ONTOLOGÍA POLÍTICA DE LA VOLUNTAD EN ENRIQUE DUSSEL

JAIRO ALBERTO MERLO PINZÓN

**UNIVERSIDAD SANTO TOMAS DE AQUINO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
MAESTRIA EN FILOSOFIA LATINOAMERICANA**

BOGOTÁ

2016

ONTOLOGÍA POLÍTICA DE LA VOLUNTAD EN ENRIQUE DUSSEL

JAIRO ALBERTO MERLO PINZÓN

TUTOR

LEONARDO TOVAR GOZÁLEZ

CO-TUTOR

CINTIA MARTÍNEZ VELASCO

**Trabajo para optar por el título de
Magister en Filosofía Latinoamericana**

**UNIVERSIDAD SANTO TOMAS DE AQUINO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA**

BOGOTÁ

2016

Les quiero hablar de lo más despreciable: pero lo más despreciable es el último hombre. Y así habló Zaratustra al pueblo: ya es tiempo de que el hombre se fije su meta. Ya es tiempo de que el hombre se plante la semilla de su más alta esperanza. Su suelo es aun suficientemente rico. Pero ese suelo se volverá un día pobre y domesticado y ningún árbol podrá crecer en él [...] Yo os digo: hay que tener aún caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella que dance. Yo os digo: aún tenéis caos dentro de vosotros
(Nietzsche, 2011a, p. 5)

AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer a mis padres por el apoyo incondicional en mis estudios durante tantos años de formación no sólo académica, sino humana. Por su constante preocupación por mi realización personal para servir mejor en la sociedad especialmente a los más necesitados y a quienes desde su acompañamiento y ánimo alentaron cada uno de los esfuerzos por sacar adelante este trabajo.

Agradezco a la Universidad Santo Tomás por brindarme espacios donde el cariño por Latinoamérica y el pensamiento propio son escuchados y enriquecidos. También a mis tutores Leonardo Tovar y Cintia Martínez (México) en su compromiso por infundir en mí una actitud crítica en la reflexión filosófica y, finalmente, al Doctor Enrique Dussel por su legado reflexivo en favor de los pobres y de las víctimas.

RESUMEN

El presente trabajo expone ontológicamente la intención del filósofo latinoamericano Enrique Dussel por descubrir el *ser-fundamento* de la política desde una resignificación del poder que parte de su concepción originaria como *potentia*, como poder indeterminado, que nace de la *voluntad de vida* y determina la *potestas* desde su exigencia vital. Para lograr su cometido, por un lado, demuestra que la Modernidad ha impuesto un modo propio de entender el poder político como *dominación* fundada en una visión occidentalizada y particular de *Ser*, en una antropología negativa y una visión solipsista de la realidad humana; por otro lado, se apoya en las tesis voluntaristas de Schopenhauer y Nietzsche, para descubrir una gramática propia de la *potentia* en la voluntad que no se diluye en la *potestas*, sino que partiendo desde la experiencia intersubjetiva de una comunidad de vivientes como la sede por excelencia del poder político pone *entes* como expresión de su condición vital y los replantea históricamente desde el poder creador del pueblo de los oprimidos capaces de potenciación política o *hiperpotencia*.

Palabras claves: *Potentia*, *potestas*, voluntad, modernidad, vida, liberación, política, hiperpotencia, comunidad, fraternidad, solidaridad, vida, sufrimiento, pueblo, dominación, totalidad, exterioridad.

Tabla De Contenido

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I.....	10
La Voluntad de Vivir según Schopenhauer.....	
1. El Mundo como Representación y sus Consecuencias Sobre la Sociabilidad.....	11
2. La Objetivación de la Voluntad (corporalidad) y su Manifestación como Voluntad de Vivir.....	14
3. La Negación de la Voluntad de Vivir y su Consecuencia en el Plano de la Ética y la Política.....	17
CAPÍTULO II.....	23
La Voluntad de Poder según Nietzsche.....	
1. El Ser del Ente como Voluntad de Poder y Eterno Retorno.....	24
2. Condición Política de la Voluntad de Poder.....	30
CAPÍTULO III.....	39
La Voluntad de Vida según Dussel.....	
1. La Voluntad de Vida como Potencia Creadora de la Potestas.....	43
2. La Dinámica de la Potencia: Pueblo y Populismo.....	53
3. Liberación e Hiperpotencia: Momento Crítico de la Voluntad de Vida.....	58
3.1 El Lazo Afectivo de la Voluntad de vida: La Totalidad y la Exterioridad Afectiva.....	62
3.2 El Acontecimiento Fundacional.....	68
3.3 Deconstrucción y Construcción: Potencia e Hiperpotencia emergente.....	70
CONCLUSIONES.....	73
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	81

ONTOLOGÍA POLÍTICA DE LA VOLUNTAD EN ENRIQUE DUSSEL¹

*“Toda potencia es impotencia
de lo mismo y con respecto
a lo mismo”.*
Aristóteles

Introducción

¿Tiene la política un fundamento específico? ¿Es válido plantear dicha pregunta en el mundo contemporáneo o más bien, se debe prescindir de esta empresa reflexiva y concentrarse en las dinámicas institucionales de la política?² ¿No será que no pensar la política en su fundamento es un evitar la pregunta y desconocer las dinámicas profundas del poder? Enrique Dussel, como otros tantos filósofos que se preocupan por este interés, ha argumentado la

¹ El presente trabajo se enmarca en la línea de investigación “Estudios en filosofía ética, política y del derecho”, del grupo de investigación “Estudios en pensamiento filosófico en Colombia y América Latina- Bartolomé de Las Casas”.

² Jhon Rawls no ve pertinente fundamentar la política ya que, según él, sería una contradicción con lo que la misma política como pluralidad significa. En su ensayo “Justicia como imparcialidad: política no metafísica” (1985) expone sintéticamente las propuestas desde su concepción del liberalismo para responder a la pregunta por la posibilidad de cómo construir una sociedad justa y deseable cuando ésta resulta ser tan plural. Lo primero que el autor aclara es que la justicia como imparcialidad debe abandonar posturas fundamentales para vincular un principio de tolerancia que armonice la vida social. Por ejemplo, el utilitarismo sería una propuesta cercana a este interés. Sin embargo, reflexionando sobre la teoría clásica del contrato social parte de una situación hipotética: una *posición original* del contrato social en donde los hombres son considerados personas libres e iguales, racionales, con sentido de justicia y cooperación social que superando el *velo de la ignorancia* formulan la estructura básica de la sociedad (las normas constitucionales que especifican el Estado). Esto quiere decir que en el núcleo de lo que él llama *el consenso solapante* se identifican las ideas intuitivas que desarrollan una concepción de justicia suficiente. Dos principios plausibles realizarían la justicia como imparcialidad: el principio de libertad y el principio de igualdad (no se trata de homogenización de la pluralidad sino de igualdad de acceso a los bienes primarios). Parece ser que esta es una tendencia general del mundo anglosajón. Richar Rorty, por ejemplo, también evoca desde su liberalismo pragmático una política sin fundacionalismos. Su caballo de batalla está en el *antirrepresentacionalismo* que va desde lo epistemológico hasta lo político, con lo cual al hacer este abandono se muestra que todas las convicciones pueden ser criticadas y revisadas, se puede mirar su contingencia histórica y replantearlas.

importancia de pensar el ser-fundamento de la política desde un horizonte ontológico³, empezando por una escucha de lo que los clásicos han aportado a este tema y una nueva orientación constructiva, o como él mismo afirma, una “arquitectónica” de lo político en el que expone una resignificación del poder apoyándose y separándose a su vez, de las intuiciones de otros dos grandes filósofos en quienes profundizaremos en el presente trabajo: Schopenhauer y Nietzsche. El punto de convergencia, de estos tres grandes pensadores está en torno a que la sede del poder podría encontrarse en la *voluntad de vivir, de poder y de vida*⁴, respectivamente, y es a esto lo que intenta llamarse una ontología política de la voluntad.

Por otra parte, pensar ontológicamente la política implica reflexionar sobre el origen mismo de la *potentia*-poder y su función en el campo de la representatividad, es decir, en la tensión entre *potentia* y *potestas* (o poder constituyente y el poder constituido) y hasta dónde el poder original se conserva cuando entra en expresión con la *potestas*. Dos puntos en general estarían en juego hasta aquí: por un lado, si efectivamente el lugar originario de dicho poder se encuentra en la voluntad y, por otro, la manera como ésta obra en la configuración política sobre todo en su relación con Estado- soberanía.

Respecto a la primera inquietud, a saber, el lugar originario o mejor el fundamento del poder político, una gran tradición del pensamiento lo ha puesto en el estado de naturaleza sociable (Aristóteles, Santo Tomás) o como resultado en el intento de superar la insociabilidad a través de acuerdos (Hobbes, Rousseau, Kant, Schopenhauer etc.) donde en ambos casos la voluntad juega el papel determinante del acto político.

³ La tesis 2 de las *20 Tesis de Política* presenta de manera sucinta la intensión de Dussel de proponer el contenido material fundamental que definiría el poder político como *potentia-potestas* nacida de la voluntad de vida.

⁴ La voluntad de vida de Dussel implica desde los aportes de Levinás una reorientación del “deseo metafísico” meramente auto-referente para vincularse al campo de la solidaridad ya que el ser humano es originalmente comunitario, es decir, a una comunidad de vida que quiere conservarse en la misma.

Agamben, por ejemplo, al comentar el libro de Toni Negri, *El poder constituyente* (1994), propone que el poder: “una vez pensado en toda su radicalidad deja de ser un concepto político en sentido estricto y se presenta necesariamente como una categoría ontológica” (Agamben p 61-62). Cosa que Dussel desarrolla en la primera parte de su *Política de la Liberación, Arquitectónica* (2009a), considerando el poder en su máxima expresión originaria como *Potentia*. Ahora bien, ¿cómo se piensa la existencia y la autonomía de dicha *potentia*? Agamben recurre al aporte aristotélico y dice que: “para que la *potentia* no se desvanezca una y otra vez de forma inmediata en el acto, es necesario que pueda también no pasar al acto, que sea constitutivamente potencia de *no* (*hacer-ser*) (Agamben, 20013, p. 63)”⁵. Entonces, su relación con el acto sucede también a manera de “suspensión” o “no ser-hacer”, pero al concentrarse en el acto mismo, no se trata de destrucción del paso anterior (potencia), sino un “*conservarse en sí mismo*”, que como veremos más adelante, Spinoza entiende muy bien con su famoso *conatus*.

Estamos aquí en el punto del “no abandono de la potencia” en su obrar, pero ¿Cuál es el lugar de esta potencia? Aristóteles afirma que es la condición esencial de todo ente, pero si miramos al hombre concreto, descubriremos que algo de él, o todo él, es presentado más o menos con esta capacidad-poder-potencia: la voluntad. ¿Qué nos ha hecho pensar así? El testimonio de que en la voluntad encontramos un poder-querer o un querer poder⁶ *in aeternum*, un impulso continuo que dinamiza toda la existencia. Este ejercicio mismo del querer que ha permanecido como una facultad particular respecto a la razón no se comprende sin su relación con el mundo de los afectos, el deseo, el actuar, entre otras consideraciones, que se volvieron determinantes en el pensamiento occidental quien prontamente la ubicó

⁵ En la *Metafísica* de Aristóteles aparece como una descripción de privación con la palabra griega *stéress*. (Aristóteles, 2011b, 1022a L V)

⁶ Hay una innegable cercanía entre el querer- poder y el poder-querer, entre la capacidad de determinar la voluntad y las condiciones extrínsecas que la posibilitan. Nos encontramos frente a dos conceptos: el determinismo y la libertad. En el caso de Schopenhauer no se es libre para elegir el propio querer, éste se presenta de manera autónoma. Inicialmente no puede elegir “no querer” por eso la voluntad es un impulso ciego.

como servidora del intelecto y sus leyes⁷. Es por eso, que se le ha descrito como “*appetitus intellectualis*” (Edad Media), “*perceptio*”, facultad desiderativa según conceptos (Kant), “*agere*” (Leibniz), etc., en el que generalmente lo querido es algo primigeniamente representado (idea) mostrando la primacía de la razón.

Por otra parte, si hemos tomado el concepto de *potentia* de Aristóteles, en esta primera parte, con el que se asoma una posible resignificación del poder, quizá tengamos que exigir en este punto si por casualidad, el peripatético de Grecia, concibió la facultad propiamente de la voluntad con la misma dinámica, de manera que podamos sostenerla como el “*locus*” de la potencia.

Aristóteles y la Voluntad como *Potentia*

Para Aristóteles es claro que el objeto de la voluntad es el bien, no de manera aparente, sino en conformidad con la verdad como lo expone en su famosa Ética a Nicómaco. Allí distingue, en primer lugar, entre los actos voluntarios y los involuntarios; al referirse a los primeros, utiliza la palabra *proaíresis* (Ninet, 2008). El texto es el siguiente: “Todo lo que uno hace estando en su poder hacerlo o no” (Aristóteles, 2011a, 1135a 23-24). En su traducción la palabra aquí utilizada refiere al “poder” como “capacidad de”. Como acto voluntario, se diferencia de su contrario, en que esta “capacidad de” es sometida a deliberación (*Bouleisis*) a través de medios para alcanzar el fin que se ubica en el campo del deseo (*oreisis*). Pero ¿Qué papel juega la razón? Recordemos que Aristóteles advierte que “por sí sola nada mueve, sino orientada a un fin y haciéndose práctica” (Aristóteles, 2011a, 1139a 35-1139b 1). Es decir, que es el deseo el gran estimulante de la acción y subordina a la razón. Es en este momento donde claramente podemos identificar la *hybris* que acompañará las tesis voluntaristas. En adición, fin y bien parecen identificarse en tanto que el bien, como dijimos hace un momento, es el objeto de la voluntad (Aristóteles, 2011a, L 3 cap IV), pero éste no

⁷ Schelling va a decir que “lo que quiere la voluntad es el intelecto”. Me refiero aquí al gran influjo que tuvo el idealismo al reproducir el concepto de voluntad de Aristóteles y Kant. Para Hegel, querer y pensar, por ejemplo, terminan siendo una misma cosa.

se consigue en ocasiones porque se confunde con lo aparente (el placer)⁸ y no con el bien verdadero.

Este esfuerzo que hacemos al presentar la idea de voluntad del peripatético para ver hasta qué punto se le puede considerar como el lugar de la potencia nos lleva a decir que no se puede olvidar el ambiente homogéneo (hilemórfico) en el que Aristóteles ubica al ente: todo ente está simultáneamente, en unidad, contenido en la materia y en la forma, en la potencia y en el acto que dentro su propio devenir puede ser descrito lingüísticamente de muchas maneras. Con Agamben resaltamos que la potencia del “no ser-hacer” olvidada en muchas interpretaciones sobre Aristóteles, parece acercarse al acto voluntario del *proaíresis* en tanto “capacidad de no hacer-ser”. Esta cercanía no explícita de la voluntad definida como potencia, nos muestra el conjunto de la teoría hilemorfista que permea todas las exposiciones de Aristóteles convirtiéndose así, en uno de los grandes debates que acompañará la reflexión filosófica ulterior. Por ejemplo, como se mencionó superficialmente más arriba, en la Edad Media y en la Escolástica, se va a ver la voluntad como subordinada a la razón y se va a discutir el poder de dicha voluntad (bajo el tema de la libertad) en tanto condicionada o no por una voluntad divina. Más adelante, los filósofos seguirán acentuando los ítems de esta problemática que intentamos rastrear solidificados en las propuestas políticas posteriores, pero nos interesa inmediatamente aquí ir al aporte de Spinoza ya que comporta para desarrollo dusselniano, no sólo una crítica como uno de los referentes del pensamiento político moderna, sino que además es una fuente importante en torno a la descripción de la dinámica de uno los contenidos materiales de la política y por tanto de la potencia: la conservación.

⁸ La descripción que hace Aristóteles es que este no se diferencia del bien, sino que es la búsqueda de su exceso lo que la desborda en la apariencia, por eso se le da el carácter de “aparente bien”. (Aristóteles, 2011a, VIII 14 1154a 15-19)

Spinoza y el *Conatus* como *Potentia* y *Voluntad*

Nos interesa ahora mirar en Spinoza un ejemplo fuerte desde la modernidad, aunque el en desarrollo de este trabajo no tenga un capítulo explícito, en donde la potencia podría mostrar su propia autonomía (la no desaparición) con la idea del *conatus* ya que en los contenidos materiales de la política de Enrique Dussel específicamente como voluntad de vida que se procura la conservación y la reproducción de la misma, algunas pautas claramente spinozistas permean su exposición.

En Spinoza la voluntad y la potencia van a estar enmarcada en el contexto de un naturalismo particular desglosado de su concepción de sustancia. En el capítulo XVI del Tratado Teológico Político (2005) en donde expone el fundamento del Estado, el derecho natural y civil y, sobre todo, su consecuencia sobre el derecho soberano, manifiesta que la condición de posibilidad de que todo lo anterior viene dado por el estado de naturaleza de cada individuo. Dicho estado tiene sus propias leyes naturales que lleva a existir y a obrar según el modo de cada existencia. Este poder legal de la naturaleza que determina todo se muestra de manera indistinguible como el poder soberano de Dios. Luego este poder es comprendido como una universalidad compuesta por el poder individual ejercido por cada cosa o sujeto en su derecho natural. Pero ¿En qué consiste este poder? Consiste, y este es el aporte que nos interesa a los principios materiales de la ética y de la política de Enrique Dussel, en “conservarse (*conatus*) en la existencia”; o en palabras del reino animal y vegetal: en la vida. Este hecho cobija a todas las cosas, a los vivientes, y estos últimos, independientemente de su capacidad racional. Es el famoso “*conatus esse conservandi*” puesto como el impulso por excelencia—adelantándonos— de la voluntad: “Así, no es la razón la que determina para cada uno el derecho natural, sino la extensión y fuerza de sus apetitos, o mejor de sus necesidades” (Spinoza, 2005, p. 237). Este derecho natural como exigencia de la existencia implica procurarse los medios para satisfacer lo que el apetito natural aconseje. El hombre quiere lo que desea por el derecho natural universal y esto no está primeramente sujeto a moralidad alguna, sino hasta el establecimiento racional de leyes particulares en relación con las universales. En otros términos, que cuando cada individuo busca conservar y conseguir lo

que su existencia le demanda puede experimentar la afectación del derecho del otros sobre lo mismo (ya veremos que más adelante Schopenhauer profundizará en esto) lo que lleva a perder la tranquilidad de la seguridad y el abrigo que se merece. Por tanto, sólo puede restablecer la armonía si antes “han renunciado a seguir la violencia de los apetitos individuales, y a someter a la voluntad y el poder de todos los hombres reunidos” (Spinoza, 2005, p. 239). Se trata de convenir para conservar la vida por medio de la razón y así, domar el apetito individual con la esperanza de un bien mayor y evitar un mal (mayor). Con este criterio se realiza el pacto y se relativiza el mismo si por algún motivo se coloca en entre dicho el derecho natural de cada quien. Entonces, el pacto es útil si se refiere al cumplimiento para lo que fue convenido. Sin embargo, volvamos al estudio anterior para no perder el análisis ontológico.

Según Spinoza, el estado de naturaleza posee su propio movimiento en cada cosa, se trata del *conatus* que consiste, como lo dijimos antes, en el esfuerzo-potencia con el que se intentan preservar el ser. Este esfuerzo por la existencia en el que consiste simultáneamente su esencia, como definición afirmativa, no contiene en sí misma su destrucción, sino que éste antagonico proviene de fuera de ella. Cuando se habla de “destrucción”, significa a la vez, que no hay nada por lo menos en ella misma que la prive de su existencia. Ni siquiera la temporalidad tendría un efecto en sobre ella, sino sería algo así, dice Spinoza, un “tiempo indefinido” que sólo experimentaría la “*tempus corruptionem*” como causa externa a ella.

Por otra parte, cada cosa es una singularidad de Dios-Naturaleza⁹ que engendraría cierta inmortalidad intrínseca (he aquí el famoso panteísmo) que a su manera sería el testimonio de

⁹ En el Tratado Teológico Político, Spinoza (2005) advierte de obstáculo de la superstición-imaginación (que nace del miedo) como explicación del desconocimiento de la naturaleza y, por tanto, dando a Dios características contrarias al modo como obra su naturaleza. En este sentido la política ha utilizado el recurso del miedo para esclavizar al pueblo y condicionar la libertad (incluso utilizando para ello la misma religión). Y es precisamente en este último punto, donde dicha forma de la política ha intentado enemistarse con las pasiones humanas bajo el formato de un ciudadano ideal que en realidad nunca existe. De alguna manera, las pasiones del miedo y de la esperanza dan forma inicial al Estado y a su conservación pero parece que va a ser la pasión del amor a la libertad la que la llevará a una mayor realización.

la potencia divina. Siendo esto así, el *conatus* sería, en otros términos, la ley natural o el poder mismo de la naturaleza.

En el escolio de la proposición IX de la parte tercera de su Ética, aparece el aporte que necesitamos para considerar el *conatus* específicamente como la voluntad:

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se le llama voluntad, pero cuando se refiere al alma y al cuerpo se le llama apetito; por ende, esta no es otra cosa que la esencia misma del hombre de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosa que está determinado a realizar. (Spinoza 2013 p 222-223)

Se trata entonces, del *conatus* como dinamismo propio de los seres humanos. Es el alma (intelectualismo spinoziano) el que independientemente de las ideas claras y distintas e incluso, confusas, se esfuerza por preservar el ser, pero resulta a la vez limitada frente a una causa externa mayor (Spinoza 2013, p. 317) y eso hace que haya en la existencia individual cierto temor o inseguridad que disminuirá en la relación contractual. Luego, si el *conatus-potentia-voluntas* se une con otros, sostiene nuestro filósofo, tendrá más poder que lo que tenía en un principio.

Es interesante hasta aquí cómo el poder deviene inmanente, como nota esencial de cada ente (ya lo dijimos de Aristóteles) en Spinoza. Y es el cuerpo humano el que comporta la revelación de este poder que se esfuerza en la conservación. Por eso, el cuerpo es definido como encuentro de fuerzas (como capacidad de afección y fuerzas de obrar) que se traduce en Schopenhauer, Nietzsche y Dussel, en la expresión de la misma voluntad.

Pero falta dilucidar todavía más la dinámica de esta potencia-voluntad. Este hecho nos lleva a preguntarnos, como decíamos más arriba, sobre la forma como opera el fundamento¹⁰: ¿En

¹⁰ La política de la liberación tiene un ejercicio “fundamental” para Dussel en el que se postula la reflexión ontológica: “La reflexión ontológica no se ocupa primeramente de los *entes*, de los *objetos*, de las *cosas* (que es lo meramente óntico), sino del *fundamento* o de aquello que sustenta, que otorga el ser, que abarca a la Totalidad de los entes como su ámbito propio. La pregunta ontológica en nuestro tema se enuncia así: ¿Cuál es el *fundamento* (*Grund*) de todo lo que llamamos político? ¿Cuál es la última referencia irrebasable que explica a la acción política, a las instituciones políticas y a los principios implícitos políticos? Esa última

qué momentos se hace presente teniendo en cuenta que la vida es también histórica? Pero también, ¿qué elementos esenciales ofrece la filosofía schopenhaueriana y nietzscheana al concepto de liberación dusselniano como manifestación dinámica de entre *potentia* y *potestas*?

Los siguientes capítulos intentarán responder a estas preguntas mostrando cómo Dussel recoge de la gramática de la voluntad de Schopenhauer y Nietzsche aquellos elementos que ayudarían a configurar la realidad política en su tensión entre *potentia* y *potestas*. Vamos a encontrar que Schopenhauer brindará la centralidad y la permanencia de la existencia en la voluntad y las dificultades que esto representa a nivel social; Nietzsche aclarará la inmanencia del poder en la voluntad desde la deconstrucción crítica de la occidentalización del ser y el ejercicio creador de la voluntad de poder. Finalmente, Enrique Dussel postulará los grandes olvidos o reducciones de las tesis voluntaristas de estos autores, para reconfigurar sus propuestas en pro de la ontología política de la voluntad que parte de la vida como su fundamento y exigencia pero que se comporta históricamente crítica en la figura del oprimido del pueblo como potenciación política.

instancia puede alcanzarse *ascendiendo* dialécticamente en la Totalidad compleja de los entes, mediaciones, momentos políticos hasta el *fundamento* simple que los abarca y los funda; para después, por la *vía descendente* epistémica, explicar los momentos ónticos de la política". (Dussel, 2009a, p. 47)

CAPÍTULO I

La Voluntad De Vivir Según Schopenhauer

*“El deseo es la construcción
de un agenciamiento”*

Deleuze

*“El estudio del placer y
del dolor pertenecen al
filósofo político”*

Aristóteles

Introducción

Schopenhauer es uno de los más grandes exponentes de la voluntad como esencialidad y primacía de todo cuanto existe. Si bien otros pensadores y filósofos a lo largo de la historia hablan de la voluntad como una facultad especial, sólo el filósofo de Danzig logra darle una centralidad especial en la totalidad de la reflexión filosófica.

Su obra culmen, cuando tan sólo tenía aproximadamente treinta años, titulada “El mundo como voluntad y representación” (1819) será el hito de toda su reflexión filosófica que buscará ser ampliada o profundizada, pero nunca abandonada, en sus trabajos posteriores.

Advirtamos de una vez que Enrique Dussel (2009a) desarrolla su ontología política considerando el aporte del “primer” Schopenhauer, “el maestro que después se contradice” (p. 47), en torno a la *voluntad de vivir* que tiene su mayor objetivación en la *corporalidad* (momento material de la ética y la política de la liberación), por lo que esto puede ser agregada como fundamentación positiva a la cuestión, pero rechaza su otro despliegue reflexivo (la negación de esta voluntad) por considerarlo como ya vimos, una “contradicción”, que no diferencia la voluntad negada más allá de sí en la experiencia de situaciones históricas en las que cabe la liberación.

Por otra parte, el pesimismo de Schopenhauer obedece a la antropología negativa-conflictiva difundida en la modernidad, como nos lo va a hacer ver en su momento Dussel, pero descrita ontológicamente (condición del ser) de manera magistral como dolor y sufrimiento esenciales de vida.

Por eso, digamos también que si nos soltamos de la restricción impuesta por el filósofo latinoamericano al tomar únicamente al “primer” Schopenhauer que afirma la voluntad de vivir, vamos a encontrar que este tipo de exposición no sólo ayuda a criticar los postulados progresistas de la modernidad, sino a enriquecer la descripción del sufrimiento no sólo como negación material de la vida por parte del poder fetichizado de otro, sino como una realidad de la experiencia del mal (en la dimensión de dolor y sufrimiento personal) que no es detallada suficientemente por parte de la filosofía de la liberación. Por tanto, la “negación de la voluntad de vivir” y la descripción de los efectos epistemológicos que llevan a la conflictividad servirían para enriquecer el modo propio como opera a pesar de esto la potencia y su dificultad de percibirla en el campo político.

1. El mundo como representación y sus consecuencias sobre la sociabilidad

“El mundo es mi representación” (Schopenhauer, 2001a, p.13) es la primera nota central del planteamiento de Schopenhauer que condiciona la realidad percibida del sujeto que por definición es un ser infinitamente volente. Con esta afirmación se postula la manera indirecta como el hombre tiene contacto con la exterioridad de la cual es también parte o mejor “representación”. Esta es una primera dificultad epistemológica, pues el hombre al momento de nacer y naturalmente no conoce las cosas en sí mismas, sino que incluso le es vedada la forma para conocer la “cosa en sí” (encontrándose en concordancia con el sistema kantiano) por una especie de *Velo Maya* que el filósofo de Danzig recoge de la tradición india que distorsiona la realidad, pues el mundo percibido queda determinado por los parámetros de su propia conciencia (Schopenhauer, 2001a I § 4, 21). Por ende, este discípulo y crítico acérrimo de Kant como él mismo se define, propondrá el mundo como una realidad aparente y fenoménica que tiene su sentido más profundo en la cosa en sí o voluntad. Así pues, la

realidad percibida sólo existe en la medida en que hay un sujeto que la percibe y puede dar cuenta de ella. Esto sucede gracias a que el sujeto que conoce lo hace también por medio de su corporalidad, como expondré más adelante, y participa al mismo tiempo gracias a ello en el mundo de la representación y de la voluntad.

Todos estos objetos, del cual él hace parte gracias a su cuerpo, son objetos de la percepción filtrados o condicionados por la forma de conocimiento que engendra pluralidad: el tiempo y el espacio. Schopenhauer sostiene que nadie puede librarse de esta conciencia a la hora de conocer (el sujeto, como sujeto en sí, conforma una dualidad con el objeto hasta en lo profundo del pensamiento que sólo tiene sentido, existencia y determinación recíprocamente). Pero como conciencia delata su forma a priori en las categorías de tiempo, espacio y causalidad que él mismo resumirá como “*el principio de razón suficiente*” que va a tener, como veremos, efectos importantes sobre la sociabilidad.

En resumen, el mundo se manifiesta como una representación intuitiva que se desarrolla bajo la ley de la causalidad. Pero en esa representatividad (intuitiva y abstracta según la clasificación que da Schopenhauer) el cuerpo humano insiste en un doble conocimiento, ya que al ser parte de los objetos (mundo fenomenal) posee una experiencia inmediata del mismo y que es el punto de partida del sujeto para el conocimiento. Esta percepción intuitiva que presupone el uso del entendimiento y se extiende al conocimiento mediato se da en el mundo animal y vegetal gradualmente según el grado de vivacidad. La gran diferencia es que en el hombre es una elevación gracias al uso de la razón:

Pues la razón, facultad de conocimiento que solo el hombre posee, a manera de adición a las demás, está separada claramente del entendimiento, y éste puede, hasta en el hombre, hallarse privado de razón. Todo lo que puede la razón es saber: el percibir intuitivamente pertenece al entendimiento, y está fuera de la influencia de la razón. (Schopenhauer, 2001a, I § 6, p.35)

Para Schopenhauer el sujeto y el objeto se dan al mismo tiempo y parte de su representación como el hecho primero del conocimiento cuya forma esencial es la división en sujeto y objeto que se encuentran subordinados al principio de razón.

Esta facultad de la razón hace que el hombre caiga inmediatamente en la cuenta que sabe que quiere, aunque en algunas ocasiones, no lo distinga en un objeto determinado. Un ejemplo de ello es que el hombre no sólo vive el presente, como el mundo animal, sino que hace abstracción de la misma y vive un “más allá” en lo que se denomina como pasado y como futuro y es capaz de expresarlo a través del lenguaje que a su vez sirve para vincular a los de su propia especie:

El lenguaje es la primera producción y el instrumento indispensable de la razón; por este motivo se designa en griego y en italiano con el mismo nombre a la razón y al lenguaje: *logos*, el *discurso*. Por medio del lenguaje puede dar la razón sus más importantes resultados, tales como la acción en común de varios individuos, el concurso de miles de hombres por virtud de una inteligencia convenida entre ellos, la civilización, el Estado... (Schopenhauer, 2001a I § 8, 47)

Según lo anterior, aunque el hombre sea esencialmente voluntad, la razón interviene como conciliadora de su expresión de vida y vida organizada. Sin embargo, no es una facultad que se experimenta a sí misma sin ninguna dificultad. Como dijimos, la razón queda afectada por su forma a priori.

Si con el entendimiento logra descubrir la relación del efecto por la causa la cual es su especial función, con la razón crea conceptos para explicar los fenómenos. Los conceptos como una clase especial de representaciones son siempre abstractos (aunque tenga relación con el mundo intuitivo), discursivos, y por tanto, el lenguaje cumple un papel “telegráfico” en ese ejercicio de expresión (Schopenhauer, 2001a I § 8, 49). El concepto sería, a lo mejor, una representación de la representación que establecería un sin número de relaciones en el mundo percibido.

El punto alcanzado hasta aquí demuestra que el hombre experimenta dualmente la realidad como voluntad y representación. Pero en su constitución está ya el enigma de la conflictividad con el mundo objetivo por la manera en cómo está hecha la forma de conocer que engendra pluralidad como se dijo más arriba. El conocimiento intuitivo no presenta mayor problema porque es “la cosa misma” (más cercana a la voluntad) sin ninguna tergiversación, pero no así el conocimiento abstracto que con el ejercicio de la razón puede encontrarse con la experiencia del error y el conflicto. Sin embargo, si damos un paso todavía

más profundo podríamos preguntarnos, ¿dónde exactamente sucede que el hombre pueda equivocarse? o ¿cómo puede darse la decepción de la razón, de esta facultad elevada y distinta al mundo animal y dirigirse al error sobre todo afectando a los otros? Schopenhauer dice que todo error es una conclusión de la causa por el efecto, es decir, una relación mal establecida por el entendimiento ya por una precipitación o un conocimiento imperfecto:

El error es completamente análogo al a falsa apariencia (yo diría “apariencia de la apariencia” que es el mundo como representación). Ambos consisten en deducir la causa por el efecto. La falsa apariencia se produce siempre en virtud de la ley de causalidad y sólo por el entendimiento, luego se refiere directamente a la intuición; el error se produce en virtud del principio de razón, bajo todas sus formas, y por el raciocinio luego afecta al pensamiento propiamente dicho (Schopenhauer, 2001a I § 15, 91)

No obstante, la razón en virtud de sus muchas funciones también tiene una dimensión práctica que regula los actos del hombre que están abocados primeramente a la conflictividad (ya que su querer se presenta como un profundo egoísmo) por estar influenciados además por la forma del entendimiento. Esta dimensión práctica está auxiliada por el lenguaje-razón que lograría acuerdos contractuales, ya que ella descubriría motivaciones en la vida que colaboran con el concurso de una atenuación del egoísmo de la voluntad.

Es por eso, dice Schopenhauer que el hombre navega con brújula (la razón) una “segunda vida”, la del mundo de la abstracción que lo diferencia de los animales –“aunque los dos vayan en la misma barca” (Schopenhauer, 2001a I § 16, 97) y permite una elevación diferenciada de la existencia en el mundo.

2. La objetivación de la voluntad (corporalidad) y su manifestación como voluntad de vivir.

La voluntad que es un querer vivir infinitamente carece de un objetivo y de un fin específico (esto va a ser muy importante como descripción de las dinámicas de la *potentia*). El querer constituye su única esencia. Dicha voluntad, como voluntad en sí, al margen de su fenómeno, es libre y hasta omnipotente, pero al pasar por la experiencia corporal sufre una primera y hasta natural determinación en la que adquiere su mayor objetivación; sin embargo, el cuerpo como parte de los objetos del mundo, se manifestaría como una clase especial de

representación que funciona como gozne de la experiencia subjetiva y objetiva proporcionando el lugar por excelencia de interpretación del mundo como voluntad y representación.

Este cuerpo con sus impresiones “forman para el entendimiento el punto de partida de la intuición del mundo” (Schopenhauer, 2001a I § 18, 111). Sin embargo, como parte del conjunto de los objetos obedece a las leyes del principio de razón y como representación, se muestra intuitiva en el entendimiento que es la forma como se percibe a sí mismo.

No obstante, la voluntad que está más allá de la representación es la *cosa en sí* que no logro ver Kant. Ella se expresa como volición y como acción del cuerpo (querer y obrar es en sí lo mismo y tan sólo se diferencia como un tema de reflexión de manera que lo que impresiona al obrar-cuerpo impresiona al querer y viceversa¹¹). Entonces, tan sólo en el cuerpo es posible conocer la voluntad (como lo va a ver también Dussel), pues es la voluntad hecha objeto. En otras palabras, el “sí” de la voluntad irremediamente es la corporalidad (manifestación espacial) que quiere vivir y muestra su querer en la procreación-sexualidad, alimentación y la preservación¹². No en vano, estas situaciones se muestran con una fuerza sobresaliente en la vida de los seres humanos que no pide consentimiento propiamente de la razón para manifestarse.

La vida, pues, es consustancial a la voluntad: decir voluntad es decir a la vez vida. La voluntad no se comporta tanto como causa de la vida, sino como la esencia misma de esa existencia. Por tanto, la vida que se quiere y que quiere su propio aumento, se quiere como presente, pues es éste el único tiempo real donde sólo hay objetos, según Schopenhauer. Las otras medidas de tiempo (pasado y futuro) sólo existen en el plano conceptual, pero recaen en el hombre con tal fuerza que pueden provocar incertidumbre, por ejemplo ante la posibilidad de morir o una tensión con la felicidad que sería más la remembranza de una

¹¹ Creo que Schopenhauer se mofaría de la expresión popular “querer es poder”, pues sería confundir la voluntad como una posibilidad para el obrar. Como se explicó, la distinción entre querer y actuar es tan sólo conceptual ya que en realidad son la misma cosa, pues es expresión de la única voluntad.

¹²En este sentido, Dussel ha exigido la importancia de la corporalidad orgánica como parte de la exigencia ética-política (material o de contenido) que le permite criticar “las éticas consensuales”, las morales formales.

necesidad satisfecha o la posibilidad de la misma. La vida, palabras más, palabras menos, es la voluntad que se quiere en el presente, y un presente sin fin. Luego, la voluntad -como cosa en sí- está fuera del tiempo y se manifiesta como un *impulso ciego*¹³ que no experimenta cambio alguno, ya que el cambio, dice Schopenhauer, sólo se da en el tiempo. Entonces, el actuar de determinado sujeto, como veremos adelante, está condicionado más bien a la circunstancialidad “tal como se determina químicamente que un cuerpo ha de reaccionar ante cualquier reactivo” (Schopenhauer, 2001b, p 29). Como consecuencia, no se puede modificar el querer, sino más bien su conocimiento.

La volición en sí queda imperturbada por conocimiento alguno (y por el tiempo, como vimos), pero el motivo presentado al conocimiento se muestra como un aquietador de la sed, de la aparente satisfacción a determinadas necesidades que comienza una y otra vez. Pero sí podemos afirmar que la objetivación de esta voluntad se enfrenta a sí misma al sufrimiento, pues el querer de la vida, no logra toda su plenitud en el fugaz presente y esto engendra un profundo dolor, con lo cual, el pesimismo del filósofo de Danzig llega a su máximo culmen con la consideración: *La vida es sufrimiento*.

Hasta aquí dicha afirmación de la voluntad en el cuerpo humano que busca su propia inmortalidad no ha sido descrita en relación con la alteridad, sino meramente en su manifestación individual. El hombre es, entonces, la particularización de la única voluntad general y homogénea que en la concreción de cada quien se hace portadora de la totalidad de la voluntad de vivir. Esto hace que cada individuo, dice Schopenhauer, se tenga como “ombligo del mundo” y por eso, antepone su propia existencia y bienestar a cualquier costo para mantener su individualidad (Schopenhauer, 2001b, p 86). Si es verdad que la voluntad existe de manera general pero particularizada en cada individuo, el testimonio de este hecho es que la “especie” supera la individualidad y busca sostenerse en la vida. Quizá por ello, el impulso sexual recae como la procreación y el aumento de la vida. Esta individualidad de la voluntad general va a ser explicada más adelante como el *principium individuationis* en

¹³ Schopenhauer piensa que la descripción de este querer no puede verse como suele creerse como “fuerza” ya que este concepto derivado que tiene sus bases en la intuición del mundo material y ha sido abstraído arbitrariamente de la ley causal, sino más bien, como “impulso ciego” sin un objetivo y fin determinado. Este impulso no sólo domina en el hombre sino en toda la naturaleza y constituye la esencia de todo lo real.

donde encontraremos la génesis defectiva del poder como dominación, o más bien, como expresión de un profundo egoísmo.

3. La Negación de la Voluntad de Vivir y su Consecuencia en el Plano de la Ética y la Política.

Hemos explicado que la identidad del cuerpo con la voluntad resulta de un conocimiento inmediato, no como noción derivada, pues a diferencia de los otros objetos de conocimiento, el cuerpo presenta otra manera distinta de ser conocido. Luego, su querer-obrar (contenidos de la volición) cuando pasa al conocimiento puede ser rastreable por los motivos: “el motivo basta para explicar el acto bajo la condición indispensable del carácter empírico individual” (Schopenhauer, 2001a I § 20, 118).

Schopenhauer demuestra que la voluntad afirmada¹⁴ (como voluntad de vivir) puede también negarse a través del concurso del conocimiento que agrega o quita dichas motivaciones para el querer. Pero, ¿por qué se puede negar la voluntad si en principio lo que quiere es vivir? Se puede negar la voluntad porque implica consustancialmente el sufrimiento, es decir que, para determinado sujeto, esta condición obliga de alguna manera a buscar medios –como veremos– para sublimarla. En realidad, se trata de una atenuación de la voluntad pues ella en sí nunca desaparece, sino que regula su querer para alejar de sí el dolor que implica vivir.

No obstante, hasta ahora hemos visto esta situación a nivel individual, pero en la experiencia social el sujeto se encuentra con el “querer de los otros”. Esta presencia se convierte originariamente en una amenaza al propio querer que aumenta el dolor que se experimentaba inicial y originariamente. Es un doble sufrimiento: el de vivir esencialmente y el del desbordamiento del querer del otro que puede más que el propio. Esto sucede como

¹⁴ Este querer que no cesa nunca en su tensión con la satisfacción, posee en sí mismo una negatividad, pues supone la condición previa de cualquier satisfacción. Las éticas de la felicidad, por ejemplo, están ancladas en esta experiencia: “Toda satisfacción o dicha nunca significa otra cosa que la liberación de un dolor o de una necesidad”, con lo que originariamente hay en el hombre es la carencia, es decir, el dolor: “a través de la exposición del sufrimiento como algo consustancial a la vida ha de haberse establecido el conocimiento de que la vida constituye un estado respecto del cual cabe desear la liberación” (Schopenhauer, 2001b, p 72)

consecuencia del desbordamiento de la afirmación de la voluntad de vivir de un sujeto por el *principium individuationis*¹⁵, nos explica Schopenhauer.

Recordemos que la discusión acentuada sobre todo en la escolástica trataba el tema de cómo era posible la concreción, la individualidad de cada ente y su diferencia con los otros entes frente a la concepción de la realidad como universal. En otros términos, cómo es posible la particularización de lo universal. Aristóteles saldó el problema con su propuesta de la materia y la forma (hilomorfismo); el ente concreto gozaba de esta característica, la materia condicionaría la individuación, la forma como lo universal, la materia como lo individual; sin embargo, en el Medio Evo la polémica continúa sobre todo en el tema de los universales: unos aceptaban la individualidad por la materia (tomistas), otros por la conjunción de materia-forma y otros que admiten la pluralidad de las formas (Duns Scotus) o en los mismos entes singulares (nominalistas). La cosa se fue matizando al reformular la pregunta diciendo cuál es fundamento de lo universal porque lo que existe es lo singular (Leibniz). Kant, por su parte, postularía el tiempo y el espacio como el causante de la individuación y la diferencia de los entes. Schopenhauer asume esta misma explicación, pero agrega algunas razones más: la causalidad y el principio de razón suficiente.

Profundicemos en esto y digamos que cada individuo, en la manifestación de su querer, termina siendo desconocido para el otro, y al intentar la búsqueda de su propio bienestar (afirmación-egoísmo), afecta, por extensión desmedida a los otros sujetos. El *principium individuationis*, al entrar en contacto, por manifestación de la voluntad con el tiempo y con el espacio, piensa que hay una disociación entre su persona y la persona de los otros, y no capta que la diferencia con los demás es un mero fenómeno o apariencia desconociendo el único impulso que domina todo que es la voluntad en fondo universal¹⁶.

¹⁶ Nietzsche afirma en El Origen de la Tragedia, que Apolo es la imagen divina y espléndida del *principium individuationis* (además del a ensoñación de una vida alejada de esta, de la real, un velo), sin embargo, en la historia de la humanidad, la actitud dionisiaca es una superación de dicha individualidad en el olvido de sí (para recuperarse a sí mismo) que han cantado todas culturas de la historia en la experiencia de la embriaguez: “Schopenhauer nos asesora sobre el espantoso “horror” que sobrecoge al hombre turbado repentinamente cuando se equivoca en las formas del conocimiento del fenómeno, pareciendo sufrir una excepción en alguna de sus formas el principio de razón. Si a este horror le sumamos el agradable éxtasis que se eleva desde lo

Así pues, no sólo se sufre por existir individualmente, sino que cuando ese querer se impone por su afirmación sobre el querer de otros, el que “más puede” niega la afirmación del otro, produciendo más dolor que lo que se experimentaba, hemos dicho, en un comienzo. Y es precisamente a esto lo que se le considera como un acto injusto. Luego, la regulación, valoración y ejemplificación de este obrar serían temas que deben tratar la ética y la política.

La ética se ciñe exclusivamente al obrar justo o injusto, señalando con exactitud las fronteras de su actuación al que se hallare decidido a no cometer injusticia alguna. Se propone responder a esta cuestión: ¿cómo ha de actuar el hombre para ser justo? En cambio, la ciencia política, la teoría legislativa, se centra tan sólo en el padecimiento de la injusticia, preguntándose: ¿qué necesita evitar uno, si no quiere padecer la injusticia? (Schopenhauer, 2001b, p 104)

Cuando sucede una actuación injusta por las razones intrínsecas ya explicadas, este hecho va acompañado de una aflicción interna en el que la padece y en el que la ejerce, pues en el fondo hay una identificación con la condición sufriente de la vida. Por tanto, naturalmente, sin ninguna intervención positiva de la ley, el hombre puede dar una significación de un acto justo o injusto a través de lo que se ha llamado conciencia. Sin embargo, teniendo en cuenta la realidad sufriente de la existencia, los conceptos “justo e injusto” no penderían de la convencionalidad, sino que, en estado de naturaleza, brotarían como nociones morales que dan a conocer los dinamismos de la propia voluntad. Pero para disminuir la actuación injusta, los sujetos deben llegar al *pacto social* o *ley* a través del uso *metódico de la razón*, es decir, al ahorro homogéneo del dolor a través de “*que todos renuncien al goce obtenible mediante la actuación injusta*” (Schopenhauer, 2001b, p 104).

más profundo del hombre, y aun de la Naturaleza, al romperse el mismo *principium individuationis*, comenzamos a entender lo del estado dionisiaco, que comprenderemos mejor aún por la analogía de “la embriaguez””. (Nietzsche, 2007, p 26-27). Por su parte, Dussel va a decir que “Nietzsche transforma el “mundo como representación” de Schopenhauer –que era abstracto y en el nivel de la constitución del objeto teórico– en un mundo histórico escindido y regido por los instintos reproductivos de Apolo y por los creativos de Dionisio. Nietzsche se opone a Hegel y a los académicos alemanes (a partir de Winckelmann y los románticos como veremos), que interpretaban como nota esencial de lo “griego clásico” la reconciliación del “ser” y la “apariencia”. Para el joven Nietzsche “lo trágico” (anterior y superior a la “racionalización socrática”) se originaba en la vitalidad dionisiaca, como afirmación de la “apariencia” plural sin pretensión de unidad y desde el dolor del héroe”. (Dussel, 2009b, p. 345)

Como vemos, el nacimiento de la sociabilidad y por tanto del Estado estaría sujeto a la idea de una situación individual negativa y conflictiva esencial gracias al egoísmo. No se trata de una lucha contra este sentir egoísta, sino el resignarse a pasar del “punto de vista unilateral a un punto de vista general y se hace común a todos, por haber asumido y concentrado en sí todos los egoísmos individuales” (Schopenhauer, 2001a IV § 62, p 347). La visión de Schopenhauer es novedosa tan sólo en la inclusión y centralidad de la voluntad como fundamento de la existencia, pero conservadora en una antropología negativa que acompaña casi toda la teoría moderna lo que traería como consecuencia justificar ontológicamente el dolor personal e institucional producto de una voluntad dominadora. Su salida para atenuar los desmanes de una voluntad egoísta quedan enclaustrados en esfuerzos intelectuales (la conmiseración, la resignación, el sentimiento artístico), pero no en la acción de quienes quieren con radicalidad transformar una situación injusta:

Ante un dolor inevitable quedan inmovilizadas las víctimas de la dominación histórica, sin poder negar la injusticia y el sufrimiento producto de las acciones e instituciones humanas; y esto, porque al no distinguir entre el dolor ontológico propio de las condiciones naturales (un virus que enferma a la cuerpo, un terremoto inesperado, o la muerte) y el que es efecto de dichas acciones e instituciones, deshistorifica y ontologiza dichas acciones, instituciones y sus consecuencias: es un mecanismo ideológico aterrador. El aparente crítico se ha tornado reaccionario. Dussel, 2009b, p. 344

Por tanto, el Estado sería algo así como una institución encargada de administrar el sufrimiento de los individuos a través de la ejemplificación de las injusticias. Es por eso, que el derecho penal pondría ciertos “elementos visuales” de experiencias “dolorosas” para apartar la doble negación de la voluntad (la del sufrimiento causado por la afirmación de una voluntad más poderosa), con lo que la fundamentación del derecho brotaría también del padecimiento una injusticia (Schopenhauer, 2001b, p. 98).

Schopenhauer es consciente que una sociedad nunca sería plena para llegar a la extirpación total del sufrimiento, si esto fuera así incluso después de años de camino social (de continuas ejemplificaciones del doble sufrimiento que se experimenta), el *aburrimiento* sería otro factor que impediría tan paradisiaco deseo y que haría comenzar nuevas posibilidades de violencia

y dolor. En cambio, lo que un Estado en realidad es “el recurso del que se vale el egoísmo racional para librarse de sus propias funestas consecuencias que se vuelven contra él mismo; y da a cada uno el medio de trabajar por el bien público, puesto que así encuentra también el suyo particular” (Schopenhauer, 2001a IV § 62, p 351).

Si con otros términos resumiéramos hasta aquí lo expuesto en tanto sociabilidad del sujeto, podríamos decir que Schopenhauer apoyaría el contractualismo (para ahorrar dolor) y el liberalismo clásico (el Estado como protector de derechos naturales que en este caso son productos de las injusticias) en donde la razón sería la facultad encargada de regular los desmanes de la voluntad gracias a su capacidad discursiva aunque insistamos que esto no borraría la experiencia primigenia del egoísmo, sólo se atenuaría. En consecuencia, la soberanía supondría el intento por “saciar constantemente del querer del que más puede” para que en su representatividad ejerciera la gobernabilidad en beneficio de todos; sin embargo, para llegar al aparente ejercicio benéfico del gobernante, mucho tendría que sufrir una sociedad, un pueblo para saciar una voluntad infinitamente egoísta, cosa que a su vez es utópica y funesta. Dussel resume así la posición schopenhaueriana que además de novedosa en la centralidad de la voluntad retiene los ánimos modernos de un supuesto progresismo, pero al fin de cuentas resignada y pesimista sin poder salir, según él, críticamente del contexto de su época:

De todas maneras la situación masiva en la situación de los vulgares seres humanos en el *maya* es trágica, sufriente y sin salida. Su filosofía de la historia es absolutamente pesimista, negativa- pero negatividad ontológica recesiva, involucionista, quietista, conformista...-. Apariencia crítica en la crítica de la apariencia que no toca la realidad del origen del dolor producto del mal ético. Nos interesa retener la posición de Schopenhauer ante optimismos del “progreso” propios de la Modernidad dominadora (la del centro y las clases opresoras), pero conviene distinguir este pesimismo del que, al mismo tiempo, justifica la dominación de las víctimas históricas, al situar el mal, el dolor y la miseria de su corporalidad sufriente en un nivel ontológico, pre-ético, necesario. (Dussel, 2009b, p. 344).

Pero yendo más allá de la posición dusselniana, el aparato reflexivo de Schopenhauer permite asomarnos de manera más completa a reconocer que un principio egoísta (como experiencia del mal) trata de resolverse a sí mismo (eso sí de manea imperfecta) para dar lugar a la posibilidad de la vida del otro o de la reducción de su sufrimiento y no solamente, como

intenta concluir Dussel en la fatalidad del mismo mal originario (o el mal que termina en mal, en dominación). El pesimismo schopenhaueriano no es ciego a la bondad humana, sino que no le da un crédito originario por la forma en que está hecho el pensamiento y la individualidad humana, más bien intenta caminos de superación que permiten la sociabilidad humana.

CAPÍTULO II

La Voluntad de Poder Según Nietzsche

Introducción

La intensión de Dussel al aproximarse a Nietzsche radica en profundizar cómo el poder es inherente a la voluntad y cómo pone mediaciones (entes valiosos) para la vida; sin embargo, en un esfuerzo por ir en un “más acá de la voluntad de poder” (Dussel, 2009a, p 46) toma radical separación de la exclusividad nietzscheana en una raza dominante que no logra ver el poder de las víctimas como verdadera expresión creadora en la historia.

Como presupuesto importante de la exposición nietzscheana no se puede desconocer la génesis de su pensamiento en la idea schopenhaueriana sobre existencia centralizada en la voluntad. Pero aunque acoge su idea de “voluntad de vivir”, la resignifica en torno al poder y rechaza la negación de la misma (a través del arte, la conmiseración y la resignación, como propone el filósofo de Danzig) por considerarla un atentado contra la libertad de los instintos vitales, por el contrario, propiciar la negación de la voluntad es expresión y síntoma de la decadencia:

Schopenhauer como continuador aventajado (estado anterior a la Revolución): compasión, sensualismo, arte, debilidad de la voluntad, catolicismo de los anhelos espirituales: esto es el buen siglo XVIII, en el fondo. El error fundamental de la voluntad en Schopenhauer es típico (como si el apetito, el instinto, el deseo, fueran lo esencial en la voluntad): disminución del valor de la voluntad hasta el conocimiento. De la misma forma, el odio contra el querer; intento de querer ver en el ya-no-querer, en el ser del “sujeto sin finalidad ni intencionalidad” (en el “sujeto puro, libre de voluntad”), algo superior, incluso lo supremo en sí, la entidad. Gran síntoma del cansancio o de la debilidad de la voluntad: pues esto es realmente lo que el apetito trata, como amo y señor, indicándole el camino y la medida... (Nietzsche, 2008 § 84, p 86)

Por otra parte, al aproximarnos a este enigmático pensador nos encontramos con la dificultad impuesta por él mismo al romper los cánones literarios y filosóficos que hacen ardua la tarea por descubrir un pensamiento unitario y no contradictorio. Sin embargo, en el ejercicio por

ver en Nietzsche lo que nos importa en torno a una posible ontología de la voluntad, nos tropezamos con su misma preocupación de depurar *deconstructivamente* los elementos que *ocultan el ser* y su *dinámica* desde la decadencia del espíritu griego (Sócrates) hasta la modernidad (esta postura enriquece a la crítica dusselniana) para luego constructivamente tratar de descubrir el modo propio como se expresa la voluntad de poder que últimas es la forma como opera la *potentia*.

1. El Ser del Ente como Voluntad de Poder y Eterno Retorno.

Según Heidegger¹⁷-uno de los expositores más completos y tradicionales sobre Nietzsche-el creador del Zarathustra pudo ser considerado como un “filósofo de la vida” (Cfr. Heidegger, 2013, p 19) que ha detentado la existencia como “voluntad de poder”¹⁸, con lo que afirma que ésta no puede ser entendida como un añadido (una facultad diferenciada) en el hombre, sino como su significación más profunda; por tal motivo, sus consideraciones acerca de la existencia le llevan a problematizar absolutamente *todo* con tal de que a “golpe de martillo” se descubra si la clase sonora que ofrece da la “tonalidad exacta” (Nietzsche 2005. p 11) que hace tambalear las hojas secas (ídolos) que esconden al ser.

Habiendo leído a Schopenhauer, como se insinuó anteriormente, no queda duda que éste le influyó con su idea sobre la “voluntad de vivir”, pero bien sabe Nietzsche apreciar y criticar sin importar la autoridad oferente. Sin embargo, con particular profundidad plantea como un sello en todo el ditirambo de su trabajo su idea central: *La voluntad de vivir es voluntad de*

¹⁷ Nótese la intensión de guiarnos por la interpretación de Heidegger acerca de la voluntad de poder por la misma preocupación de Dussel (2009a) de postular en el primer apartado del párrafo 14 un “más acá” (p, 46) expuesta por este intérprete y por la respectiva crítica a la ontología heideggeriana. Sin embargo, completamos la exposición al tema por los comentarios de Deleuze (1971) en torno a los postulados nietzscheanos.

¹⁸ En *Principios de la filosofía de la Voluntad* (Deleuze, 1971), se expone: “La voluntad de poder no significa que la voluntad quiera el poder. La voluntad de poder no implica ningún antropomorfismo, ni en su origen, ni en su significación, ni en su esencia. La voluntad de poder debe interpretarse de un modo completamente distinto: el poder es lo que quiere en la voluntad. El poder es el elemento genético y diferencial en la voluntad. Por ello la voluntad de poder es esencialmente creadora. Por eso mismo el poder no se mide nunca por la representación, nunca es representado o valorado, él es “lo que” interpreta, él es “lo que” valora, él es “lo que” quiere.

poder. Si bien de manera explícita aparece expuesta en la controversial obra recopilada por su hermana Elizabeth después de la locura, agonía y muerte de éste, no es exclusiva (y hasta peligrosa) de la publicación *post mortem*, sino que se encuentra disuelta en el conjunto de su reflexión. Esto hace caer en la cuenta, como expone el estudio de Heidegger, que para poder acercarnos a su posible significado hay partir de la preocupación misma del Nietzsche: la búsqueda del *ser* del *ente*. No es una tarea fácil, ya que gran parte de las obras del filósofo presenta una amplia crítica a la filosofía occidental que ha perdido dicha originalidad en los avatares de la metafísica¹⁹ y ha hecho del *ser*, de la vida y del mundo la “historia de un error” (Nietzsche, 2005, p. 34) o mejor, un síntoma de la decadencia, que ha alejado al *ser* de los instintos básicos del hombre eclipsándolo en los ideales²⁰ de la razón=virtud=felicidad (Nietzsche, 2005, p. 26) y que a su vez han sido reproducidos por la religión (en el especial el cristianismo), la moral y la filosofía. En consecuencia, lo que Nietzsche inaugura es el desencadenamiento de una verdadera ontología (quizá presocrática) que busca el *ser* del *ente* y su sentido (cómo el *ente* es lo que es).

La exigencia que se impone en esta búsqueda tiene que ver con la comprensión histórica del *ser* y para ello manifiesta lenta y procesualmente la doctrina sobre del *Eterno Retorno* quizá con la idea de no precipitarse, sino más bien madurar su propio trabajo, pues de lo que se trata en el fondo es de “pensar el *ente* en su totalidad”²¹ como “el peso más grave”²² (Heidegger, 2013, p 226). Esto implica acceder a lo que el *ser* mismo debe tener como

¹⁹ Heidegger parece que entendía que el problema de la metafísica es la reducción de la realidad en principios económicos que administran el sentido. Es el ejercicio (simplificador) de acomodar la realidad diversa y distinta en principios básicos que muestren un orden y hasta un sistema. Ejemplo de ello, como lo manifiesta también la escuela de Frankfurt, es el pensamiento binario que ha imperado hasta la modernidad.

²⁰ Dussel (2009b) afirma que: “La metafísica (en su sentido negativo como para Heidegger) occidental, con sus ideas centrales (el alma: el “yo”, la libertad y Dios), han nacido por una búsqueda de la seguridad y por un miedo a la muerte: los meros instintos de la sobrevivencia. Los que controlan el sistema se aseguran en la tranquilidad, ante el temor del dolor (por medio del castigo) y de la muerte, por medio de un orden violento, en nombre de la justicia, el derecho, la civilización”(p.346)

²¹ Esta mención no es propia de Nietzsche, explica Heidegger, sino una referencia más amplia en el uso lingüístico para abarcar al *ente*. Otras menciones en la misma línea parecen ser “existencia”, “mundo”, “vida” y “*Dasein*”. (Heidegger, 2013 p 226-22)

²² En parágrafo 341 de *La Gaya Ciencia* (2013), Nietzsche advierte la forma histórica que sin comienzo ni finalidad en el que tiempo vuelve eternamente sobre sí mismo y que invita o bien a la rabia contra tal destino o bien al empoderamiento de cada suceso de manera que se quiera indefinido número de veces.

principio: “no contradicción”. Pero si el devenir está inherente en él, dicho principio como lo expuso Parménides, Aristóteles, entre otros, necesita ser retomado de manera radicalmente distinta: si todo fluye como lo describía Heráclito, no existen cosas, ni substancias aprehensibles pues en el movimiento la permanencia no es una cualidad que se pueda tener en las cosas, sino que el ser brota como una abstracción de la mente que prescinde de las cualidades transitorias. La metafísica anterior se ha empeñado en que la razón domina la realidad que la puede conceptualizar, que la representa y que no puede tener contradicciones. Para Nietzsche, el principio de no contradicción no tiene fundamentación real, no proviene de allí porque la realidad en sí es caótica, sino que el principio es un modo del pensamiento.

Dicho principio se manifiesta no como criterio de verdad, sino más bien de imperativo. Se trata de un “qué debe aprehenderse del ente en su esencia” (Heidegger, 2013, p. 484) y no de un re-presentar del ente como si se tratase de una comparación con algo real ya que implicaría saber lo que es el ser; más bien se trata que el ser propone una posición de medida, un “tener-por-verdadero” desde y para la vida.

Ahora bien, este “poner” implica, reconocer que lo que vale como ente, encuentra su orden en el “principio de no contradicción”. Un ente vale, en tanto que dicho principio está inherentemente en él como modo del pensamiento. Esta práctica del orden como capacidad de poner pertenece a la forma misma de la vida: “Por lo tanto, la vida tiene, en sí, en su vitalidad, el rasgo esencial de ordenar. El aseguramiento de la existencia consistente de la vida humana se lleva a cabo, por consiguiente, en una decisión sobre lo que deba valer en general como ente, sobre lo que quiera decir el ser”. (Heidegger, 2013 p. 485). Sin embargo, aquí “ordenar” no tiene meramente carácter de exigencia, sino que previamente es *instituir* una exigencia, un imperativo.

Desde otro ángulo, la tarea filosófica que emprende Nietzsche está en la línea de pensar - aunque esto ha sido un debate entre los estudiosos de sus obras²³ - al *ser* como *tiempo* que se presenta *históricamente* como *devenir*²⁴ en el *eterno retorno* (Nietzsche 2005a. p 29) y a la vez como Voluntad de Poder. Esto quiere decir posiblemente, que el *ser* no sigue, como se ha pensado, una formación lineal del tiempo que lleva a una teleología, sino recorre cíclicamente *lo mismo* porque la afirmación del *ser* no se supera por otra cosa distinta de sí; es decir, no sale de sí, no se crea una seguridad (he aquí su principio de no contradicción o de razón suficiente); por el contrario, si crea lo hace desde la contingencia finita de su existencia queriendo que cada instante de la misma se repita eternamente. Se trata de una *amor fati* a la vida asumida sin ninguna finalidad deseándola por ella misma en un sin más.

Para descubrir esto, el creador de Zaratustra, en su trabajo ontológico advierte que el *ser* tiene que ser defendido del antiguo problema de la centralidad de la razón que entroniza erróneamente la causalidad (confundir la causa por el efecto o lo último con lo primero) desembocado en la imposición de la idea de Dios (como explicación suprema y fundamental), la dualidad del mundo (como mundo aparente y mundo real), la enemistad con los sentidos y la tergiversación de los valores supremos (Nietzsche, 2005. p 28-34). La gran consecuencia

²³ Heidegger presenta esta situación siguiendo las interpretaciones de Baeumler y Karl Jaspers como una problemática en la que aparentemente Nietzsche se contradeciría al plantear el ser como Voluntad de Poder y Eterno Retorno. (Heidegger, 2013, p. 31-34.)

²⁴ Deleuze (1971) en la sección sobre el “Primer aspecto sobre el Eterno Retorno: como doctrina cosmológica y física”, explica: “Supone la crítica del estado terminal o el estado de equilibrio. Si el universo tuviera una posición de equilibrio, dice Nietzsche, si el devenir tuviera un fin o un estado final, ya lo habría alcanzado [...] La infinitud del tiempo pasado significa solamente esto: que el devenir no ha podido comenzar como devenir, que no es algo devenido. Y al no ser algo devenido, tampoco es un devenir de algo [...] Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y como futuro. Su relación con los otros instantes se funda en relación sintética del instante consigo mismo como presente, pasado y futuro. El Eterno Retorno es pues la respuesta al problema del *pasaje*. No es el ser que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa”. Y esto a su vez tiene una afectación claramente sobre la ética: “en tanto que lo querido de la voluntad tiene que desearse de tal manera que quiera repetirse un sin número de veces y lo hace a manera de *selección-jerarquía*. Sin embargo, la voluntad de poder posee dos cualidades importantes que se relacionan en la negación (voluntad de nada-nihilismo) y la afirmación de su dinámica. Se trata de la misma transmutación o inversión dionisiaca: “el eterno retorno es el ser del devenir. Pero el devenir es doble: devenir-activo y devenir-reactivo de las fuerzas activas. Y el devenir activo es el único es el único que tiene un ser [...] El eterno retorno nos enseña que el devenir reactivo no tiene ser [...] Es el ser universal que se aplica a un solo devenir [...] el todo se aplica a un solo momento”. (Deleuze 1971, sección El problema del Eterno Retorno)

de todo esto ha quedado manifestada en una mala interpretación de la *voluntad*²⁵ y el *ser*²⁶ que lleva a despreciar la vida misma interponiendo aparentes realidades:

Que la voluntad es la causa en general; cree en el “yo”, que el yo es un ser, una sustancia y proyecta sobre todo la creencia en el yo como sustancia. Así es como se crea el concepto de cosa. El ser es añadido mediante el pensamiento y se le introduce subrepticamente en todas las cosas como causa; el concepto de “ser” sigue deductivamente del concepto de “yo”.… Básicamente está ese enorme y fatídico error de que la voluntad es algo que produce efectos, de que la voluntad es una facultad. (Nietzsche 2005a. p 32-33)

¿Qué podría además sacar al hombre imbuido en este círculo vicioso en el que ha perdurado tanto tiempo? Una actitud valorada por Nietzsche en Schopenhauer: “el pesimismo como una preforma del nihilismo” (Nietzsche, 2008 § 9, p 37). Pero la actitud pesimista-nihilista más que fruto de la sintomatología de una época en decadencia (Nietzsche, 2008 § 38, p 55) - aunque necesaria también-, es precisamente una actitud-método de transformación, desnaturalización de los valores. Dussel lo retoma de la siguiente manera:

²⁵ En la sección “contra sus predecesores”, Deleuze (1971) se pregunta con Nietzsche: “¿En qué consiste este primer error de la filosofía de la voluntad? Cuando hacemos del poder un objeto de representación, necesariamente lo hacemos depender del factor según el cual una cosa es representada o no, es reconocida o no (parte III. Contra sus predecesores). Todo está preparado para un juego eminentemente dialéctico: habiendo introducido al esclavo en el señor, nos damos cuenta que la verdad del señor está en el esclavo [...]. La manía de representar, de ser representado, de hacerse representar; de tener representantes y representados: esta es la manía común a todos los esclavos, la única relación que conciben entre ellos, la relación que se imponen, su triunfo. La noción de representación envenena a la filosofía.”

²⁶ Una de las grandes intuiciones de Heidegger en este tratamiento ontológico que hacemos de la política, es que Occidente ha olvidado al Ser y no ha captado la “diferencia ontológica”; por tanto, ha confundido el ente con el ser. El ser, que se resiste como tal a ser definido (pues sería cosificado: sucede cuando le predico el verbo “ser”) se resiste a las lógicas de la razón y esta es su dificultad esencial. Pero de lo que sí podemos estar seguros es que el ser que se nos escapa hace que una cosa exista. Occidente no se hace cargo de la diferencia ontológica, olvida el ser y lo confunde con una cosa. El ser tiene la fuerza de estar por fuera del lenguaje, se escapa en realidad a la limitación lingüística. Tendría que acudir al silencio, pero si intentáramos otra cosa, la paradoja sería nuestra más coherente aproximación. Claro está, que esto trae una consecuencia: la angustia. Se trata de un estado, como dice Kierkegaard, que se enfrenta a la nada, pues la angustia, a diferencia del miedo, no es a algo concreto, más bien es: “la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad” (Kierkegaard, 2011, p 50). En últimas, esta angustia, siguiendo a Heidegger, nace del preguntar el *Dasein* acerca de la nada. El ser humano como un ente que puede preguntar por los entes y por sí mismo, al pensar en la nada entra en esa contradicción de las lógicas de su pensamiento que busca lo definido, es por eso que, en la vida diaria, como nos dice en su libro ¿Qué es la metafísica?, el *Dasein* se pierde por completa en lo ente y la angustia queda oculta, pero ocasionalmente, cuando vuelve hacia atrás se da cuenta de esta misteriosa situación.

Nietzsche pasa entonces a ocupar un lugar central en la tradición de los “grandes críticos”. Es la actitud del “nihilismo” ante la ratio y la crueldad; es un momento de la crítica, de la negatividad con respecto a lo dado: la “Voluntad de Nada (Wille zum Nichts)” se ha transformado en el Señor (Herrn) de la Voluntad de Vida”. Para olvidar el “pasado” que oprime, es necesario producir la “disolución de sujeto”, por la experiencia-decisión del “Eterno Retorno de lo Mismo”, a fin de vivir el placer creador dionisiaco del presente negando los valores vigentes. (Dussel, 2009b, 347-348)

La actitud nihilista²⁷ consistiría desde luego en un proceso de des-valorización hasta descubrir el origen mismo de los “valores supremos”. Nietzsche piensa en la inversión de valores que establecen nuevos órdenes y se hace de manera fundamental, es decir, como condición de todo lo demás. La voluntad de poder, por tanto, tiene esta fuerza ya que “ nombra el carácter fundamental de todo ente; todo ente que es, en la medida que es, es “voluntad de poder”” (Heidegger, 2013, p 29). Es decir, que dicha voluntad es ya un apreciar y poner valores de manera creativa y sería una tautología imponer un “deber ser” al ente que ya es. Más bien sería lo contrario, el “ser” determina radicalmente el “deber ser” de un ente. Dussel va a apreciar esa mirada de filósofo alemán al momento de concebir la vida, pero digamos por el momento que para Nietzsche la vida no tiene valor en sí; no puede ser impuesto un valor desde afuera, sino que la vida es a la vez la voluntad de poder²⁸ que pone los condicionamientos valorativos para su realización.

²⁷ La actitud nihilista es también un movimiento histórico que más que llevar a la futilidad se manifiesta como una actitud creadora. Sin embargo, posicionar determinados valores para que sean conocidos implica la fatigosa tarea de un proceso educativo en la historia de los pueblos que muchas veces no alcanza su cometido.

²⁸ Deleuze (1971) hace una aclaración en la sección 6 de la tercera parte con motivo de lo que significa la dominación en la voluntad de poder: “La voluntad de poder se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su producción. En su naturaleza no hay nada de antropomórfico. Para ser más precisos: la voluntad de poder se suma a la fuerza el principio interno de la determinación de su cualidad en una relación ($x+dx$), y como principio interno de la determinación cuantitativa de esta misma relación (dx/dy). La voluntad de poder debe ser llamada a la vez elemento genealógico de la fuerza y de las fuerzas. Así pues, cuando una fuerza se apodera de otras, las domina, o las rige, es siempre por la voluntad de poder. Y aún más, la voluntad de poder es quien hace que una fuerza obedezca en una relación; obedece por voluntad de poder [...]”

2. Condición Política de la Voluntad de Poder

Nietzsche es un animador de nuevas formas de hacer filosofía e incluso literatura. Sus obras nos han mostrado, por ejemplo, que hizo de la filología un servicio para la filosofía y otras prácticas del pensamiento. Pero considerar a Nietzsche como un pensador político sería más que atrevido. Las discusiones al respecto no se dejan esperar en el sin número de autores a favor y en contra. Sin embargo, sería más acertado considerarlo como un provocador *intempestivus* porque no se está de acuerdo con el tiempo presente mostrándose “independiente” de las autoridades intelectuales de su época. Esta “imprudencia”-quizá la aprendió de Schopenhauer que se distinguía por su radicalismo voluntarista frente a los famosos pensadores postkantianos Fichte, Schelling y Hegel- va a ser relevante para las consideraciones políticas a las cuales nos queremos aproximar.

Tenemos que advertir dos dificultades al intentar considerar a Nietzsche como “filósofo político”, la primera tiene que ver con una evidente dificultad de categorizarlo en este rótulo por la carencia de un *corpus* político explícito en su obra que hace complejo el rastrear estas ideas en torno al tema. Otra dificultad, más bien exagerada, se ha presentado en el intento de algunos intérpretes por vincularlo como el legitimador teórico de los proyectos del fascismo y del nazismo, pero esta posición pierde cada día su peso en la complejidad y en la riqueza de la exposición que va más allá de una actitud partidista (no por ello la idea de reivindicar una raza superior que ha sido eclipsada por la figura de los débiles es inocente), sin embargo, se ha demostrado el alto grado utilitario y arbitrario con el que han tergiversado la obra del alemán.

Este umbral del problema podría llevarnos a renunciar a la aproximación de Nietzsche como posible pensador político, pero también sería a la vez erróneo querer sacarlo fuera de su historia y de los problemas políticos de su época. Sus continuas menciones a la cultura alemana nos harían pensar que no podría ser indiferente a su contexto político y más bien quiera ver esta situación desde otro ángulo para tratarlo de distintas maneras. Lo cierto es que como pensador ha ejercido un importante influjo ambiguo y polivalente en los

lineamientos del pensamiento político del s. XX que no podemos ignorar ya que como provocador nos invita a la deconstrucción (utilicemos la noción de Derridá aquí), a la genealogía y a la creación de otras formas paradigmáticas de existencia.

Comencemos por decir que llama la atención, como acabé de mencionar, las continuas críticas que hace sobre su Alemania a quien describe, por un lado, padeciendo de los síntomas de la decadencia, pero por otro, sobre quien replantea un nuevo futuro que se forja extrañamente por medio de él (*Ecce Homo* es un ejemplo de su proyecto universalista presentado bajo el “yo” autobiográfico) como sobre quien recae la crítica más grande de una época y su proyección más alta. Es por eso que Nietzsche, el intempestivo (demos otras palabras: un extraño en su época), va a ser un contradictor de las líneas liberales, la democracia, el socialismo, la cultura alemana, etc. (Nietzsche, 2008, § 747, p 498) teniendo siempre para cada uno de ellos una palabra o algo que martillar; además, se comporta como el gran crítico de las fuentes de la modernidad política de su época: su aporte ofrece quizá, alternativas vitales en torno a la voluntad de poder que lleva al “ocaso de los ídolos” en el que se ha sumergido el mundo moderno. Su exposición de la voluntad de poder como creador de entes valiosos para la vida tiene un papel pedagógico, es decir, educativo como lo presenta críticamente en sus *Consideraciones intempestivas* y a lo largo de su obra. Allí, podríamos intentar resumir que hasta el momento la educación de su época se ha vuelto en reproductora de los intereses del Estado sometiendo a los suyos a condición de “rebaño”.

Ahondemos en este punto: El papel educativo que juega el Estado, por ejemplo, está expuesto desde Platón con su *República* hasta Hegel con su *Filosofía del Derecho*, como un proyecto civilizatorio de los hombres a través del concurso de la razón (por eso para Platón, el sabio-filósofo es el que en últimas debería gobernar) pero cae en la instrumentación y centralidad de la misma eclipsando consiguientemente las condiciones vitales bajo un “deber ser”. Los pensadores políticos vinculados a este recuadro han reproducido bajo varias formas una visión idealista que ha traído como consecuencia la sumisión y el servicio al ídolo-Estado como forma legítima de existencia ciudadana. La *paideia* política del Estado es quizá el punto de batalla que Nietzsche no puede rechazar ya que la voluntad de poder implica a su vez una

tarea educativa: se trata de una comunicabilidad pedagógica la que pondrá en otro horizonte la condición humana.

Para llegar a ello, un primer trabajo estaría sujeto a la descripción-visibilización del Estado en un sin número imágenes a las que recurre Nietzsche para criticarlo: “Los que ponen por encima el gran número y llaman a eso un Estado, son destructores; suspenden por encima de ellos una espada de cien apetitos” (Nietzsche, 2011a, p. 57). Otro ejemplo, es considerar al Estado como el gran “mentiroso” que miente en todas las lenguas, que atrae sobre sí a los “superfluos”, a la “voluntad de muerte”, “a los predicadores de la muerte”, etc. Pero más interesante aún es su mención del Estado como la “bestia más importante” en la sección de “Los grandes acontecimientos”, ya que muchos pensadores han utilizado la forma zoológica para mostrar los dinamismos políticos:

El Estado es un perro hipócrita como tú; como a ti, le gusta hablar humeando y aullando, para hacer creer, como tú, que habla saliendo de las entrañas de las cosas. Porque el Estado se empeña en ser la bestia más importante de toda la tierra. Y se le cree. (Nietzsche, 2011a, p. 136)

Pongamos un ejemplo a lo anterior a través de uno de los filósofos influenciados por Nietzsche, Derridá, quien nos regala preciosas reflexiones sobre la bestia y la soberanía política a través de distintas figuras zoológicas literarias. Él logra recordarnos que ya Aristóteles había introducido la idea de ese devenir bestia con su *zoo politicus*. También nos recuerda la posición de Hobbes (con su Leviatán) que propone su *homo hominis lupus* tomado de Plauto, etc., para explicar el hecho mismo de la conflictividad social que configura lo político. Este recurso de la analogía zoológica que acompaña muchas de las descripciones políticas hace que el hombre desaparezca o aparezca como animal y determine su comportamiento comunitario, por tanto, piensa Derridá, que no hay nada que no sea teo-zoológico o teo-anthropo-zoológico que no condicione el concepto de soberanía y Estado como lo logra ver también Nietzsche. La “bestialidad” (o devenir bestia)²⁹ sería ocasión de

²⁹ Hagamos una lectura acompañados de la mano de Deleuze y Guattari en su libro “Mil Mesetas” que en la sección “Devenir-intenso, Devenir-animal, Devenir-imperceptible”, acentúa el carácter molecular del devenir

una especie de camuflaje teórico desde donde se desprende presencias y ausencias ley y la soberanía (Derridá, 2010, p 36) en el horizonte político. Esta herramienta utilizada nos lleva a preguntar ¿Qué es lo propio del hombre bajo esas condiciones zoológicas? ¿Qué es lo que Nietzsche nos invita a ver en el panorama político? ¿No será que ya no hay hombre?

Ejemplifiquemos lo anterior pero esta vez no vinculando al “animal”, sino otras formas que cumplen casi la misma función a través de una escena de la película clásica de Charles Chaplin titulada “Tiempos Modernos” (1936) que nos recuerda como un hombre (obrero) que trabaja al ritmo de una máquina es luego sumergido simpáticamente en ella; es *desaparecido* de su lugar de trabajo y vinculado como rodamiento (como un engranaje más de la máquina) y tan sólo vuelve a *aparecer* echando la maquinaria hacia atrás que lo había en un principio arrastrado. Lo curioso es lo que sigue: el hombre no vuelve a ser el mismo, reproduce *corporalmente*³⁰ los movimientos del aparato y desborda en la locura. La afectación es tal, que éste carismático personaje se vuelve incapaz de conseguir nuevamente un trabajo sin que presente continuamente una torpeza en las dinámicas sociales. Hasta aquí el ejemplo del hombre hecho “cosa” y volvamos a Nietzsche para decir que el Estado quizá, pretende subsume lo humano, lo invisibiliza de alguna manera, y habla por él; pretende ser la voz de toda la comunidad política –que ha dejado de ser hombre- y el supone el sentir de quienes lo componen: ésta es la gran crítica del hijo de la “embriaguez” cuando dice “que habla sobre todos los órdenes de las cosas” (se toma la atribución de suponer los órdenes).

En resumen, la descripción del Estado como “la gran bestia” es una figura para mostrar como lo humano se desdibuja de manera notable en la representación. Se necesita por tanto, una

que posee una correspondencia con la “zona de entorno o copresencia de una partícula”, es decir, como una especie de invasión o contagio hacia algunos campos y viceversa, que sucede a manera de “*haecceidad*”: “En cierto sentido, hay que empezar por el final: todos los devenires son ya moleculares. Pues devenir no es imitar a algo o a alguien, no es identificarse con él, tampoco es proporcionar relaciones formales. Ninguna de esas formas de analogía conviene al devenir, ni la imitación de un sujeto, ni la proporcionalidad de una forma. Devenir es, a partir de la forma que se tienen, del sujeto que se es, de los órganos que se posee o de las funciones que desempeña, extraer partículas, entre las que se instauran relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y de lentitud, las más próximas a lo que se está deviniendo, y gracias a las cuales se deviene. En ese sentido, el devenir es el proceso del deseo” (Deleuze y Guattari, 2012, p. 275)

³⁰ Foucault describe muy bien cómo el cuerpo humano reproduce el poder estatal u otro análogo.

imagen que vaya más allá, que devenga en lo esencial y procesualmente en hombre; para ello -como lo describe Zaratustra- son necesarias *las tres transformaciones del espíritu* (Nietzsche 2011a, p 35-37) en donde el primero, el *Camello* expresa esa sumisión ante la autoridad, es decir a los valores morales, al “tú debes”, a la idea de Dios, a la “alta cultura” y por tanto, es acrítica y resignada. La siguiente transformación aún zoológica todavía, se da a través de la figura del *León*, un ser que se comporta crítico frente a los valores tradicionales, manifiesta el malestar ante los mismo, pero que aún no es capaz de posicionar los propios; finalmente, el espíritu deviene en *Niño* que impone valores desde la vida, su inocencia es una libertad radical, no posee culpa alguna porque no reconoce sobre él ninguna carga, ningún “debes”, sino que crea desde un punto cero no contaminado por las exterioridades condicionan la existencia. Y es precisamente aquí donde aparece lo propiamente humano, el *Superhombre*, un ser jerárquico por esencia y diferenciado del rebaño que sabe que “Dios ha muerto”, que ya no hay un código que lo rija, más que la vida asumida por él mismo como voluntad de poder en un eterno retorno de lo mismo.

Para Nietzsche esta la voluntad de poder –si extrapolamos los recursos dusselnianos- hace una crítica a la “Totalidad” considerada como la “gran bestia” en donde el superhombre es quien se ha impulsado para contradecir el orden establecido o el orden vigente desde la idea de sobre-ponerse de sí y para sí mismo, pero con la diferencia de que la exterioridad no es compuesta por un ser marginado (victimizado en el pobre), sino en otra clase de sujeto necesario y diferenciado:

Allá en donde acaba el Estado, empieza el hombre que no es superfluo; allí empieza el canto de los que son necesarios, la melodía única e indestructible. Allí, en donde acaba el Estado [...] Mirad, hermanos míos, mirad; ¿No veis el arco iris y el puente del Superhombre? Así habla Zaratustra (Nietzsche, 2011a, p 59)

Como se dijo arriba, el “más allá” no alcance a ser la “exterioridad metafísica” que propone Dussel, por el contrario, piensa el filósofo argentino-mexicano, que la voluntad de poder de Nietzsche cayó (según la lectura que hace de “Más allá del Bien y del Mal” y de la “Voluntad de Poder” a partir del parágrafo 86) en una fetichización metafísica de la noción voluntad de

poder cuando los dominadores y fuertes que se imponen históricamente coinciden con el racismo (ideológico, heleno-germánico) de la burocracia prusiana que se extendida para ese entonces por toda Europa:

Las víctimas de Nietzsche (los señores dominadores, los héroes *à la Calyle* o los “anti-modernos”, lo dionisiaco que debió pasar al mundo subterráneo de los cultos orgiástico-popular, perseguidos por los helenistas y habiendo perdido el prestigio de la representación teatral de la tragedia o los perseguidos por la ortodoxia cristiana) se liberan como Zaratustra, “seres-humanos-que-se-trascienden (*Urbarmenschen*)” sólo si se transforman en sujetos del ejercicios de la “voluntad de poder” positiva, agresiva, creativa. Sus opresores (los Débiles, socráticos helenistas, semita-cristianos y europeos modernos) son las víctimas resentidas de ayer (ya que todo “valor vigente” es objetivación del Resentimiento pasado) (Dussel, 2009b, p 349-350)

Claramente, Nietzsche critica la simpatía social por los “débiles victoriosos” en su biologismo que lleva a pensar que lo que la historia y la evolución nos muestra no es la presencia de una raza fuerte dominadora como lo propone el darwinismo ya que no son los “fuertes” los que sobreviven, sino los que se diezman recíprocamente (Nietzsche, 2008, 859 p.572), haciendo su existencia costosa y poco duradera. Las razas en cambio, “débiles” son mayoritarias e históricamente más permanentes, pero comportan un ocultamiento de los “fuertes”.

Por tanto, si ha de aparecer una “clase de hombre dominante” para Nietzsche, sólo se logra con el posicionamiento de la clase aristócrata capaz de llevar el panorama universal hacia los “centros de gravedad” desde donde es plausible la creación de nuevos órdenes. Esto es de suma importancia ya que detrás de la asunción de un poder está la asunción de determinados valores en el que su propia exigencia sería escuchar lo vital y justificarse así misma de manera paradigmática. Digámoslo nuevamente de otra manera: el ejercicio creador no reza sobre el “tu debes” (propio de la religión, la filosofía, la moral kantiana), sino sobre el “yo quiero”, que brota de la condición vital y “pone” o tiene poder para poner lo que necesita para existir³¹ de esta manera.

³¹ Podemos así decir que Nietzsche propone metodológicamente tres momentos críticos como opina Dussel (2009b, p. 348): el primero corresponde al pesimismo-nihilismo (negativo) frente al orden vigente del sistema;

Una aclaración se hace necesaria a este nivel de la exposición nietzscheana, pues si bien el “superhombre” recae en una clase aristócrata, ésta no busca el poder como algo exterior a ella, por eso difícilmente se trate de cualquier clase aristócrata producto de la asunción de las fuerzas económicas ya que en el filósofo alemán se puede observar una gran crítica cercana a la idea de fetichización del poder que expone Dussel:

La corrupción de nuestra clases dominantes ha estropeado el tipo del dominador. El “Estado” como administrador de la justicia es una cobardía, porque falta el gran hombre que pueda servir de referencia. Últimamente, la inseguridad es tan grande, que los hombres, ante cualquier fuerza de voluntad que manda, caen al polvo. (Nietzsche, 2008, p.746)

El “tipo de dominador”, siguiendo la exigencia de la voluntad de poder, es un *nuevo sujeto político* que tiene por un lado la capacidad de poner nuevos ordenes o valores y de convertirse en una especie de “*educador histórico*” como lo fue en su momento el mismo Moisés o Platón, ejemplos recurrentes de Nietzsche. Dicho sujeto político que construye “la gran política” (Nietzsche, 2011, p. 93) sabe que el Estado por siglos ha tenido la fuerza de ser reproductor de la “decadencia”, que ha tergiversado lo que es la vida haciéndola objeto al cual hay que imponerle valores desde un “deber ser” (error metafísico), bajo la premisa de “una gran cultura” y de modelos de existencia:

Todos los problemas relativos a política, a la organización social, a la educación, han sido totalmente falseados de raíz por el hecho de que se han considerado como grandes hombres a los más nocivos y se han aprendido a despreciar las cosas “pequeñas”, o sea los asuntos fundamentales de la vida. (Nietzsche, 2011b, p 40)

Así pues, para dar lugar al superhombre, se debe renunciar a la falsa apariencia apolínea en donde el Estado se procura su propia ensoñación de mundo mejor, de mundo perfecto, de mundo feliz y justo, pero que ha olvidado lo dionisiaco como interpreta Dussel:

el segundo, tiene lugar en la “transmutación de valores” (positivo), y el tercero en el dinamismo dionisiaco de la “Voluntad de Poder” que parte de la condición vital.

Dejar en libertad lo dionisiaco es permitir la creación, vivir, diferenciarse. Negar lo dionisiaco es lo apolíneo, como disolución de la apariencia en la “unidad de la razón”: Sócrates. Lo apolíneo es el mundo disciplinario de los valores ascético-represores de la cultura helenista, posteriormente semito-cristiana y germánico-moderna (la “verdad”). El Nietzsche posterior transformará lo dionisiaco en una categoría del “ser-humano-que-se-trasciende (*Uebersich*)”: Zarathustra (Nietzsche) que se opone como el Anticristo, no ya el Sócrates de la filosofía sino al “Cristo” masoquista. (Dussel, 2009b, p. 345)

La tarea de la “gran política” implica, como mencionamos, la escucha de los profundos dinamismos vitales del hombre que se vuelven a la vez en imperativos, que no en vano Dussel describe como los contenidos materiales de la posibilidad ética y política. Pero dicha obediencia (al imperativo de vivir) supone la existencia; la vida antes de su querer, por eso no es tan exacto decir voluntad de vivir (radical separación con Schopenhauer y base para el planteamiento dusselniano) como trata de ver también Nietzsche, sino de poder, porque es la vida retomada así misma con tal propiedad que condiciona el querer poder:

Seguramente no ha encontrado la verdad el que habla de la voluntad de existir; no hay tal voluntad. Porque lo que no es no puede querer, pero ¿cómo lo que existe podría aún desear la existencia! Sólo donde hay vida hay voluntad; pero no voluntad de vida, sino, como yo enseño, voluntad de dominio” (Nietzsche, 2001a, p 119).

Es esa voluntad de dominio la que impone nuevas condiciones de los valores que posibilitan el mantenerse existencia. Pero pasa que al no ser escuchada no se hace obediente a sí misma y arriesga lo vivo, lo atrasa, lo pone fuera del tiempo real y no descubre las verdaderas dinámicas del querer:

“La voluntad no puede querer hacia atrás: no puede aniquilar el tiempo es su más solitaria aflicción... todo “fue” es fragmento y enigma y espantoso azar, hasta que la voluntad creadora añade: “pero así lo quería yo”; Hasta que la voluntad creadora añade: “Pero así lo quiero yo. Así lo querré” ” (Nietzsche, 2011a, p129-131)

Es el presente, como único tiempo real, el que proporciona los elementos para crear los valores, porque es la vida del “ahora” la que imprime su exigencia ya que piensa Nietzsche,

que “no podemos justificar el presente por el futuro, ni el pasado por el presente” (Nietzsche, 2008, p.701). Las referencias temporales así estimadas contradicen el ser como voluntad de poder bajo el patrocinio de un “deber ser” causal o teleológico propio del tratamiento apolíneo. Por el contrario, la teoría del devenir o eterno retorno, compleja eso sí (Nietzsche dice que es el “pensamiento más profundo”), proporciona una comprensión temporal del ser que va en contra –como se mencionó– de la posición lineal de la historia e incluso de la permanencia inalterable de algo (o entidades permanentes propio del desarrollo filosófico occidental), aunque tampoco se reduce a cualquier concepción cíclica³². La vida vivida intensamente en cada momento, asumida dionisiacamente, es la que es digna de ser vivida repetidamente por un hombre superior o superhombre porque encuentra cada instante como único y eterno; así pues, todo el sentido de la existencia y depende de la decisión de la voluntad humana que quiere la vida con su poder infinitud de veces.

La voluntad de poder impone los valores a partir de sí, a medida de su exigencia, es decir, a la medida de lo que eternamente es vivido por sí mismo y no por otro. La embriaguez dionisiaca espontánea de la vida formula a la totalidad de los entes condiciones condicionadas que comportan un determinado valor desde dicha voluntad. Por ende, ya puede asomarse el sentido mismo del poder constituido en este tratamiento nietzscheano de lo político, pues bajo ni bajo ningún modo, la *potestas* puede volverse contraria a la fuente generadora de los valores, no puede imponer un “deber ser” al *ser* que es voluntad de poder, de ser así, la voluntad misma trasvalora los valores, los destruye como el niño sin ninguna culpa y vuelve y coloca otros afirmando “así lo quiero yo, así lo querré”, de ahí que todo ente valga en tanto que es y expresa la voluntad de poder.

³² El enano del Zarathustra dice “todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo” (Nietzsche2011a, p.156-161)

CAPÍTULO III

La Voluntad de Vida Según Enrique Dussel

Introducción

Enrique Dussel encuentra que la modernidad ha establecido un modo propio de entender el poder político como dominación producto de una antropología negativa y solipsista, que ha centralizado el mundo de la vida en la razón, llevando a la teoría política general a grandes falacias reductivas y a la fetichización del poder político.

Para dar cuenta de este proceso, Dussel hace uso de la crítica histórica para ver que la modernidad no comienza como ha presentado el discurso hegemónico europeo con el siglo XVII (segunda modernidad), sino con el descubrimiento de América en 1492 (primera modernidad) en donde particularmente España sitiada por el mundo árabe se encontraba económica y culturalmente en la periferia europea. Por tanto, tras la aparición del continente de las Indias, nuevas dinámicas no sólo teóricas sino prácticas comenzaron a forjarse: al encontrarse con comunidades con menor defensa militar, el hierro y el caballo europeo, comenzó a dominar militar, política, económica, cultural y religiosamente estas tierras. Es por eso, dice el filósofo latinoamericano, que la condición del *ego cogito* (presupuesto teórico de la modernidad) fue el *ego conquiro* (acontecimiento real). Europa, en cabeza de España y posteriormente Portugal, presentó su Ser-Señor-Dominador como la visión política por excelencia de manera asimétrica invisibilizando al que sufre su poder y “colonizando el mundo de la vida”³³:

³³ El poder fetichizado crea su propio discurso justificador como por ejemplo el creado bajo el mito de la modernidad, que propone la palabra “encuentro”; sin embargo, esta concepción tan solo es encubridora de una realidad que fue más cruda de lo que nos podemos imaginar: “Colonización (*Kolonisierung*)” del mundo de la vida (*Lebenswelt*) no es aquí una metáfora. Tiene la palabra el sentido fuerte, histórico, real; es la cuarta figura que va adquiriendo el 1492. “Colonia” romana (junto a la “columna” de la ley) eran las tierras y culturas dominadas por el Imperio -que hablaban latín (al menos sus élites) y que pagaban tributo-. Era una figura económico-política. América Latina fue la primera colonia de la Europa moderna -sin metáforas, ya que históricamente fue la primer “periferia” antes que el África y el Asia-. La “colonización” de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano poco después, fue el primer proceso “europeo” de “modernización”, de civilización, de “subsumir” (o alienar), al Otro como “lo Mismo”; pero ahora no ya como objeto de una praxis

La "Conquista" es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como "lo Mismo". El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como "encomendado", como "asalariado" (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales). La subjetividad del "Conquistador", por su parte, se fue constituyendo, desplegando lentamente en la praxis. (Dussel, 1994, p. 41-42)

Así pues, la modernidad tuvo que echar mano de aquellos instrumentos teóricos que justificaran estos procesos de expansión y dominación pero con la dificultad de no poder incluir la voz de quienes experimentaban en carne propia estos sucesos. Tan sólo nos pocos, y de manera crítica como Bartolomé de las Casas o en la práctica, aportaron una postura distinta haciendo tambalear o cuestionar la hegemonía vigente de la época aunque no de manera suficiente. Es por eso, que la teoría política casi en general en y posterior, como hemos dicho, a estos acontecimientos propició la determinación de lo político a una de sus partes posicionándolas como únicas y esenciales, es decir, cayendo en una falacia reductivista: La política como acción estratégica (Maquiavelo), como teleología instrumental: medio-fin (EEUU), competencia amigo-enemigo (Schmitt); hegemonía (Gramsci); consenso discursivo (Habermas), negociación de acuerdos para superar conflictos; súper estructura de lo económico (cierto marxismo estándar que elimina lo político)³⁴; independencia de lo económico (economicismo anti-político de la posición

guerrera, de violencia pura —(como en el caso de Cortés contra los ejércitos aztecas, o de Pizarro contra los incas-, sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, del dominio de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etc., dominación del Otro. Es el comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del "modo" como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana. (Dussel, 1994, p 49-50)

³⁴ Dussel afirma que, "para el marxismo estándar, lo económico debe ser completamente planificado desde los órganos políticos. Se intenta una plena racionalización anticipada de la economía sin mercado (otro postulado ideal pleno de la modernidad). El Estado planificador termina eliminando la política (ya que desaparece la esfera de legitimidad democrática, la intervención autónoma de los y libre de los ciudadanos, la discusión razonable de las opciones para llegar acuerdos que obliguen subjetivamente a la adhesión al consenso compartido). La pretensión de plena planificación reduce la política a la administración (razón instrumental), y destruye la institución del mercado, que, aunque nunca produce equilibrio (y por ello es necesario una cierta una cierta intervención estratégica, inteligente y mínima de planificación democrática), es sin embargo necesaria" (Dussel, 2013c p 76)

liberal); referencia al Estado (Foucault); afirmación-negación de principios normativos (Apel, Rorty, Laclau), etc.

Lo que está de fondo es el olvido de la complejidad del *campo*³⁵ político en el que intervienen³⁶ sujetos (actores) singulares (pero a la vez intersubjetivos) -con “voluntad y con un cierto poder” (Dussel, 2006, p 16)- en sistemas e instituciones; pero sobre todo, la política moderna se ha negado a pensar suficientemente desde un horizonte ontológico necesario la vida humana expresada como el determinante fundamental y como la “última instancia de todas las instancias o campos” (Dussel, 2009a, p 33). Por ende, el interés de Dussel radica en este tema en propiciar un despliegue arquitectónico de lo político que se abra a una complejidad necesaria, mínima pero suficiente (Dussel, 2009a, p 37) para construir categorías, niveles, esferas, campos, sistemas, entre otros, que mapeen críticamente la política desde los contextos donde se ha formado y se proyecte como *servicio* a la humanidad.

No obstante, la necesidad de una postura crítica frente al tema ha surgido también gracias a la experiencia política latinoamericana de las luchas de los pueblos por su liberación (unas veces con éxito y otras no, pero lo que si es cierto es que la verdad de una cosa no depende de ello) en donde el poder se reclama sobre la comunidad-pueblo y no sólo sobre un individuo. Esto ha exigido resignificar y cargar de un nuevo sentido semántico los conceptos de los que se ha valido el poder fetichizado³⁷ en torno a la teoría política y desplegarlos

³⁵ Dussel advierte que “usaremos el concepto de *campo* en un sentido aproximado al de Pierre Bourdieu. Esta categoría nos permitirá situar los diversos niveles o ámbitos posibles de las acciones e instituciones políticas, en la que el sujeto opera como actor de una función, como participante de múltiples horizontes prácticos, dentro de los cuales se encuentran estructurados además diversos sistemas y subsistemas- en un sentido semejante al de Luhmann. Estos campos se recortan dentro de la totalidad del “mundo de la vida cotidiana”. Nos interesan especialmente los campos prácticos” (Dussel, 2006 p 15)

³⁶ “Hemos dicho que la política se despliega en un campo propio como todas las demás actividades humanas. Los más variados campos no son independientes, sino que se cruzan, se determinan mutuamente- la palabra inglesa *overlapping* deja entender bien el concepto-; hay un cruce de los campos con los campos; de campos con sistemas; de sistemas con sistemas, etc. La complejidad queda siempre abierta a la aparición de nuevos campos o sistemas, a la desaparición de alguno, a la mutua determinación (nunca absoluta) que cambia en el tiempo y el espacio” (Dussel 2009a, p 40)

³⁷ Término usado innumerables veces por Dussel (bajo la perspectiva crítica del joven Marx): “la extraña palabra “fetichismo” viene del portugués. En esta lengua *feitoço* significa “hecho” (la “h” se transforma frecuentemente en “f” por ejemplo en “fechoría”: o “hermosa” en “formosa” la isla del Pacífico). “los hechos

críticamente para la construcción de un nuevo orden (una nueva hegemonía) como lo ha intentado la filosofía de la liberación desde sus distintos matices reflexivos.

Hagamos la acotación que aunque la historia ha dado pinceladas de situaciones políticas paradigmáticas que se asomaban ya desde los griegos (la más fuerte fuente teórica de la política moderna), en especial con Platón que intentaba una descripción *positiva del poder* al presentarlo como el ejercicio de la virtud de los gobernantes, donde el filósofo era su mejor representante, esta concepción no supera la unilateralidad del poder dejando a la comunidad aparte en el campo político; o si se mantenía la permanencia de un gobierno con la democracia aristotélica, las referencias al pueblo-comunidad se quedan cortos frente a la importancia singularidad ciudadana y mucho más si ésta es disidente. Dussel, por su parte, propone que la *negatividad* no entraría a ser parte del concepto propio del poder político, sino que su *defectividad* estaría sujeta a la desconexión con el fundamento. Lo que quiere decir, en lo que expondremos más adelante, que el problema de la defección del poder estaría en un segundo momento suponiendo un estado de pretensión de bondad inicial del sujeto distinta a la imperante antropología negativa como se vio en los teóricos modernos y en Schopenhauer en quien reflexionamos.

Esto traería como consecuencia pensar -dice Dussel- que si no nos arriesgamos a una interpretación positiva del poder, el *noble oficio de la política* (Dussel 2013c p 135) pierde su pretensión de honestidad y justicia, pues: “¿Quién desearía comprometerse a una responsabilidad política si es intrínsecamente perversa, corrupta, un verdadero pacto fáustico con el diablo- como llega a expresarlo Weber?” (Dussel, 2009a, p 24). La política contemporánea requiere con urgencia una posición distinta en donde el *servicio*, la *efectividad* institucional, la *representatividad* soberana de un pueblo estén ligadas a una ética que nazca del compromiso de la vida y promotora de la misma.

por la mano de los hombres”, son ídolos. Fetichismo e idolatría es semejante. Es un hacer “dioses” como producto de la imaginación dominadora del ser humano; dioses hechos que luego se les adora como divino, lo absoluto, lo que origina el resto”. (Dussel 2006, p 40; Dussel 2013c p, 51)

Para lograr su cometido categorial, Dussel hace el ejercicio de descubrir aquellos elementos que son generadores primarios frente aquellos que son disyunciones de los mismos o segundos como, por ejemplo, el término *potentia* como generador de la *potestas* o contenidos materiales que condicionan los formales. Otro elemento que ayuda a nuestro filósofo a su planeación arquitectónica es la categoría ontológica de “totalidad” que expresa un “orden vigente” cargado de sentido (donde todo cobra significado), pero que desde su exterioridad (“más allá de sí” ó la exterioridad misma del sistema), puede encontrarse un elemento interlocutor-creador importantísimo que daría lugar a pensar en la validez de la praxis de liberación como *Hiperpotencia*, como un poder que brota de la exterioridad no suficientemente comprendido o pensado por los teóricos modernos.

1. La Voluntad de Vida como Potencia Creadora de la Potestas

Si el poder es asumido como dominación especialmente desde la modernidad, esto nos lleva a reflexionar sobre la forma del *ser* que propició su postulación; al mismo tiempo, pensar el que el poder puede ser una cosa distinta, obliga a rastrear otras formas del ser que ayudarían a argumentar el poder positivamente. En este ejercicio, la postulación del “ser como algo meramente sabido” (según la exposición de Parménides³⁸) quedó reductivamente en los parámetros del lenguaje³⁹ y de la razón como tanto criticó Nietzsche en occidentalismo metafísico; el filósofo alemán descubrió que esta visión del “ser” eclipsó el mundo de la vida, del sentir, de la voluntad y el devenir que trajo como consecuencia implosión de la misma razón, la postulación de una lógica binaria en distintos niveles de la vida y la aceptación meramente lineal de la historia:

Los filósofos creen que honran algo cuando lo sacan de la historia, cuando lo conciben desde la óptica de lo eterno, cuando lo convierten en momia. Todo lo que han estado utilizando desde hace miles de años no son más que momias conceptuales; nada real ha salido con vida de sus manos. Cuando esos idólatras honran algo, lo matan y lo

³⁸ Parménides dice: “porque pensar y el ser son la misma cosa”. (Parménides y Heráclito, 1977, p 50); también Descartes llegará a una conclusión parecida: “Pienso luego existo”. (Descartes, 2013, p. 116)

³⁹ La unidad del ser queda garantizada a pesar de las formas accidentales que se pueden percibir, por eso “El ser se dice de muchas maneras”

disecan [...] Para ellos, la muerte, el cambio, la vejez, al igual que la fecundación y el desarrollo constituyen objeciones, e incluso refutaciones. Lo que es, no deviene; lo que deviene no es [...] pero como no pueden apoderarse de lo que es, tratan de explicar por qué se les resiste [...] los sentidos (Nietzsche, 2007, p. 29).

Por el contrario, como lo intentó exponer Heráclito⁴⁰, la idea de cambio, movimiento, impulso, esfuerzo, querer, nos hace pensar que el ser se nos resiste conceptualmente (como algo meramente *sabido*) y más bien obliga a otras formas de aprehensión en medio en el caótico fluir de la realidad con lo cual se puede afirmar que el *ser* es algo más bien *querido* (sentido) en sí mismo por la voluntad de poder. Por tanto, cuando observamos las distintas expresiones de la vida, descubrimos que el “*ser*” es una abstracción de lo “viviente” que, a diferencia de las cosas inanimadas, “el que vive”, en especial el ser humano, puede expresar (por el lenguaje) dicho querer y afirma de sí que quiere es la vida, el vivir en cuanto tal, como nos lo enseñó Schopenhauer.

Spinoza, por su parte, nos hablaba de ese “movimiento” que se traduce en un “esfuerzo por la existencia”, que como se mencionó más arriba, en el hombre se manifiesta en un esfuerzo por vivir (*conatus vitae conservandi*). En consecuencia, este hecho no podría depender intrínsecamente de una facultad tan limitada como la razón, aunque pueda interponer motivaciones para ello. La vida, por el contrario, no pide consentimiento alguno (a la razón), sino que se manifiesta como un querer vivir sin fin. La voluntad, vimos, es la que contiene esta condición esencial: la voluntad en todas sus dinámicas quiere vivir.

Dussel (2009a) recoge especialmente del filósofo de Danzig el sentido de esta “la voluntad de vivir” y considera que dicha afirmación le falta una clarificación: “el que quiere es un viviente que tiene una inmediata-experiencia de sí y sólo cuando hay vida puede encontrarse “su querer” o mejor, su “voluntad de vivir”, por eso es más exacto decir “voluntad de vida” (p 48).

⁴⁰ Recordemos que Heráclito proponía el principio metafórico del fuego para expresar la idea de cambio en un mudo de contrarios (inherente en cada cosa). Su más famosa frase expuesta en el Cratilo de Platón con la que demuestra el flujo universal de los seres (devenir), reza; “no se puede entrar dos veces en el mismo río”.

El reconocimiento del cuerpo, primeramente, como la “más alta manifestación” de dicha voluntad de vivir (Schopenhauer) o como la noción más sorprendente⁴¹ y sensata (Nietzsche) es el lugar común de diálogo con Dussel. Es un cuerpo “viviente”, material, el que quiere el aumento y el desarrollo de la vida, pero él no es solamente ocasión de demandas (necesidades básicas para la existencia), sino que además en cada cosa, como profundizaremos, y en sí mismo tiende a una “profunda realización” (Dussel, 2009a, p. 49). Por tanto, el cuerpo no sólo sería una noción desde la cual se podría replantear y construir los contenidos materiales de la ética y de la política, sino una comprensión más elevada y completa del *ser*. Nietzsche (Nietzsche, 2008,) al respecto nos dice:

El cuerpo humano en el que repercute, siempre, vivo y vivaz, el pasado más remoto y más próximo de todo el devenir orgánico, por encima y por fuera del cual parece recorrer un prodigioso e inaudito río: el cuerpo es la noción más sorprendente que la antigua “alma” (§ 652 p.437)

Schopenhauer postula que la mayor objetivación de la voluntad se da en corporalidad, pero enriquecida por la exposición nietzscheana, esta esta realidad física (espacial y temporal) de la voluntad de un viviente que quiere vivir conlleva a mirar que el *poder* no es una consecuencia ni un agregado⁴², sino que es algo constitutivo, es decir, es la fuerza-potencia de la misma voluntad que: “abre el ámbito de todo lo querido desde un por-sí-mismo como el que maneja y controla lo que pone y en cuanto quiere ponerlo desde su soberanía, su ser-señor, su Poder-poner” (Dussel, 2009a, p 51). Posiblemente esta descripción, es un intento

⁴¹ Deleuze (1971) presenta a partir de Nietzsche en la sección sobre el Cuerpo, una noción que se extiende incluso hasta a la colectividad orgánica o social en donde interactúan distintas fuerzas: “¿Qué es un cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo y disputado por una pluralidad de fuerzas [...] lo que define a un cuerpo es esta relación de fuerzas dominantes y fuerzas dominadas [...] Se llamará jerarquía a esta diferencia de las fuerzas cualificadas, conforme a su cantidad: fuerzas activas y reactivas.”

⁴² Esta inherencia del poder es noción central de Dussel que se postulará crítica como el actuar de un pueblo: “el poder es una facultad, una capacidad, que se tiene o no se tiene, pero con precisión nunca se toma. Los que pueden asaltarse, tomarse, dominarse son los instrumentos o las instituciones que consisten en las mediaciones de su ejercicio (como cuando se dice en la Revolución Francesa: “la toma de la Bastilla”, que era una cárcel, edificio de la institución jurídico-punitiva del Estado monárquico absolutista)”. (Dussel, 2006, p. 29)

desde la gramática de la voluntad (desde el filósofo de Danzig y Nietzsche) por responder someramente a la inquietud misma que Spinoza (2013) presentaba en el esolío I de la proposición II, de la tercera parte de su Ética: “qué es lo que puede un cuerpo”. Los elementos expuestos hasta aquí nos muestran que lo que puede, es precisamente eso: “*poner*” desde su condición vital.

Si hilamos, con otras formas, lo anterior, podemos ver que la “esencia del poder es la voluntad, pero la esencia de la voluntad es la vida” (Dussel, 2009a, p 47) y la vida se manifiesta en un cuerpo. El que quiera y pueda un cuerpo⁴³ viviente, es una condición indispensable del modo propio como opera su potencia:

La voluntad sin su poder no obraría, nada podría hacer. El poder sin las posibilidades, los entes-mediaciones queridos y puestos en la existencia como “condición” de su propia realización, no podrían ejercerse. Sería un poder vacío, sin poder contar con nada para operar. Los entes- valiosos son las condiciones de realización de la propia vida, de la voluntad y del poder (Dussel, 2009a, p. 51)

Nietzsche presentaba la *voluntad de poder* como la condición esencial de cada *ente*. Dicho poder de la voluntad se ejercía ordenando (creando) la realidad a la medida de su exigencia existencial (dionisiaca). Lo puesto de manera creativa se hace portador de valor desde la voluntad que tiene fuerza de jerarquizar mediaciones posibles como expresión de la misma vida.

Para Dussel (2009a), la voluntad “es la potencia que se potencia como poder” (p 46) de instaurar *entes* que comportan valor puestos desde sí y sólo tienen razón de ser si sirven a la

⁴³ Para Dussel, Hegel hace una importante distinción cuando muestra que el *ser* (al comienzo de su filosofía del derecho) es totalmente indeterminado; como voluntad, es completamente libre de toda determinación y sin contenido alguno de ente (Dasein). Análogamente, la potencia es el ser indeterminado que sin la *potestas* queda vacía, no tendría ninguna realización; Sin embargo, esto no quiere decir que la *potentia* no posea cierta autonomía que interpela a su propia determinación. Hemos visto que en una lectura más acertada de Aristóteles la potencia es potencia de no ser-hacer, de no fijarse, de ser *excepción* en el estilo schmittiano, pero más que eso, de ser *rebelión* en formato dusselniano.

voluntad de vida, de lo contrario, la misma potencia de la voluntad puede suprimirlos e instaurar otros, puede modificar lo que ha perdido valor vital.

Ejemplifiquemos lo anterior desde la misma dinámica de la voluntad: sin el querer la voluntad no puede, pero la voluntad en sí no puede “*no querer*” aún en las situaciones más delicadas donde la vida pierde aparentemente su sentido, pues se antecede “al *no querer* determinada condición de vida” el *querer mismo* que Schopenhauer describía como un “impulso ciego” e “irracional” latente eternamente que condiciona toda la existencia: es un su *querer-poder esencial* que sólo se puede separar de forma conceptual y explicativa. Por tanto, tendríamos que decirse con Dussel que la voluntad sin su poder no obraría y más profundamente, no existiría como tal. La voluntad tiene entonces el poder y el querer como constitución y como capacidad determinativa en lo que pone con fuerza transformadora y creadora: lo “puesto” puede ser “de-puesto” y “sobre-puesto” desde su exigencia vital.

Nietzsche nos mostraba que los valores son condiciones condicionadas, que en tanto “condiciones” se asegura su propia consistencia, pero “condicionadas” porque depende de la “voluntad de poder”. Se trata del momento de la fijación (potestas) del acto de poder creador de un sujeto que ordenando la realidad la valoriza desde sí; es el *ente práctico* (incluso como estructura o institución) el que es portador de dicho valor y por ende: “los entes valiosos valen como mediaciones de la vida” (Dussel, 2009a, p 53). Sin embargo, en su “totalidad” afirma Dussel desde la lectura de Marx, tienen más bien “dignidad” (v.gr. la vida misma, el trabajo, etc.) como fuentes creadoras de valores. Así pues, lo propio de la voluntad de poder es poder-poner-valor-orden, como mediación o condiciones necesarias para la vida y esto es su sentido profundo: “El mundo se abre entre esos extremos de la temporalidad viviente, y los entes pueblan el mundo como posibilidades para la vida” (Dussel, 2009a, p. 49)

La vida es la que quiere poner mediaciones, es decir, entes, pero no lo hace solo en el sentido del *saber*, sino de su *practicidad*, de su disponibilidad para desplegar y asegurar condiciones vitales; es por eso, que este poder-poner (en la praxis y cognitivamente) se muestra como *acto esencial positivo de la voluntad* que nada tiene que ver dominación-fetichización. Si en

algo ejerce su señorío, es en su capacidad –dijimos- de determinación para poner los medios valiosos (valores relacionados en una totalidad) en la temporalidad de la vida.

Nos enfrentamos ahora a una cuestión que no podemos pasar por alto al posicionar el poder como esencial a la vida: ¿Cuál vida es la que se quiere?, ¿qué tipo de vida-ser es subsumida en el *ente*?, ¿qué modo de vida debe argumentarse como la consideración más alta y digna de ser la fuente de nuestros argumentos? Dussel se detiene en este punto y se ve obligado a *escindir* el concepto de vida, más allá de la descripción *autorenferencial* de la voluntad de vivir que propicio la modernidad en la teoría política.

Según su explicación, la teoría solipsista de la “naturaleza salvaje y conflictiva” (como lo testimonian Hobbes, Smith, Spinoza y Schopenhauer, entre otros) se debe a las dinámicas del mercado en la ciudades europeas que gestionó un *argumento teórico* o *formalismo hipotético*, como lo llama Dussel (2001, p. 174), elevada de la experiencia del mercado como base de una construcción filosófica y política moderna. Sucedió que la competencia mercantil de las pequeñas ciudades era la única manera de cambiar las condiciones vitales y se generalizó este hecho como forma universal del comportamiento humano.

Por ejemplo, Spinoza - una de las fuentes del pensador argentino-mexicano en tanto a la descripción de conservación de la existencia- cayó en el formato de este tipo de interpretación moderna. Sutilmente describió el *conatus* como fuerza, poder, capacidad que se procura sobre todas las cosas o sobre el Otro, su propio beneficio. Y sólo lo otro o el Otro (como agente externo) puede causar su destrucción. Es una lucha sin tregua si no se media con el pacto. La exposición de Spinoza reproduce una antropología negativa y conflictiva entre individuos que quieren sobrevivir para mantenerse en la vida a cualquier costo:

El "estado de naturaleza " como solipsismo egoísta, negativo, salvaje, sobrevivencia contemplaba exclusivamente su egoísta permanencia por la búsqueda del propio interés sobre el bien común. Es interesante observar que Spinoza repite frecuentemente que en el estado de naturaleza se tiene una "pulsión de conservación en el ser"; es, exactamente, el momento de la producción y reproducción de la vida humana, pero interpretada reductivamente como sobrevivencia animal y desde una

lucha a muerte fuera de toda civilidad. En cambio, como hemos visto en la *Ética de la Liberación*, la reproducción de la vida humana es siempre cultural y racional, y según pulsiones reproductivas también humanas. La concepción reductivista de la vida, de la afectividad como egoísta e irracional, destruye el nivel material que quedará ausente de la filosofía política moderna -al menos en la hegemónica- (Dussel, 2001, p. 175)

Lo que Dussel en últimas hace en este punto es descubrir las reducciones del ámbito material de la política proporcionados por los presupuestos teóricos de la sociabilidad negativa que construyó la modernidad. Tendríamos que decir que uno de los grandes errores de esta época fue su incapacidad de reconocer *en la vida* la experiencia *comunitaria* como intersubjetividad fundamental⁴⁴ y propiciar, por el contrario, la *individualidad* como momento de “naturaleza salvaje” que sólo puede ser superado por un estado civil a través del pacto (Dussel, 2001, p. 177). Entonces la facultad de la razón bajo esta perspectiva se centraliza y sólo adquiere un carácter instrumental-estratégico afectando la voluntad individual por una voluntad general; como propone Spinoza una “razón superior” se concretiza en el poder del Estado es la única capaz de mediar en esta situación. La voluntad individual como posibilidad de disenso frente a la totalidad es vista como enemiga⁴⁵ (aquí ya se asoma la teoría de Smith que cuestionaremos con Derridá en el tratamiento de la afectividad política). En consecuencia, la vida en el ámbito político queda sujeta al marco instrumental por exigencia utilitarista del pacto: No hay una normatividad ética material que sustente la política, sino sólo sus razones en acuerdos. La individualidad pierde su libertad porque es sometida al *poder del Estado* que puede “dominar legítimamente”:

El *conatus esse conservandi* del "estado de naturaleza " terminó por imponerse extrañamente en el "estado civil": la pulsión de reproducción del sistema formal o político establecido juzga como la perversidad suprema la pulsión dionisiaca de transformación. Se trata de una política que de revolucionaria en Spinoza hoy se

⁴⁴ Para Dussel la voluntad comunitaria, es voluntad plural de todos (o “general” en el sentido de Rousseau) o de la mayoría hegemónica que llega al consenso a través de acuerdos discursivos para poner mediaciones (poder poner).

⁴⁵ Spinoza (2005) lo expone así "Entienda que es enemigo aquel que vive fuera del Estado y no reconoce su soberanía ni como súbdito ni como aliado. Porque el enemigo del Estado no lo hace el odio, sino el derecho". (p. 246)

transformará en conservadora, surgida de la burguesía mercantil triunfante holandesa que se tornará totalitaria (Dussel, 2001, p. 180)

Escindido el concepto “vida”⁴⁶, superando y criticando la referencialidad solipsista se trasluce el ámbito olvidado de lo comunitario⁴⁷ al que volveremos más adelante. Ahora nos interesa para ir respondiendo a las preguntas anteriores, describir que la voluntad de vida no sólo pone mediaciones para su aumento y conservación (como si fuera un acto mecánico), sino que además busca en “todo” una *profunda realización*: El acto mismo de conservarse, desarrollarse y aumentarse (expresado en la alimentación, el abrigo, la sexualidad-procreación, etc.), a diferencia de los animales, tiene una carácter *estético* en sentido amplio, pues, si se busca vivir, lo que se proyecta en cierto sentido es “un buen vivir” o “una buena vida”, que se abre a la temporalidad como ocasión de lectura (pasado) y posibilidad (futuro) desde el presente, es decir, que la vida es capaz de ser pensada desde un momento de mayores condiciones vitales (profundas realizaciones vitales) que alguna vez tuvieron ocasión y a su vez, puede vislumbrarse como esperanza, como posibilidad de una mayor realización vital, con la cual la existencia se abre campo para instaurar o para luchar por otra forma posible y digna de existencia.

Entonces digámoslo con Dussel (2011): “la vida sí, pero toda la vida” (p. 165). Un gran problema de la política actual es que se afirma la vida tan sólo en alguno de sus aspectos cayendo también en una falacia reductivista. Por el contrario, la vida afirmada tiene que serlo en su *totalidad* (temporal, contextual, comunitaria, etc.) y no sólo en *una* de sus posibilidades. Por ejemplo, hoy más que nunca debe afirmarse la vida en su entorno, en su experiencia *ecológica*, ya que en la reflexión filosófica y política la posibilidad de *muerte del mundo* no había sido pensada hasta ahora como tal. Los acontecimientos que muestran la fragilidad de

⁴⁶ En la Ética de la Liberación de Enrique Dussel (2009b), el concepto de vida tiene unas características especiales resumidas en la tesis 3 de dicho libro (p 618). Allí se hace la respectiva salvedad frente a posiciones vitalistas materialistas o racionalistas reductivas que han proporcionado algunas reflexiones filosóficas.

⁴⁷ Dussel argumenta que incluso en el mundo primitivo la comunidad mostraba su “organización”, su unión de voluntades por el querer vivir (sobre-vivir) dándose razones en acuerdos como “poder discursivo” (Habermas) Entonces, la *astucia de la vida* estaba y está en darse razones-práctico-políticas para las posibilidades de esas vidas.

los ecosistemas (el calentamiento global, la contaminación a distintos niveles, la desaparición de determinadas especies, la aparición de nuevas enfermedades, etc.) y la dependencia total de la vida humana a éstos, evidencian sencillamente que la vida sin su entorno no es posible, por tanto, se vuelve hoy en un imperativo al cual no se puede ser indiferente:

¡Debemos en todo actuar de tal manera que la vida en el planeta Tierra pueda ser una vida perpetua! Esto es además un postulado. Los bienes no renovables son sagrados, irremplazables, inmensamente escasos. Es necesario ahorrarlos en extremo para las generaciones futuras. Es quizá la exigencia normativa número uno de la nueva política. (Dussel, 2006, p. 104)

La vida humana es co-dependiente hoy más que nunca de la vida del planeta tierra, es decir del entorno que comparte comunitaria y corresponsablemente con los otros. Recordemos que uno de los grandes aportes de Schopenhauer es ver la voluntad general de vivir desplegada también en la naturaleza, es decir, que lo viviente y lo no viviente incluso, exige inherentemente su existencia. Más por el grado de elevación que esta voluntad tiene con la ayuda de la razón en el ser humano implica unas exigencias conscientes y operativas en el campo de la vida toda.

Por otra parte, tras el ejercicio de escindir el concepto de vida (y como vimos más allá de la vida meramente humana), tendríamos que escindir el concepto de *razón* más allá de la visión instrumental (contractual) en que ha sido imbuida, pues como lo testimonia la historia, ha caído más bien en la irracionalidad política que encerrada en sí misma se ha convertido en ocasión para la dominación⁴⁸. Por el contrario, si ampliamos el concepto desde una condición material intersubjetiva y no solipsista, ella cumple más bien un papel *práctico-material*, no

⁴⁸ Dussel (2009b) anuncia esto no sólo desde un proyecto político, sino también ético: “La ética de la liberación subsume así el momento crítico de los “grandes críticos” (Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Marcuse, y particularmente Marx, Freud y Lévinas) en cuanto ellos critican aspecto de lo que de “dominadora” tiene la modernidad, la razón moderna. Pero la ética de la liberación puede igualmente, contra el irracionalismo de algunos de estos críticos (por ejemplo Nietzsche y los postmodernos), defender la *universalidad de la razón* en cuanto tal, y en especial la razón ético crítica, a la que nada le está vedado. Pero puede defender la universalidad de la vida, de la corporalidad, etc., en una complejidad mayor”. (p. 311)

sólo instrumental, sino *discursiva* que ayudaría a postular los principios (materiales, formales y de factibilidad) con pretensión de bondad, verdad y validez universal.

Anotemos en la discusión la complejidad del problema, pues no es ya la vida-voluntad individual el único referente político, sino que el poder no deviene real si sólo depende de un sujeto; por el contrario, en la complejidad política como he enunciado, el poder viene dado por la unión de voluntades de una comunidad en la que cada uno es constituido intersubjetivamente (Dussel, 2009a, p. 56), con lo que el hecho comunitario es inherente a la vida y a lo que se suma la vida del entorno, la vida ecológica, la vida planetaria como condición general del existencia⁴⁹.

Lo dicho hasta aquí nos lleva a ver positivamente la realidad social más allá de la conflictividad superando la gran tendencia de teoría del poder moderno que acentúa “estado de naturaleza” como un peligro en sí mismo que hay que superar anulando voluntades y posicionándolas en un solo actor político: el soberano. Pues esta única voluntad “más poderosa” es comprendida “desde arriba” porque tiene que reprimir o contralar a los otros, a “los de abajo” (los obedientes) haciendo sentir su poderío (o mejor la concentración del poder) y en esto ha consistido su legitimidad como expone Weber. Este tipo de voluntad individual aparentemente legítima que sólo encontró ecos de su mismo poder en la figura de “Dios” (religión) o el linaje de los fuertes, etc., resultaba en parte “efectiva” (como organización para los intereses particulares), injusta, despótica e ilegítima sobre una comunidad.

Aclaremos que la reflexión política moderna, cuando pensó la “unión de las voluntades” no aclaró o no ha podido discernir el lugar de la individualidad (sólo la logró comprender en la voluntad del soberano); por el contrario, la postulación complementaria de la intersubjetividad que construye a la comunidad de vivientes no se trasluce para Dussel como

⁴⁹ Con razón Schopenhauer identifica una “voluntad general” en la vida que supera la individualidad (aunque se manifieste en ella como totalidad), con su ejemplo en el que la especie está más allá de la particularidad.

una suma de identidades, sino una individualidad que se organiza heterogénea, disciplinada y práctica con los Otros dándose razones para vivir (sobre-vivir-convivir); la representatividad no abandona en ningún momento a la comunidad, al pueblo, sino que la voluntad individual (intersubjetiva) que es a la vez comunitaria sufre la determinación en su unión de voluntades por el consenso discursivo y por su poner medios desde y para la vida. Dicho poder aunado de la voluntad general debe llegar a ser desplegado en las instituciones y a vez verificado como un “poder obediencial” (por su pretensión de verdad, bondad y eficacia) que viene desde “abajo”, no por inferioridad, sino por su tensión constante con el “fundamento fundante”, es decir, con la vida que tiene *potentia* para organizarse políticamente.

2. La Dinámica de la Potencia: Pueblo y Populismo.

¿Cómo obra la *potentia*? Agamben nos advertía la no suficiente comprensión de la idea aristotélica de *potentia*. Nos decía, además, que la potencia no sólo aparecía en el ente como un modo de *ser-hacer*, sino también de *no ser-hacer*. El mismo Aristóteles en su Metafísica (2011b) lo escribía explícitamente: “toda potencia es impotencia de lo mismo y con respecto a lo mismo” (IX 1046a, 32). Esto quiere decir, que la potencia tiene la capacidad de “mantenerse en suspenso” para no desaparecer (Agamben, 2013, p. 63) y presentarse (reaparecer) como una nueva condición que reformula al *acto*.

Desde otra perspectiva, la dinámica de dicha *potentia* se expresaba en la voluntad como impulso infinito del “querer vivir” que no desaparece como lo expuso la teoría voluntarista de Schopenhauer. La perennidad de la voluntad general en el mundo particularizada en cada individuo podría llegar a ser aquietada hasta una aparente “negación de la voluntad de vivir” a través de distintos medios como la actitud artística, la conmiseración y la resignación, pero esto no significa su aniquilación realmente, sino su eterna presencia, su “estar ahí” en todas las cosas.

Ahora bien, Enrique Dussel mostraba que las grandes reducciones de los teóricos de la voluntad (en este caso Schopenhauer y Nietzsche) es pensar la voluntad de una manera autorreferencial y solipsista olvidando que la voluntad hace su aparición inherentemente en una experiencia comunitaria de vivientes (la vida antecede a voluntad y es la voluntad misma que se expresa inherentemente intersubjetiva porque ningún individuo se da la vida así mismo). Pero esto nos lleva a pensar lo siguiente: ¿Cómo aparece históricamente una voluntad colectiva? o ¿es acaso la necesidad de organización o las condiciones sociales negadas las que hacen que dicha voluntad aparezca? La negatividad y la positividad como respuesta a esta pregunta fue expuesta en las teorías de los autores presentados anteriormente sobre la sociabilidad; no se engañe el lector, queremos ir un paso más allá (y de encontrar un lugar más, quizá entre varios) sobre el modo propio como obra la potencia en el campo político si la voluntad es ya comunitaria. Se trata de un acto de la experiencia intersubjetiva en donde la organización (ya dada en la comunidad que precede al individuo) y la condición social negada se vuelcan como *conciencia* sobre la *potentia* bajo la figura “molecular” del sujeto “pueblo” que sintiéndose identificado (*sensus*) contiene sobre sí la experiencia de integración y de deseo de bien común (vivencia y sobre-vivencia) como voluntad general consensuada desde la vida y para la vida. Es el pueblo como hecho histórico el que encarna la voluntad general bajo distintos matices culturales, sociales, religiosos, políticos, económicos, míticos que constituyen heterogéneamente su identidad y es lo que, en últimas, lo pone en “movimiento” en los horizontes de la vida.

El “pueblo” está presupuestado para Dussel filo y onto-genéticamente (Dussel, 2013, p 108) en la intersubjetividad humana. Pero como término es un concepto que presenta algunas dificultades, no porque sea equívoco, sino por expresar la complejidad política y es por eso que aparece abstracto y ambiguo. Así pues, con dicho término se quiere expresar por un lado la forma vinculante de una comunidad política (otros términos con los que se apoya son Estado, nación, país, etc.) y el modo como ella se retoma así mismo en la lucha hegemónica. Por tanto, el término “pueblo” es pertinente como forma explicativa de lo político en la voluntad de vida de una comunidad.

Dussel distingue claramente en el término dos miramientos de su raíz latina: por un lado, se usa la expresión *populus* (al englobe total de los ciudadanos en un nuevo orden futuro donde han sido acogidas todas las necesidades en una lucha solidaria) y *plebs* (esa parte de pueblo insatisfecho que hace determinado reclamo en nombre de todos-*populus*) (Dussel, 2013, p. 112-115); Estas dos distinciones muestran la riqueza que lo postulan en nuestro tema como actor político, pero es el pueblo como *plebs* el que recoge sobre sí, con conciencia explícita, las reivindicaciones (hegemón analógico) de manera táctica y estratégica. Gramsci llama a esta determinación “bloque” porque contiene y puede desintegrarse dados sus contradicciones y conflictos según la coyuntura histórica (Dussel, 2006, p 53). Más exactamente, el pueblo como *plebs* es “el bloque social de los oprimidos y excluidos” (Dussel, 2013, p. 114) que aúnan sus voluntades una vez más en medio de la comunidad política.

El análisis se hace más complejo si pensamos, ¿cómo aparece o reaparece esta potencia en un pueblo?, o de la mano de Laclau ¿la voluntad colectiva, es decir, popular, es ya una vía real para comprender lo relativo a una constitución ontológica como tal? (Laclau, 2005, p 91) En esto, los estudios de las últimas décadas acerca del fenómeno del populismo nos pueden orientar pero necesitamos aclarar algunos puntos. En primer lugar, tenemos que distinguir que el término “populismo” con el que se hace mención a la acción de un pueblo en las últimas décadas, tiene su aparición en las iniciativas rusas del s. XIX por la lucha democrática por alcanzar la justicia y la igualdad social; pero trasladado a América Latina en s. XX tiene su presencia desde contextos de izquierda donde el pueblo tenía mayor representación. Aun así, no es esto lo que nos importa, sino más bien la aparición de la potencia más exactamente bajo el discurso y la praxis populista que supera su mención explícita en el siglo XX y se traslada a la historia toda de la humanidad como actitud de la potencia en medio de los pueblos.

Profundicemos un poco más y digamos que a través del populismo se intentaba en ese tiempo un proyecto político hegemónico que nada tiene que ver con la categorización peyorativa del término que como bien se sabe provenía de quienes sentían la amenaza de estos movimientos

del pueblo. Por ejemplo, EEUU al ver que políticamente se enfrentaban con la “mayoría latinoamericana”, decidió cambiar las reglas del juego. Su estrategia se fue por el lado de la economía (la bancarización) y por el planteamiento de regímenes de tipo “desarrollista” que no eran más que una expansión del capital de centro (EEUU y Europa), con lo cual el populismo sería una especie de atraso económico y social. A lo que le siguió las famosas dictaduras latinoamericanas que endeudaron externamente a sus países tras el mantener la milicia. Los gobiernos democráticos heredaron esta pena en sus posteriores configuraciones y no les quedó más que la aceptación de la forma neoliberal de organización, con lo cual, el populismo adquirió un cambio semántico negativo como quien entorpece el progreso, pero esta connotación lingüística no durará mucho opina Dussel, por carecer de contenido epistémico. Aunque Laclau expone que la razón política es populista porque recoge lo que mayoritariamente expresa el consenso, Dussel insiste en que las disyunciones “popular” o “populismo” tienen más realidad en la categoría política de “pueblo”. Para comenzar, como se mencionó introductoriamente, dicho término no se refiere sólo a la totalidad de la comunidad política inserta en un orden vigente, sino a una parte de ésta que nace de un momento crítico de dicha comunidad que empieza a tomar conciencia de su ser “pueblo” cuando se vuelve disidente, cuando experimenta la “no vida” y que desde el aporte de Gramsci, se ha querido llamar “el bloque histórico de los oprimidos”.

Valga aquí una aclaración más en defensa del término “pueblo”, pues no se trata de la consideración que jugó en medio del marxismo estándar como “clase”, por el contrario, y con la riqueza que esta connotación tuvo en su momento, el término da lugar a la interconexión de los campos y no la descripción de uno sólo, pues la historia ha señalado que la “conciencia de pueblo” es algo más que los avatares económicos en que ha querido ser reductivamente definida.

En la distinción que nos importa, el pueblo-*populus* como “la comunidad política” que obedece al *orden vigente* puede estar incluso en cierto estado de “pasividad cómplice” con la clase dirigente (o forma de gobierno), pero históricamente en determinados momentos se vuelve disidente y contesta o hace temblar la legitimidad del poder vigente porque lo reclama

sobre sí. Se trata de la aparición del pueblo como *plebs* que toma conciencia de sí cuando se descubre que la hegemonía establecida no cumple con su deber de cubrir las necesidades materiales (la vida misma) de los hombres; entonces emprende un proceso (lento y luchado) de organizarse para replantear el orden vigente. Comienza a hacerlo, por ejemplo, lingüísticamente (sentido que le da Laclau a la necesidad negada que se expresa por medio del discurso) y en la praxis a través de la reivindicación que manifiestan distintos movimientos, que si bien, no son la suma del pueblo, si expresan en nombre de él su necesidad insatisfecha. Ellos recuerdan al orden vigente la sede del poder (“el pueblo unido jamás será vencido”), y se vuelven una *fractura* de dicho orden en donde la comunidad política deja ver al pueblo (*plebs* como opina Laclau) en su presencia molecular que ha intentado vincularse en un proyecto analógico-hegemónico a través del diálogo y traduciendo de los distintitos movimientos los elementos que se acercan entre sí y que son transversales en cada una de sus reivindicaciones particulares; sin embargo, esto no quiere decir que una reivindicación, domine a las otras en el sentido de “más demanda” y tampoco se apunta aquí a la imposibilidad de unir las diferencias, sino que más bien entrarían en correspondencia analógica, que en últimas es el permiso de la distinción en la semejanza⁵⁰ en donde la demanda de uno, es la posibilidad de los otros (de la reivindicación de un pueblo que quiere luchar contra esclavitud, las demandas posibles que pueden aparecer, se transparentan el lucha de la mujer negra, o del indígena u otros que análogamente sufren de algo semejante).

Con lo anterior podríamos decir que el populismo en el sentido positivo del nominal, es una forma como el “bloque histórico de los oprimidos” reclama de distintos modos (como movimiento popular) en medio de la comunidad política vigente (reflejada en la forma como procede su Estado, su nación, su país etc.) no sólo la atención a una serie de demandas, sino la sede del poder en el pueblo que se hace militancia.

Si hemos entendido bien la idea de Dussel acerca de la voluntad de vida que manifiesta su *poder poner* mediaciones para la misma, ésta no sólo es visible en la cristalización-fijación

⁵⁰ El método analético de la filosofía de la liberación comprende bien este ejercicio comprensivo tan importante aquí.

del poder en la institucionalización (*potestas*), sino que además, su fuerza se muestra en la reconstrucción o replanteamiento de esas mediciones (que fueron creadas para la vida) que en su contingencia histórica terminaron por no ser garantizadoras del motivo por la cual fueron hechas; si la *potestas* ha llegado a olvidar sus fundamentos como tal, la potencia debería “reaparece fuertemente” de algún modo como por ejemplo en los instrumentos formales -si los hay- de la democracia para mantener el poder en sí (potencia) o en el discurso y la praxis populista como un hecho, no de una época, sino como la dinámica propia e histórica de un pueblo que quiere ver la efectividad del poder institucionalizado. No obstante, ¿qué pasa cuando la formalidad que una sociedad-pueblo le ha dado a la aparición de la potencia sencillamente no es posible o inexistente?, ¿cómo sucede históricamente que un orden que se ha tornado injusto (fascismo, totalitarismo, etc.) pueda ser depuesto por otro de con pretensión de justicia y de verdad?, ¿cómo se abre paso la vida en contextos donde ha sido imposibilitada?

3. Liberación e Hiperpotencia: Momento Crítico de la Voluntad de Vida

La voluntad de vida juega un papel importante como motivador principal de toda liberación, pues se quiere vivir (poder vivir) y alejar todo aquello que atente contra dicha existencia. Pero la liberación no es simplemente una experiencia que se presenta para superar determinada situación, sino que es a la vez, una vuelta (salvación) al fundamento que implica un acto de conciencia (resolución) por la circunstancia vital. El filósofo Ortega y Gasset nos da unos elementos importantes frente al compromiso con la propia circunstancia vital (histórica) y que nos ayudará a ver cómo emerge la conciencia ético-política-crítica de una parte (*plebs*) de la comunidad política (*populus*).

Digamos inmediatamente, que la circunstancia⁵¹ no hace referencia solamente a un modo geográfico, físico u orgánico, sino que también es el “mundo exterior” en sí, que a su vez es

⁵¹ En El Tema de Nuestro Tiempo (1981), Ortega y Gasset, afirma: “Nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre “yo y sus circunstancias. El mundo es primeramente circunstancia del hombre y sólo “a través

reflejo del mundo interior; Ortega y Gasset lo expresa así: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Describamos un poco más las características generales de la circunstancia: ella se caracteriza por su estar en torno- *circum*- a un yo: “él es quien da su carácter unitario y circunstancial, o sea vital”. Por tanto, el “yo” es inseparable de la circunstancia y sólo tiene sentido recíprocamente. Un “yo” capaz de entrar en sí mismo, y no ser algo, sino alguien. Ese “yo” puede estar determinando por la circunstancia, pero no puede ser agotado por ella (encuéntrese en el momento histórico en que se encuentre) lo que quiere decir, que esta posibilidad es lo que permite a un sujeto la transformación y auto-transformación de su realidad.

Podríamos decir que la posesión de una circunstancia, no se hace a manera de substrato de ella, sino en relación con ella; se vive y se hace vida con la circunstancia hasta el punto incluso que ella puede reflejarse en el cuerpo (concreción de la vida) como nos lo describe Foucault en las afecciones corporales de los micropoderes, y será esta experiencia el lugar desde donde ética y políticamente se pueden hacer las exigencias de la praxis de liberación:

Es desde esta positividad del criterio de verdad y el principio ético material de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto ético que la negatividad de la muerte, la miseria, la opresión de la corporalidad por el trabajo alienado, la represión del inocente y de la libido, en particular de la mujer, la falta de poder político de los sujetos frente a las instituciones, la vigencia de los valores invertidos, la alienación del sujeto ético, etc., puede cobrar ahora sentido ético cabal (Dussel, 2009b, p. 311)

No obstante, superando la autoreferencialidad, el sujeto que toma conciencia de su circunstancia lo puede hacer de manera experiencia comunitaria, en la mirada alrededor de los suyos aun cuando él no sea directamente la víctima de una determinada injusticia. Pongamos por ejemplo el caso de Moisés que ve el maltrato que sufre el pueblo hebreo por parte de los egipcios (Ex 2, 11-21) y todo el dinamismo que se desplegó a partir de allí en tal magnitud que este hecho quedó en la memoria semita hasta nuestros días siendo no simplemente recordado, sino celebrado en la pascua judía.

de ésta comunica con el universo” [...] “Me encontré pues desde luego, con esta doble averiguación fundamental: que la vida personal es la realidad radical” (p. 50-51)

La víctima entonces es aquel que experimenta la *carga negativa* de una circunstancia, es el que toma conciencia de ella porque la *siente* en su cuerpo: siente el hambre, la sed, la desnudez, la negación de las condiciones básicas y de realización de la misma (no es feliz). La víctima que es el que “no pueden vivir” porque algo externamente a ella se lo impide (recordemos que el *conatus* spinoziano nos habla de que sólo algo externo a ella la priva de dicha existencia) experimentando con dolor una voluntad de poder fetichizada y reflejada en la *potestas* que elimina o debilita su voluntad de vida⁵² individual y comunitaria.

Sin embargo, muchas veces frente a todo pronóstico *la voluntad de vida del que “no puede vivir”* se levanta creativamente –Dussel (2013) la ha llamado el “*ethos de la valentía*” (p 117)- para poder transformar su circunstancia con un original poder dispuesto de-construir el orden vigente: La *conatio vitae conservandi* (impulso a conservar la vida) se transforma en un impulso vital extraordinario. Rompe los muros de la Totalidad y abre en los límites del sistema un ámbito por el que la Exterioridad irrumpe en la historia (p 118). A este hecho histórico es lo que Dussel va a llamar concretamente la “*hiperpotencia*”, que es un *poder-plus* que emerge históricamente desde las víctimas, es un poder creador que va más allá “para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones, es el “tiempo-ahora” mesiánico de Benjamín.” (p 122). Ya que la Totalidad los ha excluido, ésta se fractura en el “bloque social de los oprimidos” que luchan contra ella y la transforman a través del *consenso crítico* de los negados⁵³.

⁵² Dussel dice: “el pueblo antes de su lucha, es ignorado, no existe, es una *cosa* a disposición de los poderosos” (Dussel 2013, p. 118)

⁵³ Situar geopolíticamente la propia filosofía, implica descubrir, el mundo circundante desde donde se piensa. Dussel, reflexiona sobre el lugar desde donde se ha filosofado: desde la periferia o desde el centro. Esta cuestión coloca de relieve el ejercicio vital de la filosofía como interpretadora de una realidad circundante que a su vez la puede condicionar. Liberar la filosofía, significa, ser conscientes de las fuerzas de poder-saber que la atraviesan y de los marcos teóricos desde donde se piensa o se justifica una realidad. Dussel critica el texto de Taylor titulado *Las fuentes del yo. El hacerse de la identidad moderna.*, porque proporciona elementos netamente eurocéntricos de interpretación de la propia identidad, o sea, del “yo” que me interesa investigar como condicionado y no por las propias circunstancias. (Dussel, 2009a, p. 66-76)

Describamos lo que sucede desde Nietzsche pero más allá de él: el pueblo así es portador de un *caos* (no representa un orden, un cosmos, una concordancia con la totalidad o ya no la quiere) para una *nueva creación*; el pueblo ha de dejar aquella condición donde le han hecho ser “el hombre no es” o “el último hombre”, “el rebaño” el cual necesita sobrepasar:

“Les quiero hablar de lo más despreciable: pero lo más despreciable es el último hombre.” Y así habló Zaratustra al pueblo: ya es tiempo de que el hombre se fije su meta. Ya es tiempo de que el hombre se plante la semilla de su más alta esperanza. Su suelo es aun suficientemente rico. Pero ese suelo se volverá un día pobre y domesticado y ningún árbol podrá crecer en él [...] Yo os digo: hay que tener aún caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella que dance. Yo os digo: aún tenéis caos dentro de vosotros (Nietzsche, 2011a, p. 5)

Es el espíritu dionisiaco, de sensación de vitalidad, danzante, de embriaguez, de “des-orden” el que reclama su “más alta esperanza”, en un “aún” histórico de la circunstancia, en una posibilidad que se puede transformar, que puede ser “transvolorada” en la crítica al sistema. Quizá el hombre que se debe superar es el de la complicidad del pueblo con dicho sistema que lo ha hecho totalmente pasivo, que lo ha hecho “rebaño”. Sin embargo, en contraposición con el autor alemán, no pensamos aquí en “los fuertes” opacados por los “débiles” (elementos que justificaron teóricamente el imaginario de una raza aria que se reclama históricamente así misma), sino en mirar críticamente el papel de los de los oprimidos en el proceso de liberación, como irrupción a una Totalidad, y que hace una “des-construcción” política.

Si el pueblo “dentro-fuera” (*populus-plebs*) de la Totalidad deja de ser entonces “obediente”, si tiene *caos* en el sentido nietzscheano, se convierte necesariamente en *disidente* haciendo perder el consenso hegemónico y la legitimidad del poder establecido y reclamándolo ahora sobre sí como pueblo. La Totalidad óptica que había representado un orden político cargado sentido y en donde todo cobra significado lo pierde ahora para la experiencia de la víctima quien hace una relectura de su circunstancia vital.

Finalmente, para Dussel, el de que existan víctimas manifiesta que la Totalidad de alguna manera los ha excluido de los beneficios de un orden establecido (2013, p. 130). Si bien es

cierto que en la contingencia histórica la constitución de la potestas se presupone bondadosa, verdadera y legítima (Dussel, 2009b, p. 310), también es verdadero que en la finitud⁵⁴ de su miembros, la potestas no suficientemente en tensión con la potentia, puede entrar en un progresivo alejamiento del fundamento y tornarse un poder fetichizado. Sin embargo, las víctimas no sólo se pueden “hacer patología de Estado” (Dussel, 2006, p. 140), sino que además son históricamente capaces de potenciación política.

3.1.El Lazo Afectivo de la Voluntad de Vida: La Totalidad y la Exterioridad Afectiva.

Lo político tiene también un componente altamente afectivo ya que toda interacción humana pasa por los dinamismos de la voluntad, es decir, por los afectos. Por tanto, ampliando cada vez más el espectro de lo político reconocemos en éste una vertiente pulsional que no se puede ignorar como parte de los contenidos materiales de la política expuesta por Enrique Dussel, en un más acá de las razones meramente formales y discursivas en que se ha concentrado la teoría política moderna.

Esta determinación pulsional afectiva de la política se ha entendido bajo las figuras de la “amistad” o “enemistad”. Por ejemplo, en la Revolución Francesa (1789-799) se postuló –y este hecho nos interesa aún más ya que sus propuestas fueron la base de la democracia y la nacionalización sobre todo latinoamericana- la “fraternidad”-“amistad” (los otros dos postulados son Igualdad y Libertad) como un componente esencial de sus directrices políticas. Sin embargo, dada la fuerza del acontecimiento, esta idea recorre el panorama político mundial bajo otros nombres que expresan casi el mismo sentido de inclusión en la amistad: “organización”, “alianza”, ONU, etc.

⁵⁴ Tanto la ética como la política de la liberación optan por una explicación de la experiencia del mal desde la materialidad negada: “La pregunta plantada por Leibniz (*“Unde malum”*) vuelve a aparecer. El “mal” no es la “materia” o el “otro” principio co-originario como se piensa desde Plotino, y aún en cierta tradición gnóstica, que llega hasta Böhme o Schelling, y de alguna manera a Kant y a Hegel: el principio de la determinación (*principium individuationis*) pareciera ser en estas tradiciones algo así como el “mal originario”. Para la Ética de la liberación, en cambio, la posibilidad del mal se encuentra simplemente en la finitud humana; es decir, en la imposibilidad de un conocimiento y de una pulsión (amor) perfectos”. (Dussel, 2009b, p.372-373)

Dussel explica que esta intuición afectiva de la política estaba presente en el mundo griego al describir la *amistad* no solamente desde el ámbito *privado*, sino también *público* como el hecho afectivo que une las voluntades para determinados propósitos organizativos de la vida común. Pero hablar de la amistad en su condición privada y pública, exigía también la tarea de teorizar su contrario: la enemistad. En este punto, la política moderna -explícitamente Schmitt- consideró dicha dimensión como el elemento esencial del desarrollo teórico, por tanto, lo que haría la dinámica política es ver hasta dónde y quien es el enemigo y cuál es su tratamiento: el enemigo (como disidente pero aún en medio del Estado) y el enemigo “total” (que está fuera del Estado) a quien hay que vencer a fuerza militar.

La política moderna encaminó su reflexión dándole una gran importancia sobre todo a este segundo momento, que si bien es inevitable y real, no por ello es el centro o fuente de la política. En contra posición, si hemos considerado una antropología más bien positiva y comunitaria basada en la vida, y en esto consiste su poder, éste mismo elemento es el que tendría que guiarnos a vislumbrar quién es el enemigo, cuál es su valor político y hasta dónde el postulado moderno (amistad-enemistad) requiere también un ejercicio de resignificación desde el horizonte de la vida humana.

Digamos de entrada, que si la vida ha de ser el criterio de toda determinación política no es fácil justificar “la-no-vida-del-Otro”, esto requiere -aunque lo no expongamos aquí- una reflexión en torno al tema de la coacción y la legítima defensa que no podría seguir dependiendo de los parámetros la lógica moderna por su insuficiente comprensión del determinante vital. Por ejemplo, si por un lado, la afirmación de Heidegger el “ser-para-la-muerte” fue presentada como descripción de la finitud humana (como una condición del ser, como parte de la vida) y como conciencia firme de su momento límite, por otro lado, la historia consideró, si recordamos la Segunda Guerra Mundial (que no fue tampoco mundial) y otras experiencias bélicas, el ejercicio del sujeto político como “un-ser-para-dar-muerte” aparentemente legítima, es decir, como una justificación de la eliminación del Otro-enemigo que no comparte la Totalidad-amiga.

La racionalidad moderna había cristalizado la lógica binaria “ser” y “nada” en “amigo”- “enemigo” validando únicamente la esfera de la fraternidad en la “totalidad” de un orden establecido, donde los “iguales” funcionan entre sí porque comparten “una mismidad”. Luego, su contrario disidente (muchas veces invisibilizado o considerado “no-ser” por dicha lógica totalizante) que no comparte una fraternidad es radicalmente para ella el enemigo: Es el Otro, como exterioridad, considerado como el “traidor”, “el enemigo absoluto”, como “el loco” porque exige a la Totalidad una inversión del sentido.

Una objeción que cabe a esta racionalidad, aún presente en los contextos políticos contemporáneos y acentuados en el sin número de guerras internacionales, es la falta de reconocimiento de una postura crítica que describa desde un nuevo horizonte la exterioridad, no necesariamente como “enemistad”, sino como posibilidad política. Comencemos diciendo que el Otro tiene que dejar de ser visto desde la lógica de “lo mismo” (la totalidad totalizante), para ser reconocido como “lo Otro sin mediación alguna” (condición), es decir, lo “Otro en cuanto Otro” que exige nuevas formas de aproximación que llevan críticamente a fracturar la Totalidad.

Ahora bien, en general, a la exterioridad que nos referimos con Dussel es la víctima de - agreguemos más términos- una Totalidad-Vigente-Fraterna, que se ha enemistado con el sistema porque materialmente no comparte o no ha podido compartir los beneficios de su fraternidad.

Para aclarar lo anterior, Dussel hace una lectura filosófica (y hermenéutica) de algunos textos del pensamiento semita y cristiano, en el que encuentra aportes para postular una superación la mera noción de “fraternidad” por una políticamente más completa y más antigua: la “solidaridad”. Uno de los pasajes sobre los que se apoya es texto bíblico del Buen Samaritano (Lc 10, 25-37) que ofrece un ejemplo donde la Totalidad (como mundo de la legalidad-fraternidad) es superada por la *responsabilidad política por el Otro* (en el cara a cara, en el rostro del Otro):

Jesús empezó a decir: «Bajaba un hombre por el camino de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos bandidos, que lo despojaron hasta de sus ropas, lo golpearon y se marcharon dejándolo medio muerto. Por casualidad bajaba por ese camino un sacerdote; lo vio, dio un rodeo y siguió. Lo mismo hizo un levita que llegó a ese lugar: lo vio, dio un rodeo y pasó de largo. Un samaritano también pasó por aquel camino y lo vio, pero éste se compadeció de él. Se acercó, curó sus heridas con aceite y vino y se las vendó; después lo montó sobre el animal que traía, lo condujo a una posada y se encargó de cuidarlo. Al día siguiente sacó dos monedas y se las dio al posadero diciéndole: «Cúidalo, y si gastas más, yo te lo pagaré a mi vuelta.» Jesús entonces le preguntó: «Según tu parecer, ¿cuál de estos tres se hizo el prójimo del hombre que cayó en manos de los salteadores?» El maestro de la Ley contestó: «El que se mostró compasivo con él.» Y Jesús le dijo: «Vete y haz tú lo mismo.»

Se trata de una transgresión de la ley judía por un Samaritano que a diferencia del sacerdote como el levita (entiéndase que en obediencia legal, quien iba al templo no podía tener contacto físico con un aparente muerto ya que representaba un estado de impureza), no puede pasar por alto la *no-vida* de aquella víctima. Según el orden establecido de la totalidad judía, el sacerdote y el levita compartían las directrices de un sistema legal que se había tornado injusto porque dicho orden no respondía al fundamento de la vida pues la parábola nace de la pregunta de un maestro de la ley a Jesús por la forma de cómo conseguir la “vida eterna” (Lc 10,25). Lo que el texto expresa en sí es que si un sistema se ha vuelto injusto porque ya no tiene a la vida como su fuente y su fin, sencillamente mata, causa la muerte del otro, del pobre, de la víctima. Así pues, el Totalidad puede ser injusta, fetichizada y mantener para sí un aparente orden de fraternidad, legitimidad y legalidad. No obstante, lo valioso del aporte de la experiencia semito-cristiana, como va a mostrar Pablo de Tarso⁵⁵, es que la irrupción desde exterioridad del Otro implica una inversión del sentido, un rompimiento de la fraternidad (de los antiguos amigos) que se expresaba bajo el sistema legal que en su momento fue la *lex romana* y judía. Pablo lo va a expresar afirmando “no somos justificados por la ley” (Gal 2, 16), es decir, no se es libre, ni salvado, ni feliz por un sistema injusto,

⁵⁵ Nietzsche en “El Anticristo” piensa que Cristo y por tanto Pablo, le da mucho crédito a los débiles. Pensemos que aunque este filósofo alemán critica al sistema, lo hace en nombre de los fuertes a los que hay que liberar porque han sido reprimidos por los débiles. Por otra parte, el pensamiento crítico de Pablo da razones frente a un imperio esclavista para cuestionar el poder vigente fetichizado romano (recordemos que Aristóteles justifica la esclavitud porque hace parte de la ley del sistema).

esclavista y excluyente. Sólo en la medida en que se es transgresor de un orden injusto establecido por el llamado a la obediencia del imperativo de la vida se logra conseguir la verdadera libertad.

La exterioridad es lo que está más allá del sistema (de su efectividad), de la totalidad o de la ley, y se comporta trasn-ontológica, meta-física, o mejor éticamente como el Otro capaz de potenciación política. Describamos un poco más este hecho haciendo una superación de la ontología para ir ahora a la metafísica que indica este “más-allá” que opera metodológicamente diferente como afirma Dussel (1977, p. 175): “En griego, “más allá” y “más alto” se dicen *aná* y la “palabra”: *logos*; de tal manera que ana-lógos significa (en su sentido etimológico, en el sentido radical: “ana-lógico”) “la palabra que irrumpe en el mundo desde más allá del mundo”; más allá del fundamento”. Siendo así, lo que está “más allá” es el “Otro-distinto” que en principio se manifiesta incomprensible e inconmensurable, más esto no indica una imposibilidad, sino el reto mismo por buscar aquello que en su distinción es semejante y brinda caminos de acercamiento como lo propone el método analético del filósofo argentino mexicano. Si el Otro es tomado como Otro, y no como “lo mismo” de la conjunción fraterna, exige un tratamiento distinto. Sin embargo, la decisión de ayudar o no al Otro está determinada (he aquí una semejanza analética) pre-ontológicamente (al ser seres esencialmente intersubjetivos), con lo que la responsabilidad por el Otro está anterior al constitución misma del sistema.

Los textos judeo-cristianos y mucho antes que ellos, egipcios y babilónicos, dejan ver esta situación de la *solidaridad* “primigenia” como *la gran justicia* divina y humana. El *padecer con* (compasión), el intervenir en la causa del Otro (con justicia en aquella que no es la propia mujer sino la viuda, ni el propio hijo, el huérfano y finalmente el propio paisano, el extranjero), es la ayuda empírica específica que muestra la verdad de este argumento, pero que a la vez muestra la enemista que causa esta disposición en el panorama político moderno y actual:

El que era *amigo* tenía al pobre, el huérfano y la viuda por sus *enemigos radicales*. Es ahora una *enemistad* diferente al mero enemigo en el sistema. El enemigo en el sistema puede ser un competidor en el mercado, un oponente partido político y aún un enemigo extranjero en la guerra. Pero todos esos *enemigos* afirman *lo Mismo*. (Dussel, 2005, p. 20)

Dicha “enemistad” sólo es posible en la totalidad que adjudica este carácter al diferente de la fraternidad establecida, pero recompuesta en la analética dusselniana, se trata de una *amistad alterativa* o *solidaridad* más antigua y original que compartían algunas concepciones ético-políticas de la sabiduría egipcia, babilónica, semita, cristiana, no suficientemente tomada en cuenta en las reflexiones modernas. Esta *solidaridad* implica empíricamente el rompimiento con la amistad óptica de la fraternidad y la superación de la enemistad con el Otro (que no está con el sistema) para el ejercicio de la *gran justicia* como llegó a expresarlo el mito ético-crítico de Osiris⁵⁶ anterior al adámico o prometeico.

La solidaridad es un tratamiento mucho más radical dentro de la pluralidad política pero exige una alta tarea educativa (como lo logró ver Nietzsche) que reivindicaría el carácter de diaconal (servicial) de la política:

Debería ser una educación en la solidaridad con los más necesitados, los que son las víctimas del actual sistema ecológico, económico y cultural, lo más pobres. Solidaridad con las víctimas de las instituciones que deben transformarse. Cuando un político asume como “amigos” a los excluidos, los “enemigos” del sistema devienen sus amigos, y sus antiguos amigos sus nuevos amigos. Como rehén en el sistema – diría E. Levinás- el político responsable por el Otro ahora es perseguido. El que ocupa el lugar del pobre, en su defensa, es objeto del castigo de los poderosos. El político que asume la política como vocación, sabiendo el noble oficio de la política sitúa primero en su servicio a los pobres, a los últimos, afronta la persecución como gloria (Dussel, 2006, p. 142).

En conclusión, la afectividad política dusselniana implica una resignificación de la fraternidad-amistad por la *amistad alterativa* que se impone en la solidaridad primigenia de la responsabilidad por el Otro (el consenso de las víctimas expresa amistad responsable por

⁵⁶ El mito egipcio de Osiris procuraba el bien y la justicia para el Otro (la viuda, el huérfano y el extranjero), distinto al círculo comprometedor de un primer nivel de relación o fraternidad.

el Otro ya que encuentran análogamente aquello que los une en la pluralidad de la condición sufriente sentida). Así la política pierde cada vez más su antiguo carácter de dominación por la postulación de una disidencia constructiva (no necesariamente enemiga) y transformadora de la *potestas* en nombre de la *potentia*.

3.2. El Acontecimiento Fundacional

El pueblo (bloque histórico de los oprimidos) que ha llegado al consenso crítico integrando las demandas de sus miembros conscientes de su *circunstancia vital* (conciencia para sí) para posicionar una nueva hegemonía significativa fuera del orden político vigente recurre en su memoria colectiva a aquellos elementos (míticos, religiosos, históricos, etc.) que una vez les permitió vivir de la originalidad de la potencia para crear “otro-mundo-posible”. Esta “vuelta” que motiva a la vez “la lucha”, Dussel (2009a) la va a llamar el *acontecimiento fundacional* (p, 66ss); se trata de una remembranza en el proceso de liberación, como *hiperpotencia*, que echa mano de acontecimientos que ofrecieron mayores posibilidades vitales. Como dice Žižek (2015,), el acontecimiento “es la aparición de inesperada que debilita cualquier diseño estable” (p 19) y se establece con tal fuerza que se presenta como condición para creación de la potestas o bien, dicha irrupción en la universalidad establecida se hace una constante tensión con el fundamento. Por ejemplo, las grandes culturas han pensado en un momento fundacional en su organización como el foro romano, el pasaje contractualista ilustrado y liberal de Hobbes y Locke, el intercambio económico, etc., que como un *acto* anterior a *otro* (Rousseau), a un rey e incluso a un Estado, a una nación, entre otros, enmarca el *sentido* de la *potestas*.

Esta “tensión” con el *acontecimiento fundacional* para nada es estático en la memoria de un pueblo, sino por el contrario se comporta dinámico y evaluativo de condiciones actuales. Por ejemplo, el pueblo semita siempre se ha caracterizado por volver una y otra vez sobre los acontecimientos fundadores de manera celebrativa y como re-lectura de su historia en momentos difíciles (experiencia de la *no-vida*): Israel en su cautividad babilónica, recuerda

como dice el Salmo 136, 1-6⁵⁷, su antigua posición, su libertad, su fundación de mayores condiciones vitales. Otro ejemplo todavía más singular lo ofrece la experiencia cristiana con respecto a la celebración Eucarística cuando usa el término griego *anamnesis* (haced esto en *memoria* mía) que a diferencia de un mero recuerdo de los hechos (las acciones del judío Jesús), tiene la virtud de hacerse *presente* con fuerza vinculante y actual en la memoria de un pueblo.

Además, el acontecimiento fundacional es una tensión (tácita siempre presente) con el despliegue de la *potestas*. Cuando se va a asumir determinado poder delegado, como la presidencia de un país, ritualmente se promete y se jura fidelidad sobre dichos acontecimientos que en muchos casos para unos es la “constitución” u otras experiencias análogas que inspiran la labor a asumir o la instauración institucional de la política. Con esto se muestra otra característica de la *potentia* que no desaparece en la *potestas*, sino que reaparece en este caso en la formalidad política:

El tema que hemos querido comenzar a esbozar consiste en mostrar que todo orden político emerge desde un *acontecimiento fundador*, una comunidad de actores que tienen conciencia militante intersubjetiva, que les cupo en la historia, imprevisiblemente, el haber instaurado una nueva estructura epocal que tiene sentido pleno sólo en la «objetividad» de alguna manera ya siempre subsumida en la propia intersubjetividad, pero que no puede dejar de tener «referencia» a una realidad, *material*, desde el criterio último de verdad (la vida humana) y el criterio de validez *formal*, con referencia a una razón discursiva de la comunidad, en nuestro caso política. (Dussel, 2009, p. 73)

⁵⁷ El Salmo reza así: “¹Junto a los canales de Babilonia nos sentamos a llorar con nostalgia de Sion; ²en los sauces de sus orillas colgábamos nuestras cítaras. ³Allí los que nos deportaron nos invitaban a cantar; nuestros opresores, a divertirlos: «Cantadnos un cantar de Sion». ⁴¿Cómo cantar un cántico del Señor en tierra extranjera! ⁵Si me olvido de ti, Jerusalén, que se me paralice la mano derecha; ⁶que se me pegue la lengua al paladar si no me acuerdo de ti, si no pongo a Jerusalén en la cumbre de mis alegrías.” Recordemos que el pueblo revivía los acontecimientos musicalizando sus experiencias (en la oración sálmica). Los salmos eran transmitidos oralmente por generaciones y hacían parte de la remembranza diaria del pueblo en fidelidad a los acontecimientos vividos.

Finalmente, lo que nos dice Dussel es que cuando algo acontece con esta fuerza fundacional, irrumpe en la historia con exigencia de fidelidad en medio de una comunidad política y es por eso, que en el orden vigente de un pueblo, la potencia ordinariamente recurre en su memoria a exigencias en nombre de dicho acontecimiento, pero extraordinariamente como *Hiperpotencia* el recurso puede hacerse mucho más fuerte e incluso llegar a reformularse si es el caso para exigir condiciones vitales. Cuando la potencia aparece por primera vez en la historia de un pueblo no es extraño que como acontecimiento fundacional se vincule a elementos culturales, religiosos, rituales que hacen parte de la vida de un pueblo, pero todavía más, no es extraño que en un futuro posterior dichas figuras devengan con el prefijo “*neo*” o en términos compuestos que motivan una nueva aparición de la *potencia*.

3.3. Deconstrucción y Construcción: Potencia e Hiperpotencia emergente.

En la praxis de liberación dos momentos se hacen presentes: por una parte, se trata de una “*liberación de*” (momento negativo o denunciativo) determinadas condiciones que han propiciado la “*no vida*” de la víctima a la cual la han hecho impotente, le han limitado su voluntad de vivir y su posibilidad de poner mediaciones para la vida porque ha experimentado el poder fetichizado de Otro. Como vimos, este primer momento de la praxis de liberación hace una distinción significativa en medio de la comunidad política, en donde un “*resto-plebs*” toma conciencia de su circunstancia vital, porque no ha sido “*amigo*” de la totalidad (“*fraterna*”), sino excluido o “*enemigo*” de ella, y se pone en marcha, en liberación.

La potencia en un primer momento tendríamos que decir, como poder del pueblo, desde abajo, se presupone vital y dinámica dentro del orden establecido, dentro de *potestas*, dentro de sus reglas de juego como por ejemplo, en los distintos medios-mecanismos de participación ciudadana o democracia directa, o de voto popular, o de organización comunal, etc. Sin embargo, el sistema puede ya no permitir ninguna objeción significativa porque se ha creado a sí mismo sus “*salvavidas*”: un Estado de derecho se da a sí mismo su monopolio de coacción y de administración de la justicia, pero aún, no se muestra como la última estancia del poder político como lo criticaba Schmitt (dejando entre ver la voluntad política),

porque no puede instaurar la anulación temporaria del Estado. No obstante, otra figura se daba el lujo de esto, es el Estado de Excepción, que provenía de la organización romana en casos críticos, pero sigue la misma lógica: anular el poder institucional, no garantiza la participación del poder en su forma original, es decir, en el pueblo. Luego, lo que daría lugar a la posibilidad de transformación total de las estructuras en casos extremos tendría que llamarse más exactamente un “Estado de Rebelión”, que es una figura todavía más crítica y efectiva porque recuerda la sede del poder en el pueblo que se enfrenta a un sistema injusto con su *hiperpotencia* y porque se organiza de otra manera para una nueva creación institucional:

Si la potencia es una capacidad de la comunidad política, ahora dominante, que ha organizado la potestas en favor de sus intereses y contra el pueblo emergente la Hiperpotencia es el poder del pueblo, la soberanía y la autoridad del pueblo (que A. Negri simplemente elimina en lugar de ubicar lo en su justo lugar), que emerge en los momentos creadores de la historia para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones radicales (Dussel, 2006, p. 97)

Con esto ya asomamos, el otro nivel de la praxis de liberación (Dussel, 2006, p. 112ss), se trata de la “liberación para” (momento positivo-propositivo) “construir un nuevo orden vital” que pasa y contiene un *horizonte lejano o utópico de esperanza* en donde la nueva *potestas* será la que garantice las condiciones vitales exigidas, atravesando los *paradigmas* de acción o *modelos posibles* de dicha transformación que procuran mayor participación, escucha de las necesidades, integración de las demandas, etc.; luego, los *proyectos de transformación factibles* que explicitan los fines concretos de la acción liberadora (a corto, mediano y largo plazo) descritos por distintos grupos o niveles de la política. También se da un momento de *acción estratégica* que obedece a un plano administrativo y programático de la transformación; otro momento de *táctica eficaz* que concreta las estrategias escogidas y finalmente, pone los *medios apropiados* (no ya maquiavélicos) desde la vida como fin último.

En conclusión, esta dimensión de la praxis liberadora no debe ser ingenua, sino como se describe, apunta procesual y lentamente a la transformación pero no por eso no irrumpe inmediata y circunstancialmente en la historia con cierta emergencia. No obstante, dicha

praxis es un acto comunitario e intersubjetivo que vincula en el líder y el liderazgo político los movimientos y las reivindicaciones políticas en una organización: Se trata del *pasaje* de la potencia a la potestas, del *poder en sí* y del *poder para sí* que torna al poder original potente y real. Dicho “*pasaje*” implica un ejercicio de “pies de plomo”, para andar con fidelidad en la praxis de liberación: “es esencial que la praxis de liberación parta de pueblo, se mantenga en su elemento, movilice desde adentro y desde abajo a la actor colectivo histórico del pueblo (como *plebs* que constituiría un *populus*)” (Dussel, 2006, p. 120).

CONCLUSIONES

El camino recorrido hasta aquí nos ha llevado a rastrear no sólo las fuentes dusselbianas de su política de la liberación, sino que a la vez ha resultado ser una criba de las fuentes teóricas de la política en general comenzando por decir que la palabra *poder* tiene dos acepciones claramente diferenciadas pero necesarias entre sí: el poder es a la vez *potentia* y *potestas*. Esta distinción apunta a que el poder debe tener un sentido mucho más profundo que hay que problematizar y no sólo suponer en la reflexión categorial de la teoría política.

Una primera perspectiva es considerar que la palabra *potentia* como expresión indeterminada del poder pero real, tiene cierta autonomía en la que nos ha hacía caer en la cuenta introductoriamente Agamben al reflexionar sobre el aporte aristotélico: la potencia también se manifiesta como potencia de *no obrar*, o mejor, de *no ser-hacer*. Sin embargo, si esto es así, tempranamente podemos concluir que ella no desaparece en la *potestas*, sino que por el contrario, se *conserva* como magistralmente lo ve Spinoza, es decir, no se destruye, no desaparece más bien reaparece.

Si vamos a la preocupación misma de Dussel (2009a), nos interesa específicamente cuál es “fundamento de aquello que llamamos lo político” (p, 47). Si el fundamento es el poder, ¿qué clase y cuál es el lugar de dicho poder? Esto implica descender en la reflexión empezando por descubrir lo que en el orden actual se manifiesta como poder y que Dussel evidencia como una forma particular que tiene sus orígenes especialmente en la modernidad: el poder se ha interpretado como dominación y ha caído en una fetichización de lo político. La sintomatología es casi la misma a nivel planetario, pues el poder así comprendido se impone con tal fuerza que aumenta la compra armamentista, el abuso de la fuerza, la violencia, la injusticia, los niveles de ineficacia de las instituciones y la exclusión en nombre de las lógicas progresistas y desarrollistas del capitalismo, etc. Si tal es el *orden vigente del poder* en general casi fetichizado, la crítica histórica de Dussel muestra que en la modernidad la teorización del poder como dominación fue acompañada por distintos factores: el descubrimiento de América, la ascensión de las dinámicas mercado (y posterior industrialización) como comprensión fundamental de las relaciones humanas reducidas a la

competencia, el solipsismo teórico, la centralidad de la razón que desde antiguo promovió la lógica binaria y una comprensión ontológica y occidentalizada del ser, entre otros, que se extiende hasta la época actual.

No obstante, al volver a la consideración del poder como *potentia*, el filósofo latinoamericano descubre que en medio de dichos contextos una línea interpretativa se fue forjando por parte de algunos teóricos modernos (Spinoza, Rousseau, Schmitt, etc.) sobre la voluntad como el lugar indeterminado del poder por la expresión incesante del querer humano y por la primigenia participación en la forma de socialización política (en la unión de voluntades), pero no suficientemente profundizada o entorpecidas por una antropología negativa y solipsista imperante que trajo como consecuencias que el segundo momento del poder (*potestas*), tuviese como tarea esencial controlar la convivencia humana a través de un soberano o de una forma de gobierno que regulara al hombre ya que el estado de naturaleza se concebía amenazante y peligroso en sí mismo.

Ahora bien, Enrique Dussel entre muchas de sus fuentes, opta en un primer momento por la descripción voluntarista de Schopenhauer quien a diferencia de otros teóricos (pero compartiendo claros ejemplos de la modernidad que Dussel critica), no abandona la voluntad como centralidad de la existencia y porque su mayor objetivación se da en la *corporalidad*.

En consecuencia, lo que quiere la voluntad genéricamente en el sin número de sus reclamos es la vida misma en su aumento y en su reproducción. Dicho querer se manifiesta en un cuerpo viviente que representa el contenido material de toda ética y de toda política, para el filósofo argentino-mexicano; el cuerpo con sus demandas hechas impulso (ciego) que no cesan, son la *potentia* motora de todo lo instituido. De esta manera, la sede del poder está en la voluntad de un individuo que tiene un cuerpo y que *pone* mediaciones para la conservación y el aumento de la vida. Siendo esto así, el poder no presenta en su primera descripción una negatividad inmediata (no aparece defectivo), sino por el contrario, en su “fuerza” -como lo va a considerar la propuesta spinozista- se muestra como “*conatus esse conservandi*” que no posee su destrucción en sí mismo sino por agentes externos.

Adicionalmente, Schopenhauer como hijo de su época (contexto moderno) coloca alternamente una objeción a la voluntad de vivir nacida de su antropología negativa, pues el querer en sí mismo es a la vez *egoísta* y esto se debe a la manera como está hecho el hombre en su concreción de la voluntad general (o universal y fuente de todo cuanto existe). Su individualidad (*principium individuationis*) es una distorsión (*Velo Maya*) de la realidad sumada a la forma del entendimiento (*principio de razón suficiente*) que condiciona epistemológicamente su relación con las cosas y con otros sujetos, pues en cada manifestación del querer vivir un profundo y ontológico sufrimiento (vivir es necesariamente sufrir) se experimenta creando injusticias que la ética describe y la política regula. Luego, para superar los desmanes de la voluntad de vivir que es y causa el sufrimiento, se necesita su contrario (su *negación*) que en realidad de lo que se trata es de una atenuación resignada, ejemplificada (conmiseración) y artística de la voluntad de vivir que nunca desaparece.

La crítica que reposa sobre sobre esta visión solipsista (egoísta) y negativa de la concepción humana en Schopenhauer, según Dussel y por tanto, en los teóricos modernos, fue la incapacidad (sobre todo en el filósofo de Danzig, la no suficiente implicación) de ver en la vida misma su elemento comunitario: la vida es compuesta intersubjetivamente por una comunidad de vivientes que se organizan para conservarla y aumentarla colocando mediaciones para ello.

Ahora bien, si el poder es algo propio de la voluntad de vivir, Dussel toma no sólo la idea explícita de Nietzsche en torno a la Voluntad de Poder, sino el necesario ejercicio de la crítica a la metafísica occidental que terminó permeando la noción del ser que se impuso en la modernidad y concluyó retenido los parámetros de la razón. Según la enigmática y controversial obra del filósofo alemán, la riqueza de la reflexión filosófica en torno al *ser* fue eclipsada desde Sócrates hasta la modernidad por una renuncia de escucha a las dinámicas vitales, es decir, por impedir la espontaneidad (sentimiento de embriaguez) dionisiaca de la vida. El Origen de la Tragedia es precisamente que lo dionisiaco (como exposición teatral) de la existencia (la tragedia) fue desplazado por el ascetismo que creó la cultura helena, semita-cristiana y germánica a modo de “ensoñación” en la unidad-centralidad de la razón como parámetro de vida verdadera. El mundo de Apolo, teleológico en sí mismo, segregó al

ser de la historia, del movimiento, enemistándose con los sentidos, y colocando un “deber-ser-al-ser” que fue propagado por la filosofía, la moral y la religión.

Este “martillar” de Nietzsche que se comporta en un primer momento “deconstructivo” evidencia la “decadencia-nihilista” (pero de algún modo metodológica) cultural y política que “contamina” no sólo las instituciones, sino los modos de vida. En últimas, buena parte de la historia de la humanidad, la masa, “el rebaño”, se ha olvidado que el *ente* en cuanto *es*, es *voluntad de poder creador*; es decir, ha olvidado que el ser ordenar artísticamente la realidad a medida de su exigencia vital. Nietzsche proclama que sólo un tipo de sujeto es capaz de comportarse dionisiacamente: *el superhombre*. Aquel que ordena la realidad y lo hace a su medida, es un tipo de hombre que ha sido diezmado histórica y evolutivamente por “débiles” de la proclama socrática y cristiana. Sin embargo, la raza fuerte, superior y aristócrata de Nietzsche, no pretende cualquier tipo de poder, sino que su poderío se supone vital, ordenador e imperativo creando así “la gran política” y ejerciendo “la gran educación histórica”.

Para Dussel, la exposición nietzscheana es de gran valor para su crítica histórica y para su política arquitectónica ya que va mostrando el modo como obra la potencia. Entiéndase que si el poder no es un agregado ni una consecuencia, sino la esencia misma de la voluntad como la que “pone” desde su exigencia vital, el argumento de una posible defectividad del poder se derrumba por esta positividad ontológica. La vida espontánea-dionisiaca (sin condiciones exteriores, sin un “deber ser”, sin un “fin-apolíneo”) pone (tiene poder) *entes* que comportan valores vitales.

A pesar del inestimable aporte de Nietzsche a la construcción de esta Arquitectónica, varios elementos se vuelven problemáticos en este nivel que no logran acomodarse para el filósofo latinoamericano: El primero, tiene que ver con el sujeto de la *voluntad de poder* que aunque quisiera verse como exhortación universal para la condición humana, siente Dussel que Nietzsche lo propone en unos sujetos especiales que someten a otras (voluntades) a sus exigencias vitales. En segundo elemento, tiene que ver con lo comunitario que en un principio se vio como el “gran olvido” de los teóricos modernos, también resulta ausente en Nietzsche

a pesar de su criticidad. Lo comunitario tan solo es relegado a condición de “rebaño” reproductor de la decadencia sin ninguna intervención histórica significativa. Por tanto, la postura nietzscheana se coloca bajo el horizonte de una gran tentativa del poder como dominación ejercida legítimamente por un grupo humano aristócrata singular (no por nada, se discute su trabajo como un aporte teórico para el nazismo y el fascismo).

Una postura contraria asume Dussel considerando que el poder de cada voluntad que tiene vida y quiere vivir, logra -en el sentido espinosiano- “más poder” de lo que un sujeto individual tiene ya que éste deviene filo-ontogenéticamente en la intersubjetividad de cada quien, por eso el poder pertenece a la experiencia humana comunitaria de un pueblo y no sólo a un individuo que ha logrado *sobre-ponerse* como el *superhombre*.

Cuando el poder históricamente aparece en manos de un individuo, sobre todo en la lógica moderna, éste termina fetichizando y causando estructuralmente la “no-vida-o-posibilidad-de-vida” de los individuos. La víctima es quien en últimas no puede vivir porque sus posibilidades han sido puestas fuera del horizonte cotidiano de la Totalidad. Sin embargo, contra todo pronóstico, en la indignación más profunda, la víctima, que ha sido llevada a condición de “rebaño”, se alza contra esa individualidad injusta y egoísta y reclama la sede del poder en un pueblo. Ahora bien, en la exposición dusselniana la voluntad de poder creativa brota efectivamente del bloque histórico de los oprimidos que revierten el sentido de la Totalidad. Esta acción histórica comunitaria, según Dussel, fue lo que Nietzsche no alcanzó a ver en su descripción del “rebaño” que “padece la decadencia”. Nietzsche confundió la “debilidad con la pasividad”.

Otro sesgo que Dussel ve en sus fuentes teóricas resulta de la ontologización del sufrimiento que radicó Schopenhauer para quien “vivir es sufrir”, pues pareciera que una resignación generalizada, incluso frente a la dominación, fuera la única opción de asumir esta condición de la existencia; para Dussel, el filósofo de Danzig no reconoce que el sufrimiento es la negación de la vida (en su materialidad) por la voluntad de un solo individuo que no pudiendo llevar a cabo las condiciones de justicia (porque ha fetichizado el poder en él) se ha vuelto

represor y excluyente. De nuevo, lo comunitario queda al margen como pasividad resignada de la existencia.

Por el contrario, la “voluntad general” de un pueblo no sólo aparece positivamente en el ejercicio de la razón práctico-discursiva (más allá de la posición instrumental en que la ubicó la descripción contractualista moderna) que se da razones *desde* y *para* la vida (en el ejemplo recurrente del filósofo de la liberación de la organización de las comunidades desde el neolítico), sino que aparece en el enfrentamiento de condiciones materiales negadas. Por eso, para Dussel la categoría “pueblo” adquiere dos diferenciaciones necesarias que no tienen nada que ver en este uso arquitectónico de la política con la imagen de “clase”. Por un lado, pueblo como *populos* es la comunidad política subsumida en un orden vigente, y por otro, el pueblo como *plebs* es esa parte de dicha comunidad que reaparece en su nombre para instituir nuevas condiciones vitales. El pueblo-*populos* manifiesta su *potencia* en la formalidad de lo instituido (*potestas*) bajo las condiciones y mecanismos factibles de intervención de la voluntad general en la institucionalidad. Pero ya que la condición humana es finita, lo creado puede mostrar un progresivo alejamiento de su fuente (del poder original) y puede comenzar a fetichizarse llevando a la comunidad general a cierta pasividad cómplice como dice Nietzsche, “de la decadencia”. Aquí es cuando las categorías “Totalidad-Exterioridad” funcionan en la propuesta dusseliana como un recurso para mostrar la forma en que un orden vigente puede llegar a ser “totalizante” y excluyente en nombre de una especie de unidad-fraternidad⁵⁸ que basada ontológicamente en formato de “la mismidad”, lo “diferente” o lo “otro” es excluido-enemistado. Entonces, estos “enemigos del sistema” que no comparten ese “mundo de sentido establecido” porque es un “sin-sentido” para la víctima, para el pueblo como *plebs* o “bloque social de los oprimidos” *irrumpe* con sus demandas analéticamente⁵⁹ recogidas (acción hegemónica/hegemón analógico) con un poder creador desde la

⁵⁸ Dussel (2013) dice: “La fraternidad es la amistad –como enseña Derridá– que aúna las voluntades y da solidez al poder. Es también el postulado incumplido en la Revolución Burguesa de 1789” (p79).

⁵⁹ El método analético sirve en el campo de la política para descubrir lo que es semejante en aquello que es radicalmente distinto. El otro como exterioridad, es meta-físico, es decir, escapa a mi totalidad comprensiva y por tanto, exige un tratamiento distinto que implica la creatividad del discurso semejante.

exterioridad como *Hiperpotencia* que políticamente podría ser llamada Estado-de-rebelión, para transformar o reformular lo vigente.

Lo que Dussel en su interpretación hace es darles un crédito positivo a las víctimas como potenciación política, a pesar de su sufrimiento. Pero surgen varias cuestiones al respecto: por un lado, si la víctima estaría siendo retomada como un mal necesario histórico y político; por otro, si toda reivindicación hegemónica es producto de la victimización, o mejor, si toda reivindicación parte necesariamente de una materialidad negada. Intentemos aclarar un poco estas sospechas desde el segundo Schopenhauer que propone la negación de la voluntad de vivir y en el que Dussel no se quiere detener por verlo incompatible con su argumento: Dos de los caminos que ayudan atenuar el *querer egoísta* son la *resignación* y la *conmiseración*, que expresan una comprensión compartida de la condición humana sufriente. Pero ese hecho hace exista la organización de lo social y de lo político desde intuición generalizada de una condición común. Entonces, la descripción del mal como materialidad negada, si bien es real en términos de una injusticia por parte de un poder dominador, es aún a mi parecer incompleta. Dussel parece desconocer en la crítica a la ontologización del sufrimiento de Schopenhauer, que el mal es un *misterio* que se impone (por eso es un reto a la filosofía y a la teología) a la existencia como afirma Paul Ricoeur (2011). Así que no se puede radicar en una sola perspectiva, por eso lo político como explicación defectiva del poder no es tan fácil de abandonar a pesar de los intentos descritos. Por otro lado, el concepto liberación en la visión de Schopenhauer gana terreno más amplio que la mera ocasión coyuntural histórica, pues si el sufrimiento es esencial a la vida la idea de liberación es también inmanente como deseo de salir y procurarse una mejor posición vital.

La pertinencia de la ontología política de Dussel consiste en describir que la *potentia-voluntad-vida* no queda diluida en la *potestas*, sino que *aparece* en una formalidad tensional (el juramento de fidelidad sobre un acontecimiento fundador)⁶⁰ con la sede del poder en una

⁶⁰ Pongamos por ejemplo el juramento del 02 de febrero de 1999 del presidente Hugo Chávez: “Juro delante de Dios, juro delante de la Patria, juro delante de mi pueblo que sobre esta moribunda Constitución impulsaré las transformaciones democráticas [...]”. Si bien, en un determinado momento, el acontecimiento fundacional cristalizado en una primera constitución (o un análogo) no refleja ya las condiciones vitales que tanto se han

voluntad que es esencialmente comunitaria y que quiere la vida misma; sin embargo, extraordinariamente dicho poder *re-aparece* como un *plus* (hiperpotencia) que explica el modo como se plantea nuevos ordenes, nuevas hegemonías radicales frente a un sistema establecido o Totalidad.

Otra conclusión que se nos impone es que a diferencia de una larga tradición kantiana y discursiva (su larga discusión con Apel) que postulaba que descubrimiento del deber (o principios) como posibilidad del poder (“si debes puedes” como lo sugiere Kant en su exposición sobre la Paz Perpetua), la *voluntad de vida* no se rige por un ejercicio deontológico o normativo, sino ontológico. El *ser* concentra en sí mismo (he aquí la influencia de Spinoza y Nietzsche) el *poder* y desde allí despliega un deber, un imponer valores a la medida de su exigencia. Así pues, no hay un *fin* en la *potentia*, sino un esforzarse en la existencia sin más (la vida no se supera a sí misma, no se busca por otra cosa fuera de ella), por lo cual instituye sobre sí o trasvolara los valores en las distintas manifestaciones de lo político.

Vista la propuesta Arquitectónica de Dussel hasta aquí podríamos problematizar, ¿qué sucedería si un sistema político asumiera como parte esencial de su configuración la voluntad de vida? En primer lugar, una realidad más justa se impondría, en segundo lugar, la disidencia en torno a este nuevo orden hegemónico, tendría como principio un tratamiento distinto de la postulación moderna amigo-enemigo, por el de una amistad alterativa o una legítima defensa desde el imperativo vital; el pueblo tendría también un protagonismo más amplio y real y la representación (soberana) adquiriría un carácter más servicial. Sin embargo, esta descripción no es utópica, sino que ya hay manifestaciones, eso sí no perfectas, de la voluntad de vida en todo el mundo. La *potestas* ha nacido casi en general con pretensión de bondad, verdad y legitimidad política pero imperfecta por la finitud de la condición humana. Esta contingencia histórica de las instituciones es reflejo de la forma misma de la vida y por eso, es la condición para que la *potentia* aparezca y reaparezca en la voluntad de un pueblo.

exigido en esta exposición, el juramento-fidelidad se reformula sobre un juramento en el pueblo como sede del poder político.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES (2011a). *Ética Nicomáquea*. Madrid. Ed. Gredos. Vol II.

_____(2011b). *Metafísica*. Madrid. Ed. Gredos. Vol I.

AGAMBEN Giorgio (2013). *Homo Sacer*. Aldaia (Valencia).Pre-textos.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. (2012). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. España. Pre-Textos.

DERRIDA, Jacques (2010) *Seminario La Bestia y el Soberano*. Buenos Aires. Vol. I (2001-2002). Ed. Bordes Manantial.

DESCARTES, René (2013). *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*. México. Grupo Editorial Tomo. S.A. de C.V.

DUSSEL, Enrique (1977) *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México. Ed. Extemporáneos.

_____. (1994) *1492 El Encubrimiento del Otro*. La Paz. Plural Ediciones.

DUSSEL, Enrique (2001) *Hacia una filosofía Política Crítica*. Bilbao. Desclée de Brouwer.

_____. (2006). *20 tesis de Política*. México. Ed. Siglo XXI.

_____. (2009a). *Política de la Liberación. Vol. II Arquitectónica*. Madrid. Ed. Trotta.

_____. (2009b). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid. Ed. Trotta.

_____. (2011) *Carta a los Indignados*. México. La Jornada.

_____. (2013) *Para una Política de la Liberación*. Buenos Aires. Las Cuarenta.

HEIDEGGER, Martín (2013). *Nietzsche*. España. Ed. Ariel Filosofía.

KIERKEGAARD, Søren (2011) El Concepto de la Angustia. Buenos Aires. Ed. Libertador.

NIETZSCHE, Federico. (2005) El Ocaso de los ídolos. Argentina. Gárgola.

_____. (2008). La Voluntad de Poder. Madrid. EDAF.

_____. (2011a) Así Habló Zaratustra. España. Clásicos

_____. (2011b) Ecce Homo. México. Ediciones Leyenda.

_____. (2013) La Gaya Ciencia. Madrid. Servilibro.

_____. (2014) Humano, Demasiado Humano. España. Mestas Ediciones.

NEGRI, A. (1994). El poder constituyente. Madrid. Ed. Libertatis.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (2012). Carta al lector. En: *Meditaciones del Quijote*. España. Ed. Cátedra (9 Ed.)

_____. (1981). Prólogo para los alemanes. En. *El tema de nuestro tiempo*. España. Ed. Alianza.

LACLAU, Ernesto (2005) La Razón Populista. Argentina. FCE.

_____. (2006) Misticismo, Retórica y Política. Argentina. FCE.

PARMÉNIDES, HERÁCLITO, Fragmentos (1977). Argentina. Ediciones Orbis S.A.

RICOEUR, Paul (2011) El Mal. Un desafío a la filosofía y a la teología. Buenos Aires. Amorrortu Editores.

SCHOPENHAUER, Arthur. (2001a) El mundo como voluntad y representación. Madrid. Ed. Mestas.

_____. (2001b) Metafísica de las Costumbres. Madrid. Ed. Trotta.

SIMMEL, Georg (2005) Schopenhauer y Nietzsche. Buenos Aires. E. Prometeo.

SLAVOJ, ŽIŽEK (2014) Acontecimiento. España Ensayo Sexto Piso.

SPIERLIN, Volker (2010). Schopenhauer. España. Herder.

SPINOZA, Baruj (2005). Tratado Teológico político. Argentina. Ediciones Libertador.

_____. (2013). Ética. Madrid. Alianza Editorial.

Referencia Web

DELEUZE, Gilles (1971). Nietzsche y la Filosofía. Traducción de Carmen Artal. Editorial Anagrama, Barcelona. Tomado de:

http://www.medicinayarte.com/img/biblioteca_virtual_publica_deleuze_nietzsche_filosofia.pdf. Fecha de consulta: 13 Junio de 2016, hora: 3:00 pm.

DUSSEL, Enrique (2005) De la Fraternidad hacia la Solidaridad (Hacia Una Política de la Liberación). Itztapalapa, México. Tomado de:

http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/dei/20120710041249/fraternidad.pdf. Fecha de consulta: 15 de Mayo 2016, hora: 8:00 pm.

DUSSEL, Enrique (2007) Cinco Tesis Sobre el Populismo. Itztapalapa, México. Tomado de: <http://www.enriquedussel.com/txt/Populismo.5%20tesis.pdf>. Fecha de consulta: 20 de Marzo de 2016, hora: 5:00 pm.

GARCÍA NINET, ANTONIO. Aristóteles y el concepto de *proaíresis*. Tomado de:

<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/ninet60.pdf>. Revista A Parte Rei 2008. No. 60. Fecha de consulta: 20 de Noviembre de 2015, hora: 2:00 pm.