificaciones. Desde Kant, Weber introduce M. Weber algunas variantes en la división tripartita tradicional<sup>67</sup>. La «razón pura» es diferenciada de la «razón práctica» (que se identifica frecuentemente con la Voluntad), trascendental y puramente formal en la tercera época de la obra kantiana<sup>68</sup>; y ambas se distinguen, por su parte, de la «razón teleológica» (desde la *Crítica del Juicio* de 1790). La «razón teleológica», por su parte, puede

dar lugar a una interpretación de la naturaleza según un principio de finalidad trascendental *a priori* (el sujeto *pone el fin* para comprender el acontecer físico); por otra parte, puede dar lugar también a una estética (que es lo que afronta directamente en la *Crítica del Juicio*); o, en tercer lugar, puede abrir igualmente todo el campo de una razón normativo-política donde la aplicación de la ley universal moral (formal), gracias a la *facultad de juzgar*, pasa del horizonte de la mera voluntad a la del arbitrio, a un nivel *material* teleológico de la historia, que opera con *postulados de la razón práctica* (horizontes que dan contenido, dirección y sentido a la acción concreta regida por los principios de la moralidad)<sup>69</sup>. Este tipo de razón teleológico-política, como en el caso del tratado sobre *La paz perpetua* o de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, sitúa el tema de la «razón estratégica», que es un tipo de razón práctica en la construcción de la política, cuya normatividad no queda claramente expresada en la mera legalidad.

Weber, dentro de la tradición axiológica de Rickert, se moverá dentro de una posición neokantiana, hemos dicho, y por lo tanto será heredero de un cierto dualismo entre: *a*) el nivel empírico de los hechos explicables por el entendimiento en la ciencia, y *b*) el nivel noumenal que ahora es ocupado por el ámbito de los valores. Por ellos, nos dice con respecto a los tipos de racionalidad práctica:

La acción social, como toda acción, puede ser 1) *racional con arreglo a fines* [...] utilizando esas expectativas como condiciones y medios para el logro de fines propios racionalmente calculados y intentados; 2) *racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia consciente en el valor [...] <sup>70</sup>.

Entre ambos tipos de racionalidad, habría todavía un tercer tipo: 3) *la «racionalidad electiva»*, del cálculo de fines en vista de valores, cuando se abren alternativas ante oponentes racionales<sup>71</sup>. Además, Weber distingue:

Llamamos *racionalidad formal* de una gestión [...] al grado de cálculo que le es técnicamente posible y que aplica realmente. Al contrario, llamamos *racionalmente material* al grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un grupo de seres humanos [...] tenga lugar por medio de una acción social de carácter económico orientada por determinados *postulados de valor*<sup>72</sup>.

Lo estratégico en Weber, entonces, tiene por momento fundamental *material* la referencia a los valores dados, siendo estos necesariamente particulares (los de un grupo cultural concreto). No habría, fuera de estos, ninguna posibilidad de un criterio *material* intersubjetivo de mayor consistencia ni universalidad. Hemos intentado mostrar en nuestra *Ética de la Liberación*<sup>73</sup>, que los valores se fundan siempre en la necesidad de la permanencia (producción, reproducción) y aumento (desarrollo) de la vida humana. Hemos igualmente indicado allí como reductiva toda filosofía práctica fundada en última instancia en los valores. Por ello, en Weber, la razón estratégica quedaría subsumida en una racionalidad

dad formal medio-fin, única que puede responder al criterio fuerte de racionalidad:

Debe llamarse *racional en su forma* a una gestión económica en la medida en que la procuración, esencial en toda economía racional, pueda expresarse y se exprese en reflexiones sujetas a número y cálculo [...] Por el contrario, el concepto de *racionalidad material* es completamente equívoco [...] con arreglo a valores o a fines *materiales*<sup>74</sup>.

La política se movería para Weber en este nivel *material* de la estrategia de relacionar fines a valores. Al final, los valores no pueden fundamentarse, y pueden ser muy variados entre las comunidades (aun cuando formen un Estado particular). Ante la necesidad de una aceptación dada de los valores, la razón estratégica puede caer en una abstracta fidelidad «a las convicciones personales de cada uno»:

El resultado final de la actividad política (*politischen Handelns*) corresponde difícilmente a la intención original del actor. Puede aún afirmarse que por regla general no responde nunca [...] Pero esta constatación no puede ser un pretexto para abstenerse de ponerse al servicio de una causa (*Sache*) [...] En cuanto a la naturaleza misma de la causa en nombre de la cual el político busca y utiliza el poder (*Macht*) es cuestión de fe (*Glaubenssache*). El político puede buscar servir a fines nacionales o de la humanidad, sociales, éticos o culturales, profanos o religiosos [...] En todos los casos, sin embargo, es necesaria alguna fe (*Glaube*)<sup>75</sup>.

Y es así que cuando intenta relacionar la ética con la política —tema de nuestro capítulo 3—, entendiendo la primera como la *ética del Evangelio*, cae en dilemas irresolubles, al oponer una «ética de la convicción» (*Gesinnungsethik*) y una «ética de la responsabilidad» (*Verantwortungsethik*)<sup>76</sup> —esta última sería la que incluiría las exigencias normativas de la política.

[278] La acción estratégica, como puede verse, fundada reductivamente sólo en valores (personales o culturales), termina por ser, al final, exclusivamente cuestión de convicción, de fe, de fidelidad (en otro sentido que el asignado al término por Alain Badiou): es una estrategia política puramente subjetiva, particular, sin universalidad alguna:

[El político] se compromete con fuerzas diabólicas que están al acecho con toda violencia —Weber nos sitúa en un horizonte fáustico—. Los grandes virtuosos del amor y de la bondad acósmica del ser humano, que nos vienen de Nazareth, Asis o de los castillos reales de la India, no han trabajado con las mediaciones políticas de la violencia<sup>77</sup>.

La acción estratégica queda completamente infundada; es la expresión subjetiva de una opción singular o biográfica que responde a una mera vocación sin mayores razones universales, prácticamente esteticista. Se trata de la radical separación entre la ética y la normatividad política. Ante la miseria de las mayorías del Sur del globo terráqueo, producto de la razón instrumental y formal del cálculo capitalista, las razones expues-

tas por Weber no pienso que puedan ser motivo de ninguna «vocación» (*Beruf*) para algún joven, ciudadano o movimiento social, que quizá deban poner sus vidas a riesgo en la acción estratégico-política<sup>78</sup>.

Una última observación. Para Weber el ejercicio del poder es inevitablemente «dominación» (*Herrschaft*), estudiado frecuentemente desde la perspectiva de los tres tipos de dominación legítima<sup>79</sup>:

Debe entenderse por *dominación* (*Herrschaft*) [...] la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos [...] Un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia, o sea de *interés* (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación *auténtica*<sup>80</sup> de autoridad<sup>81</sup>.

Ya hemos mostrado que el poder es el ontológico «poder-poner» de la Voluntad como querer de la Vida. El poder no es inicial ni originariamente dominación sobre otros, sino expansión de una Voluntad realizadora de la Vida como sobre-vivencia, al poner las mediaciones para la permanencia y aumento de dicha Vida humana, del singular, del grupo o de la comunidad política —en un nivel *material*—<sup>82</sup>. En primer lugar, entonces, se debería describir el Poder desde determinaciones positivas, que además son el criterio del juicio normativo sobre los ejercicios defectivos del Poder (no sólo definido por la determinación *negativa* de dicho «poder-poner» *sobre* y *contra* la Voluntad del otro, como obediencia o simplemente imposibilidad de oponerle resistencia). Esta definición sólo defectiva del poder es la más frecuente, pero por ello no deja de ser *reductiva*: se define un concepto por una significación secundaria y negativa; el *hecho* frecuente pasa a constituir la estructura fundamental del fenómeno. De igual manera la «legitimación» siempre, para Weber, encubre o acepta esa *dominación* como única posibilidad del ejercicio del poder. Lo que hace que la misma legitimación sea intrínseca e inevitablemente distorsionada, ya que oculta, como fundamento de la obediencia (en último término en contra de la permanencia o aumento de la vida del dominado), el hecho de la opresión, fetichizada como la *realidad misma de las cosas* —que define el «estado de hegemonía» en la teoría gramsciana que trataremos en su momento.

[279] La división tripartita aristotélica se hace igualmente presente en Hannah Arendt, que se inscribe decididamente en esa visión tradicional. En sus dos obras fundamentales, *La condición humana* y *La vida del espíritu*, se refiere a nuestro tema. En la primera de ellas propone la tesis, desde la Modernidad contra ella, de que se ha pasado de un equilibrado ejercicio de la *vita contemplativa* y la *vita activa* al predominio del *homo faber*, como fabricante por mero cálculo, que por último será deglutido por el utilitarismo (también como cálculo, pero ahora de una felicidad como ausencia de dolor). Para ello Arendt propone una distinción inicial —que atraviesa todo su libro— entre *labor*, *trabajo* y *acción*<sup>83</sup>. Los dos primeros momentos de esta propuesta (*labor* y *work*) son sumamente ambiguos y denotan algunos problemas que se manifestarán más claramente en la concepción de lo político (excluyendo «lo social») en

Arendt. La distinción de estos dos momentos muestran un cierto dualismo imposible de superar en toda su obra: *a)* entre el proceso meramente biológico de las llamadas necesidades vitales y el proceso de su reproducción (cuyo ámbito es la «*labor*»), y *b)* el trabajo como actividad «no natural» (*unnaturalness*) que produce «un *artificial* mundo de cosas» (*work*). En nuestra previa obra, *Ética de la Liberación*, hemos insistido repetidamente que la «vida humana» es unitaria, corporal, cerebral, y, por ello, el momento biológico *siempre* es subsumido desde el momento de la mente, espiritual, cultural, de las actividades superiores del cerebro. Ninguna célula es meramente animal; todas son humanas. Ningún comer es animal; todo comer es un acto subsumido en una cultura. Por ello dicha división es ambigua y expresa un dualismo de graves consecuencias<sup>84</sup>. En cuanto a la *acción*<sup>85</sup>, es pensada desde griegos y romanos como *bíos politikós* —y por ello tiene dificultad de subsumir el ámbito económico de la producción, entre los griegos encomendada a los esclavos—. Con los cristianos —Arendt tiene predilección por Agustín y Duns Scoto, como es sabido— la *vita activa* perdió su sentido político, y se definió negativamente (como negación de la *vita contemplativa: nec-otium* [el *negocio* es el no-ocio del silencio del monje apartado del mundo]).

A nuestra autora le interesa la acción en la «esfera pública» y como pública<sup>86</sup>, en la *pólis*, en especial como ejercicio retórico del discurso en el *ágora*, como «espacio de aparición»<sup>87</sup>, que se modifica en la Edad feudal<sup>88</sup>. Pero es en la Modernidad que el *homo faber* ocupa el lugar de la antigua experiencia contemplativa, mediante una previa cuantificación de la realidad, por una introspección como pérdida del «sentido común», y mediante el utilitarismo, donde «la vida individual pasó a ocupar el puesto que tenía en otro tiempo la vida del cuerpo político»<sup>89</sup>.

De todas maneras, y al final, la acción política queda demasiado reducida a un ámbito público-político retórico, que aunque sabe indicar la importancia de la comunicación, queda confinada en una esfera que ignora lo material, lo social.

Valga lo dicho sólo para *situar* la problemática de la acción estratégica<sup>90</sup>.

## 2. *El concepto de lo político en Carl Schmitt*

[280] Veamos ahora algunos autores que tratan a *lo político* en el *nivel A* de la acción política estratégica, reduciendo en algunos casos todo el *campo político* al nivel del obrar político concreto (olvidando todo el nivel de las instituciones, de los principios, del relanzamiento crítico de la política). Comencemos por el tan en boga Carl Schmitt.

De Schmitt se habla frecuentemente indicando algunas ventajas de su lectura actual, a fin de descubrir argumentos autorizados en contra del liberalismo, el parlamentarismo o la democracia formal, ya que pocos autores se atreverían a ser tan claros en ese tipo de críticas. La ciencia política encuentra en Schmitt propuestas interesantes; la izquierda

en su desorientación lo usa contra sus enemigos de antaño. Sin embargo, poco se dice de lo que Schmitt intentó teóricamente en su coyuntura política; es decir, de por qué asumió las posiciones filosóficas que propuso desde la circunstancia concreta que vivió a comienzo del siglo XX, en la década de los años veinte principalmente. Carl nace en Plettenberg (Wesfalia) en 1888, y muere en 1985. Vive entonces la decadencia del *Kaiserreich* (Imperio alemán), la revolución alemana de 1918, la crisis caótica de la República de Weimar, el nazismo al que contribuyó teóricamente a crear, el Holocausto judío, la postguerra de la Alemania dividida que crea el nuevo parlamentarismo desde 1945, la Guerra Fría del muro de Berlín. Estudiante en Berlín, München y Estrasburgo, habilitado como profesor en 1914, queda profundamente marcado por su origen: ser un católico, romántico, conservador, que enfrenta por ello al liberalismo (que da prioridad al individuo sobre la comunidad y al mercado sobre lo político), al *ethos* burgués y a la Modernidad en general (que da prioridad el cálculo técnico sobre la acción práctica) y al marxismo. Aterrorizado ante el caos, la debilidad liberal-parlamentaria «charlatana» que no sabe tomar «decisiones» ante la situación de una Alemania vencida en la guerra, humillada en los tratados posteriores, postrada económicamente, Schmitt intenta fundar lo político no en la ley ni en la normatividad del «Estado de derecho», sino en la Decisión de una Voluntad que se manifiesta en el «Estado de excepción», cuando el sistema del derecho deja de tener vigencia y hay que remitirse de alguna manera al Poder mismo, inmediatamente constituyente, a la soberanía originaria del «poder-poner» de la Voluntad como última instancia del Estado. Si Hobbes se opuso a la guerra civil inglesa y clamó por un Leviatán en una época de caos, por un soberano fuerte, el Carl Schmitt de los años veinte fue impactado por el mismo *pathos*: exhortó por ello al ejercicio de un poder fuerte como el analizado en el *Leviatán*; poder unificador, decidido, según la antigua tradición; no temiendo a la secularización recuerda el origen de los conceptos del derecho en una «Teología política»; ante la débil República de Weimar muestra las ventajas de la dictadura; ante el vaciamiento de la política, fundamenta un estrategia política del «amigo-enemigo». Propició así indirectamente entre los años veinte y los treinta el advenimiento de Hitler, que una vez en el poder, y cometiendo tantos excesos, no pudo ya Schmitt admitir su irracionalidad, y aún más que Heidegger (con el que tenía muchas semejanzas de origen cultural, político y filosófico), tomó distancia en sus trabajos posteriores, hasta que en 1963 escribe *Teoría del «partisan»*<sup>91</sup>, cuestión que trataremos más adelante en el capítulo 5 (*nivel A*, pero de la parte crítica de la *Política de la Liberación*). También exponremos posteriormente al Schmitt constitucionalista que se ocupa de la *institución* fundamental del Estado moderno, cuestión que consideraremos en el capítulo 2, tema que se sitúa en el *nivel B* (según nuestra estratificación analítico-categorial). Ahora, en cambio, en el *nivel A*<sup>92</sup> de esta *Sección Primera*, deseamos mostrar algunos aspectos de la «acción estratégica» propiamente dicha.

En su primera temática<sup>93</sup>, como romántico alemán, inspirándose sin embargo en De Maistre, Bonald o Donoso Cortés<sup>94</sup>, afirma que «entre las revoluciones del 1789 y del 1848, el concepto de *decisión* (*Entscheidung*) se puso en el centro de su pensamiento»<sup>95</sup>; y como conservador católico miraba hacia el pasado: «La Iglesia [católica] es hoy el último y solitario ejemplo de la capacidad medieval para formar figuras representativas (el Papa, el Emperador, el Monje, el Caballero, el Mercader)»<sup>96</sup>. En *Romanticismo político* muestra que todo comienza con la admiración por la Revolución francesa por parte de F. Schlegel, Fichte o Goethe, que abre un nuevo mundo político-cultural<sup>97</sup>. «La estructura del Espíritu romántico»<sup>98</sup> es narrada por Schmitt, en primer lugar, como un lanzarse a la realidad intuitivamente, superando en el spinozismo los dualismos desde una «unidad viviente» (*lebendige Einheit*) que no se distorsiona en el análisis racionalista, desde una interpretación narrativa, mitológica y aparentemente irracionalista, afirmando el segundo término de la escisión originaria entre «pensar y ser, concepto y realidad, espíritu y naturaleza, objeto y sujeto». Esto determina «la estructura ocasionalista del romanticismo»<sup>99</sup>, que Novalis contra Kant y el último Schelling expresó contra Hegel y la Ilustración, y que Malebranche anticipó con sus *causes occasionnelles*<sup>100</sup>. Es toda la cuestión de la causa de la contingencia (*ocasio* en latín, *fortuna* en italiano renacentista). Los románticos afirman «lo vivo» (*Lebendig*) contra «lo mecánico», lo orgánico contra lo inorgánico, lo que dura ante lo perecedero, los históricos ante los caprichosos, lo firme ante lo caótico, lo legítimo ante lo revolucionario, lo cristiano ante lo pagano, lo corporativo ante lo centralizado<sup>101</sup>. De donde puede comprenderse ahora que el «romanticismo político»<sup>102</sup>, desde 1790 con Burke en Inglaterra, y desde 1796 con de Maistre y Bonald en Francia, se torna contrarrevolucionario y conservador (habiendo impactado a través de Rousseau hasta al viejo Kant que lo llama «el Newton de la moral», y al joven Hegel). «El núcleo del romanticismo político es entonces: el Estado es una obra de arte, el Estado como realidad histórica política es *ocasio* para producir la obra de arte como efecto creador del sujeto romántico»<sup>103</sup>.

[281] En la segunda temática, ante el caos de posguerra, enfrentando al vacío de poder en una Alemania humillada, Schmitt reclama reflexionar sobre una *institución* romana en tiempos de excepción, en momento en que el *populus romanum* era atacado por un enemigo total (como el Aníbal cartaginés). Se suspendían todas las otras *instituciones* de la República y se instauraba, en el extremo peligro, al *dictator*<sup>104</sup>. Schmitt pensaba que Alemania se encontraba en esa situación límite. Estamos en 1921. Schmitt muestra cómo para Maquiavelo el dictador no debía «deliberar» con otros (parlamentariamente) sino «consigo mismo» (*per se stesso*)<sup>105</sup>. En Venecia había una tal institución. Lo que le interesa a Schmitt es que el dictador, sin deliberación parlamentaria alguna, decide de inmediato, por su propia voluntad y con pleno poder sobre la vida y la muerte. Es un poder pleno sobre la ley (que en su opinión es lo que necesitaba Alemania en ese momento<sup>106</sup>). Bodin también *estudia* esta ins-

titución. Son los «comisarios regios» del siglo XIII. Después se pasa a la «dictadura soberana» en la teoría del Estado de la segunda parte de ese mismo siglo (por ejemplo en Mably y Rousseau<sup>107</sup>). La situación en el siglo XX ha cambiado. En la dictadura *institucional*:

La acción del dictador; debe crear una situación en la que pueda realizarse el derecho [...] La *dictadura soberana* ve ahora en el *orden total existente* (*gesamten bestehenden Ordnung*) la situación que quiere eliminar mediante su acción. No suspende una Constitución existente (*bestehende Verfassung*) valiéndose de un derecho fundamentado (*begründeten*) en ella y, por tanto, constitucional, sino que aspira a crear (*zu schaffen*) una situación que haga posible una Constitución, a la que considera como la Constitución *verdadera*. En consecuencia, no apela a una Constitución existente, sino a una Constitución que va a implantar (*herbeizuführende*) [...] Éste es el sentido del *pouvoir constituant*<sup>108</sup>.

Este texto nos abre a todo el horizonte de una *Política de la Liberación*, que sin embargo Schmitt *indica* pero no tiene categorías para poder *explicar*, y sobre todo para hacerla el punto de partida de toda una política crítica (la *Crítica* de esta *Política*). ¿Qué significa «el orden total vigente»? ¿Qué tipo de orden sería aquel que dicta la nueva Constitución? ¿Qué tipo de fundamento jurídico (y fundamentación) puede tener la acción que *crea*<sup>109</sup> la nueva Constitución? El *nuevo poder constituyente* más allá del originario poder constituyente de la Constitución vigente es un poder trans-ontológico<sup>110</sup>, metafísico, más allá del acontecimiento fundacional de A. Badiou. Es por ello por lo que, de pronto, el conservador Schmitt se transforma en un pensador cuasi-revolucionario:

El pueblo (*Volk*), como titular del poder constituyente, no puede atarse a sí mismo y está siempre facultado para darse todas las Constituciones que estime convenientes. La Constitución es la ley fundamental, no porque sea inmutable o independiente de la Voluntad (*Willen*) de la nación, sino porque no pueden modificarla ninguno de los órganos que actúan con autoridad estatal<sup>111</sup>.

Aquí se entiende ahora que esa Voluntad *como fundamento* ontológico, tal como la hemos expresado en el § 14, es no sólo la referencia que funda el orden jurídico vigente (y la misma constitución), sino que reaparece, cuando el *orden* o la *totalidad vigente* es puesta en cuestión (sería el pasaje dialéctico de la *Arquitectónica* a la *Crítica* de esta *Política de la Liberación*) como Voluntad *creadora*<sup>112</sup>. Además, la distinción entre la mera «voluntad estatal» (macro-institucional)<sup>113</sup> y la «voluntad constituyente» de la comunidad política (que funda ontológicamente a aquélla) es fundamental. Hegel tendió a confundir el Estado con dicha Voluntad de un pueblo, y hasta la consagró como Voluntad divina, o al menos del Espíritu de un pueblo. El Estado nunca debe confundirse con al comunidad política que lo instituye, legitima, organiza, reforma y re-crea si es necesario (previa aniquilación si fuera necesario).

Schmitt sólo usa (para explicar su voluntarismo) el caso extremo del «estado de excepción». Para él Alemania estaba en una situación simi-

lar. Su conclusión se despeñará hacia el nazismo, pero hubiera podido fundamentar una revolución de los pobres, explotados y excluidos, si hubiera partido de la problemática posterior expuesta en la *Teoría del «partisano»*, pero hubiera sido una *Política de la Liberación*, desde la narrativa de una *Teología de la liberación* y no desde una *Teología política* presupuesta por toda la teoría política moderna<sup>114</sup>.

[282] En efecto, en su obra *Teología política* (1922) Schmitt enfrenta un tema de suma actualidad. El fecundo joven intelectual de treinta y cuatro años, muestra que «todos los conceptos relevantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados»<sup>115</sup>. Entre dichos conceptos se encuentra el de soberanía, que es la secularización del «Dios omnipotente transformado en legislador»<sup>116</sup>. En efecto, el Dios que da la ley en el Sinaí se transformará en la Modernidad en el soberano. Por su parte, el que tiene soberanía es definido desde el decisionismo de la siguiente manera: «Soberano es el que decide sobre el *estado de excepción*»<sup>117</sup>. Con esto se sitúa, más allá del «estado de derecho» y de la misma constitución y de las leyes, en referencia a una voluntad que puede *decidirse* a suspender el orden legal y retornar al mero poder constituyente, que es como un Dios sobre la tierra. Como para los Mu'tazilitas árabes o Duns Scoto, todo pende de la Voluntad libre creadora de Dios. Para Schmitt, analógicamente, todo pende de la Voluntad como decisión firme, fuerte, política (no meramente legal) del líder, del pueblo.

Y así pasamos al cuarto momento, porque el parlamentarismo de Weimar ha dado demasiadas pruebas de su indecisión, fluctuación, incapacidad, impotencia. En 1923 se publica *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual*<sup>118</sup>. Ésta, como todas las obras schmittianas, debe ser contextualizada, relacionarla a la coyuntura política y no elevarla rápidamente a una teoría para todos los tiempos. Schmitt es un profundo pensador *situado*. Su crítica va dirigida a la lamentable situación política alemana.

Por su parte, en la famosa obra del 1927 que Schmitt denominó *El concepto de lo político*<sup>119</sup>, nuestro autor presupone el sentido debilitado de la política liberal. Schmitt, por el contrario, piensa un «campo» atravesado por fuerzas: «El *campo de relaciones (Beziehungsfeld)* de los político se modifica incesantemente conforme las fuerzas y poderes se unen o se separan con el fin de afirmarse»<sup>120</sup>.

En el Estado moderno, a partir del siglo XVIII, se logra eliminar la guerra dentro de las fronteras del Estado. Nace así la *policía*, fuerza coactiva del soberano, y la *política*, al comienzo sólo como política exterior, como diplomacia. De la guerra, de la «guerra de las religiones», se debe pasar, más acá de esa lucha a muerte, a una lucha disciplinada, restringida, civilizada (de allí lo de *policía*, en el sentido antiguo de «educación», «buenas costumbres»).

Schmitt no intenta encontrar una determinación que pueda delimitar el concepto de lo político de manera «intemporal», sino que fije un criterio dentro de la «situación»<sup>121</sup>. Además, no se debe partir del Estado, porque «el concepto de Estado presupone el de lo político»<sup>122</sup>.

Si «Estado es el *status* político de un pueblo organizado (*organisierten Volkes*) en el interior de unas fronteras territoriales»<sup>123</sup>, «un *modo-de-estar* (*gearteter Zustand*) de un pueblo»<sup>124</sup>, debe entenderse primero cuál sea la «esencia de lo político», para después comprender ese «estado» (con minúscula: *status*).

Lo político no es algo meramente negativo (frecuentemente se dice: lo político *no es* lo económico; *no es* lo ético; *no es* el derecho; etc.). En su sentido amplio, positivamente, de alguna manera «todo es al menos potencialmente político»<sup>125</sup>. Pero de manera más estricta, debemos todavía preguntarnos ¿cuál es esa «determinación conceptual» (*Begriffsbestimmung*) que constituye este fenómeno?<sup>126</sup>

El fenómeno de lo político sólo se deja aprehender por referencia a la posibilidad real de la agrupación según amigos y enemigos, con independencia de las consecuencias que puedan derivarse de ello para la valoración religiosa, moral, estética o económica de lo político<sup>127</sup>.

Siendo lo político «una tensión» siempre retenida, limitada, disciplinada entre las diversas agrupaciones que pueden organizarse en torno al indicado criterio de convergencia o enfrentamiento, es decir, reunirse como «amigos» u oponerse como «enemigos» *políticos* (*hostis*). A esta enemistad debe distinguírsela del «enemigo total», el enemigo en la guerra. Se trata también de un enemigo «público» (*polémos*), y no meramente «privado» (*ekhthrós*). Jacques Derrida le dedica buena parte de sus reflexiones en *Políticas de la amistad*<sup>128</sup>.

La «enemistad» política, entonces, sería una dimensión existencial, de gran intensidad, pero que no debe confundírsela con el asesinato del Otro en la guerra, ya que esto «va más allá de lo político y degrada al enemigo [...] el enemigo ya no es aquel que deber ser rechazado al interior de sus propias fronteras»<sup>129</sup>. Schmitt agrega todavía que «todo antagonismo (*Gegensatz*) [...] se transforma en oposición política en cuanto gana la *fuerza suficiente* (*stark genug*) como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos»<sup>130</sup>. Poco a poco va mostrando haber caído en una trivialidad o en una total ambigüedad: ¿cómo puede determinarse una determinación propiamente política sólo por la *fuerza* o *intensidad* de esta relación? Si en el estadio de fútbol los espectadores de dos equipos diversos se enfrentan hasta matar a uno de los oponentes, ¿puede imaginarse mayor *intensidad*?, y, sin embargo, no es una relación política. La agrupación de amigos y enemigos *políticos* ya *supone* y *no funda* el concepto de lo *político* (para recordar la formulación de Schmitt con respecto al Estado). En realidad Schmitt no toca el fondo de la cuestión, toma como determinación determinante lo que es una determinación determinada. Intentando aclarar su posición oscura escribe todavía:

Lo político puede extraer su *fuerza* (*Kraft*) de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religiosos, económicos, morales, etc. Por sí mismo lo político no acota un *campo propio* de la realidad, sino sólo un cierto *grado de intensidad* de la asociación o disociación de seres humanos<sup>131</sup>.

Llama aquí la atención que niega la existencia (aunque sea analítica o propia de un objeto de observación, de acción, «existencial» en sus propias palabras) del campo político. Pienso que ha querido expresar que lo político atraviesa todos los demás campos. Lo cierto es que sólo admite la nota de ser una experiencia muy *intensa*, pero no descubre otras determinaciones más esenciales. Schmitt no logra articular convenientemente el tema. Ataca a Laski por no tener «una definición clara de lo político»<sup>132</sup>, defecto en el que él mismo cae.

Y aunque ha indicado que el Estado supone lo político, y no habiendo alcanzado una definición clara de lo político, ahora expone que «el Estado, en su condición de unidad esencialmente política, le es atribución inherente el *ius belli*»<sup>133</sup>. Contra el liberalismo que define el Estado sólo como «estado de derecho», Schmitt quiere definirlo como decisión, como voluntad de poder declarar la guerra, es decir, decidir sobre la vida y la muerte, y desde el criterio (más allá de la moral o de toda normatividad) del amigo-enemigo. Al enemigo se le puede declarar la guerra:

El sentido de la guerra no está en que se la haga por ideales o según normas jurídicas, sino en que se la haga contra un *enemigo real*. Todo enturbiamiento de esta categoría de amigo-enemigo se explica únicamente como resultado de haberla confundido con abstracciones o normas de algún otro tipo<sup>134</sup>.

Si el criterio amigo-enemigo (que no se ha fundado sino simplemente formulado) opera más allá de toda normatividad, hemos caído en el irracionalismo político: el *enemigo real*<sup>135</sup> puede ser atacado *políticamente*<sup>136</sup>; «si desaparece esta distinción [amigo-enemigo], desaparece la vida política en general»<sup>137</sup>. Y por ello, en la irracionalidad del voluntarismo, lo único que queda como último fundamento es la «fuerza»:

Un pueblo que haya perdido la *fuerza (Kraft)* o la *voluntad (Willen)* de sostenerse en la esfera de lo político no va a hacer desaparecer lo político en el mundo. Lo único que desaparecerá en ese caso es un pueblo débil<sup>138</sup>.

Con toda evidencia, como ya hemos indicado, Schmitt piensa en la postrada Alemania de la primera postguerra, y por ello se enfrenta a dos opciones que considera inadecuadas. La primera, esperar que por una Confederación de Estados (como una Liga de las Naciones) pueda alcanzarse algún provecho. Esto sería una «figura retórica vacía»<sup>139</sup>, que despolitiza al Estado, porque al no haber enemigo todo quedaría desactivado bajo el manto de la *Humanidad* (que para Schmitt es igualmente un concepto vacío).

Otra despolitización, aún más profunda, es la lograda por el liberalismo, que oponiéndose al Estado le adscribe como finalidad solamente la protección del mercado al que hay que permitir su existencia sin intervención, y que vincula «lo político a una ética sometida a lo económico», en nombre del individuo, que es «otra manera de disolver lo político»<sup>140</sup>.

Si hubiéramos de ser críticos se podría formular un simple argumento, entre tantos otros<sup>141</sup>. El criterio de amigo-enemigo no es último ni fundamental, porque el criterio del tener a algunos como amigos es, en «último término», el poder comunitariamente perpetuar y aumentar la vida de todos los miembros; por otra parte, enemigos son los que, en último término, pueden poner en riesgo la vida de un grupo de amigos. La vida humana y la muerte son los criterios determinantes, en última instancia, de la amistad o enemistad. Quedaría así indicado que en lo político, ciertamente, hay amigos y enemigos, pero no es el último criterio, y ni siquiera el principal (sino el secundario y negativo, ya que para Schmitt los amigos son los que tienen el mismo enemigo). Nuevamente la muerte (ya que el enemigo es tal en cuanto es riesgo de muerte para el viviente) y no la vida es la referencia fundamental, como para Freud y Heidegger.

### 3. *La hegemonía en Ernesto Laclau*

[283] Para Laclau<sup>142</sup> lo político se juega dentro de un horizonte donde se cumple la *lógica de la contingencia*, campo estratégico político como «lucha por la hegemonía» concreta, histórica, situada (nivel A de este capítulo). Para despejar la posibilidad de la estrategia eran necesarias categorías más amplias que las tradicionales, para describir el hecho de la hegemonía política en toda su riqueza. Por ello Laclau se enfrenta a los dogmatismos esencialistas de izquierda, fundacionalismos fixistas o al economicismo del marxismo estándar que afirmaba *leyes* económico-históricas como si fueran naturales. Laclau se lanza contra el *dogmatismo de izquierda* que afirma un determinismo que se funda en dichas leyes universales, y que niega así la importancia de lo político. Pareciera que el mismo Marx es objeto de la crítica de Laclau. Sin embargo, Marx se defendió por anticipado contra esos determinismos dogmáticos, cuando escribió al populista ruso Mijailovski en noviembre de 1877:

A mi crítico le parece sin embargo poco. A todo trance quiere convertir *mi esbozo histórico* sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una *teoría filosófico-histórica* sobre la trayectoria general a que se hallan *sometidos fatalmente* todos los pueblos, cualquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurran [...] Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio [...] He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que aun presentando palmaria analogía, se desarrollan en diferentes medios históricos<sup>143</sup>.

Para Marx, en este punto inspirándose y corrigiendo a Adam Smith, los actores de la vida económica, y en especial en el mercado, cumplen unas pocas reglas con conciencia (respetan la propiedad privada, los contratos, las obligaciones de la competencia, la herencia, la moral burguesa en general), pero después acontecen «regularidades» —tales como aumento de precios en la escasez, o su disminución en la abundancia, la baja de la tasa de ganancia, etc.— «a la espalda de los actores». Son

tendencias, hechos que cumplen «regularidades» no-intencionales (*unintentional*) que se ejecutan «como» (por analogía) leyes de la naturaleza. Para Adam Smith era la «mano providente de Dios» la que ordenaba el mercado y producía el aumento nacional de riqueza no-intencionalmente (*unintentional*) a partir de acciones intencionalmente egoístas. El dogmatismo que Laclau combate en Marx existió en el marxismo estándar, pero no en Marx. Nos dice Franz Hinkelammert en el capítulo «Determinismo y autoconstitución del sujeto»:

Para Marx, se trata de un orden que aparece como efecto no-intencional de la acción intencional, y que es dominado por leyes que son efectos no-intencionales de la acción intencional. Ellas constituyen el orden autorregulado del mercado, resultado del automatismo del mercado [...]. Marx se expresa de la siguiente manera: «*La libre competencia impone al capitalista individual, como leyes exteriores inexorables, las leyes inmanentes de la producción capitalista*»<sup>144</sup> [...] Al comportarse los actores de manera atomística, esto es, fragmentaria, crean la inevitabilidad [aparente] del mercado<sup>145</sup>.

Las *regularidades no-intencionales* aparecen fetichizadas como si fueran leyes inexorables a la manera de las *leyes naturales*, pero su determinabilidad está muy lejos de la *necesidad* físico-natural; son leyes sociales. Hinkelammert agrega:

Este orden asegurado por las leyes que actúan a espaldas de los productores, produce efectos no-intencionales que socavan las fuentes de toda la riqueza y por consiguiente, las fuentes de la vida —tanto del ser humano como de la naturaleza externa al ser humano—. Lo hace, porque el orden se orienta por criterios abstractos de eficiencia que tienen la tendencia de borrar todas las posibilidades de limitar sus efectos<sup>146</sup>.

En una *esfera económica* existe este tipo de *determinación* social que sin ser *natural* no puede de ninguna manera negarse —como parece hacerlo Laclau<sup>147</sup>—. Sin embargo, en el nivel estratégico político el tema se presenta de otra manera. En efecto, la clase social (la clase obrera) es un momento socio-económico (como todos los subsumidos en el capital en cuanto trabajadores asalariados), pero puede también ser considerada como *actores políticos*. En el análisis del campo político —en el nivel que he denominado estratégico, donde se ejerce la hegemonía— no debe negarse la insidencia de la esfera económica —que le presta su materialidad o contenido, como veremos—. La negación de la *lógica material* de la reproducción de la vida, específicamente de lo económico, en favor exclusivo de la *lógica política* de lo estratégico la he denominado la «reducción formalista política». Es un vaciamiento *antimaterialista*. El *contenido material* no niega, sino que determina el horizonte cuasi-autónomo (pero articulable) de lo político con respecto a lo material, a la vida humana, a lo económico. La cuestión *necesidad/contingencia*<sup>148</sup> adquiere así otra significación.

[284] En efecto, Laclau realiza un análisis excelente de las posiciones políticas posteriores a Engels. Rosa Luxemburg habría caído en una

reduccionismo político al haber, por una parte, dado prioridad de la *necesidad* de las leyes económicas, lo que, por otra parte, limita el nivel tan original de lo contingente, posible y no-necesario. La «huelga de masas» es un «instrumento político»<sup>149</sup>. En Rusia las huelgas de 1905 articularon la dimensión política y económica sin coordinación de ningún partido político, siendo de todas maneras un movimiento revolucionario. En Alemania reinaba la fragmentación de la clase obrera, dado el grado del desarrollo del capitalismo. ¿Posterga esto indefinidamente la revolución en el Occidente? No, porque los socialdemócratas deben «acelerar los acontecimientos» (p. 10), explica Rosa, acción que conduce el «inexorable advenimiento de este período revolucionario». Por ello, el partido social-demócrata debe intervenir para conducir el proceso político. Las «leyes necesarias» garantizan *a priori* el éxito de la empresa (lo que hace de la política algo accesorio que a largo plazo ya tiene fijado su destino), y Rosa —en la interpretación de Laclau— fuerza así la semejanza de Rusia y Alemania. Laclau indica, en este momento, que Luxemburg ha perdido todas las ventajas de su análisis «contingente» en Rusia —contra el dogmatismo—, al no sacar todas las consecuencias posibles de su análisis (y de su teoría coherente) que tenía en cuenta la «espontaneidad» de las masas que «en una lucha más global contra el sistema» supera los fines de una clase en el «interés histórico» de un pueblo que actúa con «unidad simbólica» (p. 11)<sup>150</sup>. El dogmatismo fixista, esencialista y hasta fundacionista de las «leyes necesarias» (que hemos mostrado no ser la posición de Marx mismo) ha estrechado el posible campo de su reflexión política.

En Kautsky la unidad necesaria de las leyes económicas y de la estrategia política es aún más estrecha y simplista. El ámbito de la política estratégica casi desaparece bajo el necesario reinado de las leyes económicas: un economicismo dogmático, que será el del marxismo ortodoxo (contra Marx mismo): «la lucha política [...] es una lucha económica»<sup>151</sup>. Plekhanov y el marxismo estándar de la III Internacional será una variante de lo mismo. La «lógica de la necesidad» ha negado toda «lógica de la contingencia» estratégico-política.

El revisionismo (de E. Bernstein), que no es simplemente un reformismo (de las *trade unions* o del partido social-demócrata) —como inteligentemente argumenta Laclau (pp. 29 ss.)—, no propone un «quietismo político y la desmovilización corporativista de la clase obrera» (p. 30), sino que Bernstein opina que la superación del capitalismo se realizará «a través de una intervención política autónoma» (*Ibid.*). Se trata de la autonomía del campo político ante el campo económico (por desgracia Bernstein cae por su parte en un politicismo anti-economicista —como yo—). Evidentemente Laclau encuentra esta posición «más clara que todas las representadas por la ortodoxia» (*Ibid.*, 31). Correctamente Laclau propone no utilizar más la teoría de la infra/supraestructura (que tampoco fue una posición «teórica» de Marx, como hemos probado en otro lugar)<sup>152</sup>.

Laclau estudia después a Sorel, en su momento más creativo, como exponente del sindicalismo revolucionario —que tanto influenciará a

Carlos Mariátegui—. Sorel se mueve en el horizonte de la «lógica de la contingencia» (p. 36). En lugar de las «leyes necesarias» hace referencia a una «fuerza dominante que impone su voluntad al resto de la sociedad» (p. 38): los «bloques» (que «operan como elementos que congregan y condensan la fuerza histórica») hegemónizados en la lucha por el proletariado, constituyen la «subjetividad revolucionaria» (p. 39). En su mejor momento Sorel abre un horizonte político estratégicamente flexible, que incorpora el pensamiento moral, simbólico y místico de la cultura popular.

Habiendo llegado Laclau al nivel contingente de la estrategia política (contra los dogmáticos que sustentan las leyes necesarias economicistas)<sup>153</sup>, con mano maestra se opondrá a dos nuevos reduccionismos: las pretendidas «tareas» de la clase obrera en la política de «alianzas», como la «recomposición» de una unidad perdida en el campo económico —visión externalista de un clasismo reduccionista—, que son fruto de un dualismo propio del determinismo estructural que no puede fundar la «lógica política de lo contingente». En la visión de los «*estadios necesarios*» (*stagist*) —que de ninguna manera es la del último Marx posterior al 1867, pero sí la de Engels— la clase obrera debería hegemónizar el proceso para terminar de cumplir la «tarea» (*task*) que la burguesía rusa no pudo efectuar, gracias a una acción «contingente política» complementaria. Es una acción hegemónico-política cuyo *happy end* es necesario y dogmáticamente sabido *a priori*: la instalación inevitable futura del socialismo. La relación «hegemónica» (p. 50), con respecto a los otros agentes del «frente», es *externo* e instrumental. Es una maniobra o manipulación que usa la democracia y la alianza de clases sin «creer» en ellas. El campo político en este nivel no tiene densidad propia —no hay «lógica de la contingencia» diría Laclau, y, yo agregaría, no hay posibilidad de una normatividad política ya que se trata de un instrumentalismo estratégico cínico, como «concepción reduccionista y manipuladora» (p. 61).

[285] La teoría de la «hegemonía» de Gramsci aparece en este momento de la argumentación. De una concepción donde la clase obrera debe liderar el proceso de lucha contra el capitalismo a través de alianzas, se pasa, «más allá de las alianzas de clase» (p. 66), a una concepción de la hegemonía como la «más alta síntesis de una *voluntad colectiva*, la que, a través de la ideología, se transforma en el unificado cemento orgánico del *bloque histórico*» (p. 67). El sujeto político no es más una clase para Laclau. La «voluntad colectiva» es la articulación política de fuerzas históricas antes dispersas y fragmentadas<sup>154</sup>. La «cultura» de ese bloque no es la ideología supraestructural de una clase. Lukács y Korsch afirmaban todavía un reduccionismo de la «ideología de clase». Pero, de todas maneras, lo «nacional-popular» no supera en Gramsci del todo el horizonte de una clase privilegiada que tiene la universalidad en su negatividad extrema. Gramsci, en la interpretación de Laclau, no pudo entonces sobrepasar el «dualismo del marxismo clásico» (p. 69), porque habría todavía establecido una última referencia al «principio unificante» de «una clase fundamental» (*Ibid.*), de una «última fundación ontológi-

ca», esencialista, que torna ambigua la «guerra de posiciones» (*Ibid.*). Y como relaciona de manera fuertemente lo político a lo económico, su análisis cae en el «carácter necesario» (p. 70)<sup>155</sup> del marxismo clásico. De todas maneras se reconoce que Gramsci abre la posibilidad de la «lucha política»<sup>156</sup> más allá de la mera lucha de clases, y construye las «bases para una práctica política de la democracia compatible con la pluralidad histórica de los sujetos» (p. 71).

Para poder producir definitivamente el vaciamiento del «economismo esencialista», Laclau critica al marxismo estándar (pero pareciera que critica a Marx mismo, aunque no cita ningún texto de Marx [pp. 75-85]). Estas páginas merecerían un análisis detallado. Se dice, por ejemplo, que Marx no distinguió entre «relaciones de producción y relaciones en la producción» (p. 85), olvidando quizá la diferencia que Marx hace entre la subsunción formal del «proceso *de* producción» (que produce plusvalor) y la subsunción material por la transformación del «proceso *en* la producción» (por la introducción de máquinas en la revolución industrial). Después de críticas que podrían ser reinterpretadas desde una relectura de Marx no estándar, Laclau concluye que es necesario abandonar definitivamente en política el «reduccionismo de clase» (p. 85) —léase: la clase no tiene ya significación política—. En segundo lugar, muestra la centralidad de los «nuevos movimientos sociales» (p. 87)<sup>157</sup>. En tercer lugar, indica la necesidad de la superación de una posición «fixista» (*fixity*) que no permite mayor capacidad de movimiento «en las posiciones del sujeto en operaciones descentradas».

La «hegemonía» como la «articulación» son las categorías medulares de la lógica del campo político en el nivel estratégico para Laclau, donde los «elementos» fragmentarios se sobredeterminan (*overdetermine*) relacionadamente (p. 93), sin ningún *a priori*, fundamento, esencia, clase, determinaciones de última instancia ni leyes necesarias. En el nivel estratégico de la «formación social» aparecen nuevas categorías: «bloque histórico», «voluntad colectiva», «masas», «sectores populares», que no son ya «sujetos trascendentales» (p. 105), lo que permitirá analizar «formaciones discursivas» más fluidas (en el sentido foucaultiano). El «sujeto» reaparece, pero como «sujeto de posiciones» en la «estructura discursiva» (*discursive structure*) (p. 115)<sup>158</sup>, todo en un nivel «contingente». Son los «antagonismos» (*antagonisms*) concretos en el campo político los que definen las relaciones objetivas de los discursos (p. 124), como el límite «externo a la sociedad» (*external to society*) (p. 125). Así llegamos el tema central: «El campo general de la emergencia de la hegemonía es el que permite la articulación de prácticas, es decir, un campo donde los *elementos* no se cristalizan como *momentos*» (p. 134).

«¿Cuál es el sujeto de *articulación*» de la «hegemonía»? Para la tradición marxista fue la clase obrera. Ahora, en cambio, en un nivel estratégico-político, la construcción de las relaciones de hegemonía no necesita más referirse a la clase obrera como última instancia. La tarea no es ya la revolución anticapitalista, sino la «democracia radical» (p. 149-final). La transformación de fondo moderna es la «revolución democrática»

(p. 152)<sup>159</sup>. En la lucha democrática aparecen ahora «nuevos antagonismos»: son los nuevos movimientos sociales<sup>160</sup> (pero desaparecen, pareciera, los antiguos antagonismos socio-económicos). Pero, para Laclau, esa democracia radical no debe renunciar a la «ideología liberal-democrática» (p. 176), sino, al contrario, profundizarla y transformarla en una «democracia plural» (*Ibid.*)<sup>161</sup>. ¿No se habría caído en un «formalismo» politicista? El mismo Lefort indica muy bien cómo Maquiavelo no olvidó lo económico<sup>162</sup>.

[286] Desde este horizonte categorial puede quizá mejor entenderse el anterior libro de Laclau sobre *Política e Ideología en teoría marxista*<sup>163</sup>. A partir de la experiencia argentina y desde el pensamiento althusseriano de Poulanzas, que Laclau critica, nuestro pensador superaba ya el estrecho clasismo del marxismo de la época. Su excelente análisis del «facismo»<sup>164</sup>, muestra la fecundidad de la categoría «pueblo» —categoría política de toda formación social— sobre la mera «clase»: «El *pueblo* o los *sectores populares* no son, como ciertas concepciones suponen<sup>165</sup>, abstracciones retóricas o una concepción liberal o idealista mezclado con discurso político marxista»<sup>166</sup>. El fascismo es, en una crisis del «bloque histórico en el poder», y de la clase obrera (que no logra unificar los ideales democráticos y populares de toda la nación), un claro ejemplo de una «forma extrema en la que las interpelaciones populares en su forma más radicalizada —jacobinismo— pudo ser transformada en un discurso político de la fracción dominante de la burguesía»<sup>167</sup>. Es un original y muy rico análisis —que por mi parte venía construyendo de otra manera en México<sup>168</sup>.

De la misma manera en «Hacia una teoría del populismo», pudo Laclau, más allá del reduccionismo economicista, mostrar la fecundidad de nuevas categorías no-clasistas:

Las clases no pueden alcanzar su hegemonía sin articular el pueblo en su discurso; y la forma específica de esta articulación en el caso de una clase que logra conformar el bloque histórico en el poder como un todo, para alcanzar su hegemonía, es el populismo<sup>169</sup>.

Puede verse entonces que, por un análisis no dogmático ni reductivamente clasista, Laclau pudo escribir su obra *Hegemony* en 1985. De la misma manera, y radicalizando sus posiciones, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, expresa desde el comienzo que contra toda «defensa de la razón», «Nuestra posición es exactamente la opuesta, lejos de percibir en la *crisis de la razón* un nihilismo que conduce al abandono de todo proyecto de emancipación, vemos dicha crisis como una apertura a oportunidades sin precedente para una crítica radical de toda forma de dominación»<sup>170</sup>.

Citando por segunda vez el «texto débil»<sup>171</sup> de Marx sobre la infra y supraestructura del 1859, lo opone a la propuesta de «lucha de clase» del *Manifiesto* (del 1847) —de antagonismo sin contradicción (*antagonism without contradiction*) —, opinando que de esta lucha ya no se

habla en el texto del 1859, tomando esto como una dogmatización (la de la afirmación de «leyes necesarias», de contradicción sin antagonismo) de la posición de Marx mismo<sup>172</sup>, que habría caído en un «dogma arbitrario»<sup>173</sup>. Es decir, «desde Spinoza a Marx [la] contingencia ha sido eliminada y radicalmente absorbida por lo necesario»<sup>174</sup>, con lo cual el campo económico ha borrado del mapa a lo político. Para Laclau son los antagonismos concretos, sin ningún conocimiento previo ni necesario, los que permiten descubrir el horizonte propio de la contingencia y la lucha política. De donde se deduce la «radical contingencia de toda objetividad»<sup>175</sup>. No hay significantes fijos, sino «significantes flotantes»<sup>176</sup>. Además, dada una serie de decisiones puede seguirse otra decisión inesperada. En el nivel estratégico, entonces, se da la indecidibilidad (*undecidable*), porque no puede «decidirse» ni «decirse» lo que ha de resolverse *a priori*. Sólo la estructura impredecible contingente, concreta, puede situar la lucha hegemónica política como «lucha de posiciones»<sup>177</sup>. La «dislocación» (*dislocation*) es el fenómeno de la dependencia del sentido de los acontecimientos contingente con respecto a un momento que siempre les es exterior, y de allí la «inequivalencia» (*unevenness*)<sup>178</sup> de las relaciones de Poder, en una estructura «descentrada» (diríamos nosotros: policrática): «El mundo no está dado sino que debe construirse incesantemente»<sup>179</sup>. Todo esto —de importancia en el nivel de la contingencia política— le lleva a adoptar en ese momento un contingencialismo cuasi-rortyano en el que tenía fundadas sospechas de que no le permitiría ya *descubrir criterios* que permitieran a la acción política estratégica encaminarse no sólo a un ejercicio de *la hegemonía por la hegemonía misma*, sino, en su momento, ejercer una *hegemonía en favor de los oprimidos*<sup>180</sup> en los sistemas históricos.

[287] Su conclusión es que «Marx claramente permanece dentro del campo idealista [...] por la afirmación de la racionalidad de lo real»<sup>181</sup>, porque habría afirmado que «hay una ley última del movimiento que puede ser conceptualmente captada [como] leyes inexorables»<sup>182</sup>. Marx, como ya lo hemos expuesto, afirma en cambio que la realidad no puede ser nunca *completamente* conceptualizada (no puede darse transparentemente «en la cabeza»), aunque existen «regularidades» que se dan «a la espalda», o no-intencionalmente, de los actores y que pueden ser llamadas *leyes sociales*, aun en el nivel de las estructuras económicas (con un cierto grado de abstracción). En el nivel contingente político, entre la *fortuna* y la *virtù* de Maquiavelo se da la «lógica de la contingencia» en la lucha por la hegemonía, que Laclau muestra fuera de todo dogmatismo. Este dogmatismo consistiría en mezclar indebidamente el nivel abstracto necesario de lo económico negando el nivel contingente de lo político, en cuyo nivel contingente el mismo Laclau no admite un «caos» irracional, sino que busca una «lógica» como «regularidad» de la razón estratégico-política. Pero, al analizar esta segunda cuestión niega absolutamente la primera: «echa el agua (el dogmatismo) con el niño (la racionalidad económica) de la tina». Esto le impedirá después tener marcos para distinguir, entre otras categorías, «lo popular» de «lo populista».

En *Emancipación y Diferencia* —en inglés *Emancipation(s)*<sup>183</sup>—, continúa con la misma temática en coherente desarrollo y profundización. La «lógica de la contingencia» de múltiples y fragmentarios nuevos movimientos sociales exige oponerse firmemente a la última etapa «transparente» de la Ilustración (Identidad sin contradicción), a los dualismos revolucionarios (antiguo/nuevo radical), al «fundacionalismo» fixista, al racionalismo dialógico y abstracto que no sabe articular universalismo y particularismo en el tema de la «representación». A partir de Saussure se propone un «significante vacío» (*empty signifiers*)<sup>184</sup>. Siendo que todo sistema tiene límites, «si la sistematicidad del sistema es resultado directo del límite excluyente, es sólo esta exclusión *la que funda* (*that grounds*) al sistema como tal»<sup>185</sup>. Si esto se tomara materialmente no sería aceptable, ya que todos los teóricos del sistema, como Niklas Luhmann, quedarían desconcertados ante esta afirmación. Es evidente que todo sistema tiene un entorno y un límite, pero el sistema no se *funda* (*grounds*) «desde» lo antagónico<sup>186</sup> del sistema. De este enunciado no se podría deducir materialmente que «el sistema no puede tener un fundamento positivo». Si el sistema «juego de ajedrez» —recordando el ejemplo de Wittgenstein— no tuviera reglas podría decirse que no tiene «fundamento positivo»; pero en ese caso no podría jugarse al ajedrez porque nadie sabría cómo mover las piezas de un tal juego. Todo sistema presupone materialmente un fundamento positivo autorreferente o no es sistema<sup>187</sup>. En este caso no se ve además cómo pueda al sistema presentársele una «amenaza»<sup>188</sup>, si no es «amenaza» contra el fundamento del sistema (contra su conservación; contra el *conatus esse conservandi* tan criticado por Max Horkheimer).

Pero Laclau está pensando en otra cosa, en otro nivel, en un nivel estratégico, político, formal, contingente, en el que las «diferencias» funcionales de un sistema de fuerzas (a la manera de Foucault) se co-determinan unas a otras sin que nadie pueda pretender por anticipado haber «captado» teóricamente el significado positivo del momento dinámico, el *hic et nunc*, por ejemplo, de una situación concreta del campo político de un país. En este caso la aparición de un «antagonismo» claro, define y «llena» de significado la «situación concreta» que antes permanecía como un «significante» potencial, pero todavía «vacío». En el caso de una acción estratégica dentro del campo político el antagonista *determina* (no hablaría de «funda») el significado de la compleja estructura contingente y práctica de fuerzas que ahora «llenan» con «sentido» a la «situación concreta». Ahora sí, la aparición del «antagonista» ordena como «amenaza» a todos los «elementos» del sistema en la lucha estratégica. El «significado pleno» es imposible (porque se trata de lo ha realizar por la razón estratégica), y por ello es un «proceso significativo»: el «sentido» se va dando, y principalmente desde los «antagonismos»<sup>189</sup>.

Por ejemplo, la «unidad de la clase obrera» era para Rosa Luxemburg —en el excelente análisis de Laclau— el efecto de luchas parciales y continuas contra la represión del sistema, el que da unidad a las luchas parciales. Es decir, «lo que establece su unidad —concluye Laclau— no

es, por consiguiente, algo positivo que ellas comportan, sino algo negativo: su oposición al sistema»<sup>190</sup>. En este caso el «sistema» dominante se va *llenado de significado* desde las luchas diferenciales (como la lucha obrera es «anti-capitalista», como la lucha feminista es «anti-patriarcalista», como la lucha ecológica es contraria a los que «destruyen la vida en la Tierra», etc.). Si nos situamos ahora en el nivel concreto de los intereses de la comunidad política concreta, mi interés podría jugar la función de unidad equivalencial de todas las diferencias, sin contenido *a priori* para Laclau<sup>191</sup>. Se puede coincidir con Laclau afirmando que una diferencia (por ejemplo, el interés del feminismo o el ecologismo) puede ser «considerada como hegemónica cuando no se cierra en una estrecha perspectiva corporativista sino que se presenta a amplios sectores de la población como el agente realizador de objetivos más amplios tales como la emancipación o la restauración del orden social»<sup>192</sup>. Todavía de manera más clara vuelve tiempo después sobre el concepto de hegemonía cuando escribe:

El Poder que es total deja de ser Poder. Si por el contrario tenemos una distribución desigual del Poder, la posibilidad de asegurar el orden social resulta de esa desigualdad y no de un rendirse ante el Poder total del soberano. En este caso, la pretensión del sector dominante dependerá de la habilidad de presentar sus fines particulares como los que son compatibles con el funcionamiento (total) de la comunidad —en lo que consiste, precisamente, la *operación de hegemonía*<sup>193</sup>.

[288] Contra una cierta visión fragmentaria, adicta a los pequeños relatos parciales, Laclau termina por indicar que «no hay futuro para la izquierda si es incapaz de crear un discurso expansivo universal, construido positivamente, y no meramente contra, la proliferación de los particularismos de las últimas décadas»<sup>194</sup> —coincidiendo en lo que veníamos indicando contra el pensamiento postmoderno del mismo Laclau—. La hegemonía sería la «particularidad», un sector social o político, que llega a formular la «universalidad» que se torna hegemónica, al responder a los requerimientos de la mayoría de los actores políticos. Pero dicha universalidad no significa que los conflictos son eliminados, sino que «en la política democrática, conflictos y confrontaciones, lejos de ser un signo de imperfección, indica que la democracia esta viva y habitada por el pluralismo»<sup>195</sup>

Detengámonos un momento en la interpretación que Slavoj Žižek desarrolla sobre el concepto de hegemonía en Laclau<sup>196</sup>. Partiendo de que «cada noción ideológica aparentemente *universal* está siempre hegemónizada por algún contenido *particular* que colorea su universalidad y explica su eficiencia» (p. 188), y como ese contenido *universal* es siempre al comienzo *vacío*, «la política es la lucha por el contenido del significante vacío que representa la imposibilidad de la sociedad» (p. 190) en cuanto plenamente realizada, como «lo Real» de Lacan, por lo que no hay política fuera del orden del significante. En Polonia es un momento fue la «solidaridad» contra la *nomenclatura* del partido el significante vacío; posteriormente fue la *honestidad*, cuando el gobierno postsocialista

se hizo cargo del ejercicio político. El saber «leer» (*legibilidad*) o interpretar los acontecimientos como «lucha por la interpretación» (hermenéutica política), determina el sentido de la realidad política. Por ello, la lucha política es «entre la plenitud ausente de lo universal [hegemónico] y un contenido particular contingente que actúa como sustituto de esa plenitud ausente» (p. 193). En la Nicaragua de finales de los años noventa, igualmente, la *honestidad* se transformó en el objetivo hegemónico, en el que el Frente Sandinista no tenía ya la posibilidad de un liderazgo sin disputa (dada su propia corrupción).

Žižek se pregunta: «¿Cómo entra la *subjetividad* en este proceso de la universalización hegemónica? Para Laclau —responde— es el agente que realiza la *operación de hegemonía*, el que sutura el universal con un contenido particular» (p. 196); pero esa «operación» es puramente ideológica. «Es decir, que la cuestión filosófica fundamental que acecha detrás de todo esto es la del *formalismo* kantiano» (p. 197). Y en un sentido muy lacaniano concluye terminantemente: «¿No encontramos aquí la lógica paradójica del *deseo* como constitutivamente *imposible*, sostenido por una falta constitutiva (la plenitud ausente del significante vacío), que nunca podrá ser remediada por una objeto positivo?» (p. 198). En efecto, habrá que saber situar lo *imposible*<sup>197</sup>, que marca un límite a lo político (que es sólo lo *posible*), pero un *imposible*, como postulado político (que estudiaremos en la *Sección Segunda* más adelante), que abre un espacio a lo *posible*, donde podrá situarse la problemática de Laclau sobre el «universal vacío» que siempre se aleja, como en sombra, pero que sin embargo es necesaria para la acción estratégica.

Como puede observarse, Laclau es fiel a su intuición originaria que le viene dictada por su experiencia política en la Argentina de comienzo de los años setenta —que es también mi experiencia y coincidiendo en la misma intuición antidogmática—<sup>198</sup>. Se trata de la originalidad fecunda del populismo que exige superar el reduccionismo dogmático, clasista. De esto se desprenden muchos desarrollos; tanto la crítica al «fundacionalismo» abstracto, la comprensión adecuada de lo espectral de la hegemonía, la representación hegemónica como significante desde el horizonte democrático, la «democracia radical» (que habrá de ser modificada) de Laclau: «Una sociedad democrática no es aquella en la que *el mejor contenido* domina de modo incuestionable, sino aquella en la que nada está definitivamente adquirido y existe siempre la posibilidad del cuestionamiento»<sup>199</sup>.

Si nos situáramos en la *Crítica* de esta obra podríamos hacer a Laclau algunas preguntas, ya que se vislumbrarían algunas dificultades que esta posición, tan creativa en el nivel de la «lógica de la contingencia», pueda traer aparejada cuando se trata de preguntarse por marcos de discernimiento más radicales, como por ejemplo, los necesarios para motivar y explicar los nuevos movimientos sociales tales como el feminista, de los marginales y excluidos, de las razas no blancas discriminadas, de las clases oprimidas, de las culturas indígenas, de los países postcoloniales, etc. Y, por último, para responder a la siguiente pregunta: ¿cuál es el ob-

jetivo práctico de las lucha de esos nuevos movimientos sociales? ¿qué es lo que los mueve, sólo un deseo vacío en función del ejercicio del poder desde la pura voluntad de hegemonía autorreferencial?

Estas preguntas tienen sentido, porque la lucha contra el dogmatismo de izquierda en el tiempo final de la «Guerra fría» era esencial, ya que despejaba el horizonte para una revolución socialista con mayores posibilidades estratégicas de éxito, y como cumplimiento de las interpelaciones populares, especialmente en el mundo periférico o postcolonial. Cambia todo esto de significado, cuando el dogmatismo de izquierda prácticamente se desvanece desde 1989 (al menos como pensamiento hegemónico de la izquierda). ¿Qué discurso es el que se debería diseñar para poder «deconstruir» la política dominante universal en el tiempo del capitalismo trasnacional actual y ante el imperio norteamericano en proceso de globalización? El «dogmatismo de izquierda» ya no es ideología sustentable. ¿Para qué deconstruirlo, entonces? Pero, *¿no se habrán demolido* también, en el trabajo de la «deconstrucción» del fundacionalismo y del esencialismo del dogmatismo de izquierda, *los marcos necesarios* que pueden permitir hoy: *a)* la posibilidad de una *deconstrucción* del neoliberalismo capitalista (el único «dogma» *realmente existente*, la «Gran Narrativa» vigente —tarea que desde hace más de quince años viene efectuando Franz Hinkelammert y otros, junto a deconstrucción del dogmatismo del antiguo socialismo real, desde el horizonte de Marx mismo—), y, sobre todo, *b)* la *construcción* de alternativas positivas que el pueblo empobrecido necesita? ¿No sería ambigua, si no reaccionaria, la tarea deconstruktiva de un dogmatismo de izquierda inexistente sin enderezar la potencia deconstruktiva, después del final de la «Guerra fría», contra los discursos del capitalismo trasnacional en proceso de globalización? R. Rorty no tiene marcos referenciales materiales para variar su acción demoledora, pero, lo que es aún peor, la ironía, la contingencia y la solidaridad del *we americans*, es un aterrador etnocentrismo, cuando se trata de una nación armada hasta los dientes con una voluntad de *total dominación militar mundial*. ¿Qué significa, después de 1989, «hegemonía» bajo la geopolítica norteamericana manifestada en la guerra del Golfo, de Yugoslavia y nuevamente en Irak? Dejar fuera del horizonte contingente de la política y de la lógica el poder del Estado (la «sociedad política» gramsciana), la economía, lo militar, la lucha anti-hegemónica del bloque social de los oprimidos... es haberse quedado con muy poco político entre las manos: «Lo único que tendríamos —escribe Laclau— es la sucesión discontinua de los bloques hegemónicos, que no están gobernados por ninguna lógica racionalmente aprensible»<sup>200</sup>, sin ninguna articulación de contenido en referencia a las exigencias de la reproducción de la vida de las víctimas a punto de morir... de hambre, de desprecio, de exclusión, siendo blanco de las bombas y de acciones punitivas antiterroristas... en un sistema que se globaliza. Pero, dejándonos llevar por el discurso, nos hemos adentrado en lo que será parte del desarrollo de la *Crítica* de esta obra.

## § 18. EL PODER CONSENSUAL POLÍTICO

[289] El tema de este párrafo tiene la mayor importancia, porque debe articular una vez más un momento *material* (la *voluntad*) y un momento *formal* (la razón discursiva)<sup>201</sup> sin última instancia, y desde esa coimplicación (codeterminación) se tiene que distinguir claramente entre una acción instrumental (de la razón técnica medio-fines) y una acción propiamente estratégica (como hemos indicativamente expuesto en el § 17), que se presenta como una acción práctico política que incluye mayor complejidad y normatividad que la meramente instrumental. Por su parte, para que el actor de la acción estratégica puede tener una tal agencia, tiene que ejercer el poder, fruto de la unidad de la pluralidad de voluntades, cuyo consenso es efecto de la razón discursiva. Ni voluntarismo político *à la* Carl Schmitt, ni racionalismo formalista *à la* Jürgen Habermas. Ambas son reducciones que deseamos subsumir en mayor complejidad, lo que nos permitirá comenzar a distinguir entre el *poder político* en última instancia como «poder consensual» de la comunidad política (*potentia*), del poder *hegemónico*, que es posibilidad empírica de su ejercicio posible (*potestas*), que posteriormente deberemos, por su parte, separar semánticamente del ejercicio de la *dominación política*, *à la* Weber, de la mera *governabilidad* de las instituciones política como técnica de control, y de la *violencia* de la tiranía, dictadura, autoritarismo o totalitarismo. Sin estas distinciones mínimas, una política normativa es imposible. Si el ejercicio de la *fuerza* en esas cinco dimensiones no puede ser discernida con criterios normativos caeremos inevitablemente en una confusión en la que toda normatividad política ha cedido el lugar a la estrategia cínica de la dominación o la violencia, que se confunde con un supuesto carácter «trágico» o «fáustico» de la política en cuanto tal.

Hemos visto que el *Querer-de-la-vida* es la voluntad. Cuando la voluntad «puede-poner» los medios para la permanencia y aumento de la Vida decimos que «tiene» *poder*. Dicho *poder* es el mismo «poder-poner» como *facultad* o *capacidad*. El mero poder de la voluntad mueve hacia lo querido, como mediación para la vida, siendo como tal sólo un querer «ciego», si no cuenta con el discernimiento de la razón. En este caso la razón práctica juega el papel de ser una mediación a fin de «unificar» la pluralidad de las voluntades, ya que la voluntad es impotente cuando el poder de otras voluntades se le oponen: en este caso la contradicción o el mero conflicto resulta en inmovilidad<sup>202</sup>. Por ello, es necesario la articulación del momento motor o *motivacional* (*material*) de las voluntades con el momento *iluminativo* o *unitivo* (*formal*) de la razón. Voluntad y razón, como Horus y Thot, son dos dimensiones de la vida humana y le están subordinados en el proceso de la evolución y de la historia para su permanencia y aumento, como aspectos parciales del mítico dios Ptah de los egipcios. Hemos indicado que una voluntad que se opone a otras

en el seno de una comunidad se niegan mutuamente. Cada una se afirma por su decisión *particular* y la unificación como *universalidad* se torna imposible. Unificar las voluntades a partir del *consenso* en torno a una decisión posible, es constituir una *Voluntad general* y una *razón común*. Si en la ética<sup>203</sup> hemos concluido que el acto tiene pretensión de *bondad*, sólo cuando cumple los principios prácticos universales (o al menos *intenta honestamente* aplicarlos), entre los que se encuentran los principios materiales, formales y de factibilidad práctica, en la política el acto meramente solipsista movido por una voluntad particularista tiende sólo a su *interés propio* (es contradictorio con el interés de los otros y por ello *im-potente*; está de-potenciado). Por el contrario, llamaremos *bien común* a lo querido por la pluralidad de voluntades, pluralidad unificada de voluntades que tienen pretensión política de justicia<sup>204</sup>, pretensión de cumplimiento de las exigencias motivacionales de la voluntad y del consenso racional comunitario que otorga la argumentación (implícita o explícita) práctico-racional (el aceptarse las mejores razones dadas en la deliberación intersubjetiva). Esta pretensión de una comunidad política, y de cada miembro, por cumplir la *justicia* (como hemos indicado le damos un significado integral, no como una virtud particular, como analizaba Platón en la *República*) debe intentar honestamente integrar los momentos *materiales, formales y de factibilidad práctica* de la acción y la institución políticas.

Cuando J.-J. Rousseau propone la categoría política (que es también una idea regulativa, un postulado) de la «*Volonté générale*», se refería a un tema ambiguo que deseamos discernir en sus diversos componentes semánticos. Con la mayor claridad posible intentaré describir lo que significa dicha *Voluntad general* (con H. Arendt y J. Habermas, más allá de Arendt y Habermas). Escribe Rousseau en un conocido texto:

La voluntad general (*volonté générale*) es la única que puede dirigir (*diriger*) las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el *bien común* (*bien commun*); pues, si la *oposición* a los *intereses particulares* exigió el establecer las sociedades, es el *acuerdo* (*accord*) de los mismos intereses lo que las hizo posibles. Esto es lo que hay de *común* entre los diferentes intereses que forman la ligazón social [...] Digo entonces que la soberanía (*souveraineté*) no es sino el ejercicio de la voluntad general, y nunca puede alienarse (*aliéner*) [...] siendo un ser colectivo (*être collective*) [...] El *poder* puede delegarse, pero no la voluntad<sup>205</sup>. La soberanía es inalienable, indivisible, pues la voluntad es general<sup>206</sup>.

Y explicando que la «voluntad general no puede errar», indica que el pueblo puede deliberar mal y ser engañado, pero en ese caso es sólo una «voluntad de todos» en cuanto «mira el interés privado»<sup>207</sup>; y sólo es «voluntad general» cuando mira «el interés común»<sup>208</sup>, y en ese caso es el parámetro de la verdad práctico-política: no puede errar. Se trata, evidentemente, de una *idea regulativa*, de una situación política ideal, lo que llamaremos más adelante un *postulado político*. Pero aunque la «Voluntad general» (la *potentia* en sí) sea imposible de ser implementada empíricamente (la *potestas*) *de manera perfecta* (la *potestas*), sin embar-