

La voluntad como fundamento ontológico de lo político

Una lectura latinoamericana de Spinoza

Fecha de recepción: 14 de octubre de 2015

Fecha de aprobación: 24 de diciembre de 2015

Resumen: Este artículo trata de dilucidar analíticamente el fundamento de lo político desde la distinción del poder como *potencia* y *potestas* en el pensamiento de Baruch Spinoza y su recepción en la reciente formulación de una *política de la liberación* por parte del filósofo latinoamericano Enrique Dussel. Spinoza plantea la preeminencia de la voluntad a la hora de encarar el estudio del poder como eje central de la política y, distanciándose de la teoría del «contrato social», desarrolla una idea distinta de Estado, de Democracia y Colectividad. Desde la diferenciación conceptual del *conatus*, entre Hobbes y Spinoza se allana el camino para una crítica de la teoría del contrato y desde la *potestas*, o el poder político de los representantes, se marca un hito importante para una fundamentación positiva del poder político más allá de los postulados contractualistas.

Palabras clave: Potencia – potestas – voluntad – estado – política

Abstract: This article seeks to explain analytically the foundations of politics, departing from the distinction of power as *potentia* and *potestas* in the thinking of Baruch Spinoza, and its reception in the recent formulation of *politics of liberation* by the Latin American philosopher Enrique Dussel. Spinoza focuses on the prominence of free will in the study of power as the core issue of politics, drifting apart from the «social contract theory». He develops a different idea of State, of Democracy and of Collectivity. Based on the *conatus*'

Cristian Andino

Prof. de Filosofía y Educación Ética y Ciudadana (ISEHF). Lic. en Filosofía (UCA). Maestrando en Ciencias Políticas (UNA). Secretario ejecutivo del *Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas* (CIF Paraguay). Sus áreas de investigación giran en torno a la filosofía latinoamericana, la ética, la filosofía y la Teoría Política y el incipiente «pensamiento paraguayo».

© Cristian Andino. Publicado en Revista Novapolis. Nº 9, Oct 2015, pp. 109-124. Asunción: Arandurá Editorial. ISSN 2077-5172.

conceptual differentiation, Hobbes and Spinoza open the way for a critique of the contract theory. And based on the potestas, or the representatives' political power, an important milestone for positive foundations of political power beyond contractualists' postulates is marked.

Keywords: potentia – potestas – free will – state – politics.



«La potencia del pensamiento es potencia de acción».
Spinoza, Cartas 40.

I. Características básicas de la filosofía política de Spinoza

Más allá de la clásica consideración de metafísico racionalista, en los últimos años ha habido un renovado interés por revisar los aportes de Baruch Spinoza en el plano de la reflexión política. Spinoza fue un agudo teórico político cuyos escritos tienen un significado profundo que debe ser rescatado y promovido con justa causa¹.

S. H. Ewald, el primer traductor alemán del *Tratado político*, afirmó en 1785 refiriéndose a la obra del autor: «Spinoza está totalmente olvidado como escritor que ha tratado de temas relativos al derecho natural y político» (Vallespín, 1995, p. 311). Sin embargo, el renovado interés que su obra ha causado en los teóricos políticos, al menos en los últimos cuarenta años, muestra una progresiva evolución de las lecturas espinosistas.

Hijo de comerciantes judíos, abandonó en cuanto murió su padre el negocio familiar y en 1656 sufrió la persecución religiosa al ser excomulgado de la comunidad judía de Amsterdam por considerársele ateo.

Debe decirse que el pensamiento político de Spinoza se basa en una serie de fuentes, tanto clásicas como modernas. En su pensamiento encontramos varias influencias de Maquiavelo, así como más precisamente de Hobbes, y grandes reflexiones contra Hobbes, como se verá en las líneas sucesivas.

Mercedes Allendesalazar afirma que hoy en día la cuestión de la obediencia institucional es considerada por los estudiosos de Spinoza como una de las grandes cuestiones planteadas por su filosofía:

La actitud del filósofo frente al ámbito institucional se funda simultáneamente en dos objetivos distintos: a la vez que defiende la necesidad de institu-

1 Cfr. Entre otros. Allendesalazar, Mercedes. *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Editorial: Alianza., Madrid, 1988. Y Negri, Antonio. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Anthropos, 1993, 382 p.

ciones sólidas con el fin de proteger a la colectividad de la arbitrariedad de sus gobernantes, también pone gran esmero en proteger la condición del filósofo en la sociedad contra estas mismas instituciones. Desde el punto de vista de la filosofía de Spinoza hay algo evidente: obedecer a las leyes de la ciudad es una cosa, someter su pensamiento a una autoridad es otra. (Allendesalazar, 1988: 15).

Por su parte, Antonio Negri ha caracterizado a Spinoza como «la anomalía salvaje» del siglo XVII, ya que no se inscribe en la línea Hobbes-Locke-Rousseau-Hegel, tachada de absolutismo estatal y conservador, sino en la línea Maquiavelo-Spinoza-Feuerbach-Marx, calificada de Democracia popular y revolucionaria. (Negri, 1993).

Para Negri, «la metafísica materialista de Spinoza es, por tanto, la anomalía potente del siglo XVII: no anomalía marginal y derrotada, sino anomalía del materialismo triunfante, del ser' que actúa y que, constituyéndose, plantea la posibilidad ideal de revolucionar el mundo». (Ibíd: 13).

Según Negri, tres son los motivos «problemáticos» que hacen importante el estudio del pensamiento de Spinoza, a saber:

Primero, porque nuestro autor funda el materialismo moderno en su más alta expresión y con ello determina el horizonte propio de la especulación filosófica moderna y contemporánea.

Segundo, al afrontar temáticas políticas –uno de los ejes fundamentales en su pensamiento según Negri– funda una forma no mistificada de democracia: «Spinoza plantea el problema de la democracia sobre el terreno del materialismo y, por tanto, como crítica de toda mistificación jurídica del Estado... El pensamiento spinozista es un pensamiento *-cortante-*: rechaza para siempre toda una serie de mistificaciones, toda una serie de problemas propuestos a la burguesía en el curso de los siglos siguientes por el pensamiento liberal-democrático, particularmente en su versión jacobina (y en la línea teórica Rousseau-Hegel)». (Ibíd: 14-15).

Tercero, Spinoza muestra que la historia de la metafísica comprende alternativas radicales.

Existe «otra» historia de la metafísica: la bendita contra la maldita...solo la tensión constitutiva del pensamiento y su capacidad de moverse como mediación material del proceso histórico de la multitud, constituye la forma positiva del pensamiento negativo (...) Aquí, la anomalía spinozista, es decir, la relación contradictoria que su metafísica mantiene con el nuevo orden de producción capitalista, se convierte en anomalía «salvaje», es decir, en expresión radical de una transgresión histórica de todo ordenamiento que no esté libremente constituido por las masas, posición de un horizonte de libertad

que solo es definible como horizonte de liberación –pensamiento tanto más negativo cuanto más progresivo y constitutivo es. (Ibíd: 15-16).

Según la cita anterior, Spinoza desarrolla su teoría política con un fuerte trasfondo metafísico. Critica el supuesto de que el hombre se rige por su propio conjunto de leyes racionales normativas, en lugar de las leyes que rigen el resto de la naturaleza.

Es precisamente esta posición la que Spinoza contradice cuando escribe en la *Ética* que «las leyes y las reglas de la naturaleza... son siempre y en todas partes la misma» (Spinoza, 1980: 50). En el *Tratado teológico político* es más tajante aún: «si el hombre está dirigido por la razón o por el solo deseo, no hace nada que no esté en conformidad con las leyes y reglas de la naturaleza» (Spinoza, 1986: 63). Su rechazo de las concepciones normativas de la naturaleza y el rechazo de la teleología indican una clara ruptura con la tradición.

Para Negri, con estas posiciones Spinoza inaugura una nueva racionalidad «al definir de forma radical, una racionalidad «otra» de aquella de la metafísica burguesa. El pensamiento materialista, el de la producción, el de la constitución, se convierten, por consiguiente, hoy, en la base elemental, imprescindible, de toda propuesta neoracionalista. (Negri, 1993: 19).

Para apreciar la profundidad y el significado del naturalismo de Spinoza, será útil comparar su punto de vista sobre el derecho natural y la obligación de Hobbes.

Lo que Spinoza critica es la visión hobbesiana de los contratos (convenios) o la transferencia del derecho natural de cada individuo. La transferencia o enajenación de su derecho natural a juzgar la manera de defenderse es la base de la teoría política de Hobbes, sino que le permite explicar la formación de la ciudadanía y la legitimidad del soberano. Para Spinoza, sin embargo, Hobbes viola el naturalismo al concebir su derecho natural como algo parecido a un derecho que puede ser transferido, que a su vez le lleva a abrir una brecha entre el derecho y el poder en la república (Cfr. Cubilla, 1999).

III. El lugar del Estado en la Ontología de Spinoza

«El verdadero fin del estado es, pues, la libertad».
Spinoza. T. Teológico Político.

Las ideas políticas de Spinoza están expuestas en sus dos tratados políticos, pero por otra parte otras obras, y especialmente la *Ética*, nos dan la clave para comprender los tratados.

En los últimos años un animado debate ha surgido en la literatura académica sobre si es o no el estado de Spinoza un individuo con su propio *conatus*².

«En el libro III de la *Ética* el filósofo llama a esa potencia que se expresa «de una cierta y determinada manera» en «todo cuanto existe» *conatus*. Este término es una palabra latina que significa esfuerzo, porque así como la potencia de Dios no tiene límites, la potencia de las cosas singulares sí que está limitada por la de las otras cosas y necesita para afirmarse oponerse «a todo aquello que pueda privarle de su existencia».(Allendesalazar, 1988: 71-72).

Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad -esto es, de su ser-, en esa medida es impotente. [...]

Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto. [...]

El deseo, en efecto, de vivir felizmente, o sea, de vivir y obrar bien, etc., es la esencia misma del hombre, es decir, el esfuerzo que cada uno realiza por conservar su ser. (Spinoza 1980: 286-288).

La cuestión es, como lo hemos planteado líneas arriba, si puede asociarse al autor más con la ideología colectivista o individualista. La respuesta a esta pregunta tiene implicaciones para la forma en que concebimos la relación de Spinoza a la tradición liberal.

Como hemos visto, Spinoza no admite separación alguna entre el estado natural y el político porque el derecho natural es el mismo en ambos, como lo es también el hombre. Pero como ese derecho existe en dos estados o condiciones, conviene preguntarse por sus diferencias y en definitiva, por los móviles que empujan a los hombres a pasar del uno al otro.

Así vemos que la *Ética* –la metafísica– de Spinoza tiene que ver con la teoría política, ya que el fin del Estado no es distinto al del individuo: mantener el derecho que todos los hombres tienen a su existencia, a «perseverar en su propio ser», a ser verdaderamente libres. La libertad que se logra por el conocimiento es también libertad de obrar racionalmente, es decir moralmente. Tal libertad y moralidad, sin embargo, no pueden subsistir en un mero esta-

2 Todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas» (*Ética*, Apéndice). Su esencia –como igualmente pasa en Dios– se expresa en el *conatus*, a saber, en la conservación del propio ser, en el obrar, el vivir, en el «deseo» –que en Dios es potencia. El hombre es deseo de vivir felizmente y vivir bien, de acuerdo con la razón. Spinoza: el «*conatus*» En: Martínez Riu, Antoni; Cortes Morato, Jordi, *Diccionario Filosofía en CD-Rom*. HERDER, 1996.

do de naturaleza; son necesarios el orden social, el derecho o la autoridad política como una exigencia misma de la razón. «El Hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo». (Ibíd: 314).

La idea anterior lo explica mejor el autor con el siguiente ejemplo:

Si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad...».(Ibíd: 265).

En esta línea, en los pasajes iniciales del Tratado Teológico Político, nuestro autor, a diferencia de Hobbes, sostiene que los individuos siempre conservan una «parte considerable» de su derecho natural, es decir, los seres humanos nunca están plenamente integrados en la construcción social estatal.

En este sentido podríamos decir con Domínguez que para Spinoza «el pacto social no es pues el resultado mecánico y ciego de un equilibrio de fuerzas; si así fuera, no se dejaría nunca el orden natural, es decir, de la potencia pura». (Domínguez, 1995: 333).

III. Democracia

La revisión de la teoría democrática en Spinoza nos dará pie para revisar luego las formulaciones y lecturas spinosistas en la política de la liberación del filósofo latinoamericano Enrique Dussel.

Lo primero que puede decirse a este respecto es que Spinoza apenas había comenzado a escribir el primero, de lo que probablemente habría sido dos capítulos sobre la democracia, cuando murió el 21 de febrero de 1677. Su concepción de la democracia incluye cualquier sistema de gobierno popular en el que los miembros del gobierno adquieren el derecho a participar, en virtud de su estado civil y no por elección. Según Domínguez, esta concepción de la democracia es lo suficientemente amplia como para incluir incluso variantes de timocracia.

En el *Tratado Teológico Político* el autor ofrece dos argumentos fundamentales en favor de la democracia. La razón de principio es que las democracias preservan la igualdad y la libertad natural de los hombres. Con ello, la defensa

fundamental de la democracia es que «en una democracia hay menos peligro de un gobierno de comportarse irracionalmente». (Spinoza, 1986: 184).

Así, Atilano Domínguez afirma que «Spinoza no solo desecha todo régimen violento y tiránico por inhumano, sino por débil, al tiempo que defiende la democracia como el régimen más libre y, a la par, como el más absoluto y poderoso». (Domínguez, 1995: 338).

En el *Tratado Político*, en cambio, el autor se centra exclusivamente en la defensa instrumental, destacando lo que podría denominarse la «ventaja epistémica de la democracia», es decir, la tendencia de las asambleas populares de legislar con más sabiduría que otros órganos legislativos.

Por ejemplo, repite su afirmación de que los grandes consejos tienen más probabilidades de ser racionales porque las decisiones colectivas obligan a los miembros a «apuntar a fines que son honorables, o en todo caso parece ser así». (Spinoza, 1986: 217).

Además, afirma que las características de deliberación de grandes órganos de gobierno mejoran la competencia. En este sentido rechaza la afirmación de aquellos que dicen que «no hay verdad ni juicio en [las masas]», afirmando que «todos los hombres tienen una y la misma naturaleza», y que las diferencias en las competencias se derivan principalmente del hecho que la mayoría de la gente «se mantienen en la ignorancia de los asuntos más importantes del estado», más que de cualquier defecto natural. (Ibíd.: 218-219).

Estos pasajes de la obra del autor revelan la profundidad del compromiso de Spinoza con el régimen político democrático y su negativa a apoyar la tesis de que algunos hombres son por naturaleza más aptos para gobernar que los demás.

En esta línea continúa diciendo que el «tercer estado, el cual es totalmente absoluto y que llamamos democrático, es la esencia misma del Estado como poder colectivo o multitud unida. El auténtico régimen democrático es aquel en que por ley el gobierno incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud». (Ibíd.: 220).

No obstante al hecho de que esta obra sigue siendo una contribución importante a la teoría democrática, habrá que anotar, como nos recuerda Domínguez, que «sus últimos párrafos demuestran que también él pagó tributo a su época, ya que delimita drásticamente el ámbito de la multitud, es decir el derecho de ciudadanía. Según él carecen del mismo, no solo los peregrinos, los pupilos y los niños sino también las mujeres. Confundiendo, como Aristóteles, el derecho con el hecho, Spinoza intenta demostrar que

las mujeres carecen de independencia respecto al varón, porque son menos inteligentes que él». (Domínguez, 1995: 348).

IV. Potentia y potestas o la idea de poder de Spinoza en la Filosofía política de E. Dussel

Es sabido que el gran desarrollo de la política como ciencia lo dio en el renacimiento Maquiavelo, cuando en *El príncipe* (1513) establece la idea de que la esencia de la política consistía en la conquista del poder. Desde este autor en adelante, la mayor parte de los teóricos políticos occidentales, hasta Weber, sobre todo, entienden la idea de poder como «dominio legítimo ante obedientes». (Weber, 1967).

Spinoza, a contracorriente de la teoría política dominante, en el *Tratado Político* de 1677, desarrolla una idea de poder que parte de la distinción de las categorías latinas «*potentia*» y «*potestas*».

Para Spinoza *potentia* significa el poder de las cosas en la naturaleza -incluidas las personas- de «existir y actuar». *Potestas* se utiliza cuando se habla de un ser en poder de otro. La cuestión fundamental con respecto al poder debe decirse que gira en torno a diferenciar el poder «para» y el poder «sobre».

Tenemos entonces *potentia* como «poder para», poder en cuanto capacidad³. Por su parte se entiende la *Potestas* en cuanto al «poder sobre otros», poder en cuanto dominación.

Así como no se puede deducir de la definición de las cosas naturales que comiencen a existir, tampoco se puede deducir que continúen existiendo, puesto que su esencia ideal es la misma después que comenzaron a existir que antes. Por consiguiente, así como de su esencia no se puede derivar el comienzo de su existencia, tampoco se puede derivar la perseverancia en la misma, sino que el mismo poder que necesitan para comenzar a existir, lo necesitan también para continuar existiendo. (Spinoza, 1986: 84-85).

Stefano Visentin en un trabajo sobre *potencia y poder en Spinoza*, sostiene al respecto que «en lo que concierne a los seres humanos, la *potestas* expresa un rasgo peculiar de su esencia, que Spinoza explicita al abordar el tema del derecho natural. El tratamiento del *jus naturale uniuscuiusque* constituye el fundamento de la teoría política; tal derecho es definido como el conjunto de las reglas a través de las cuales cada individuo es determinado a

3 En este sentido, por ejemplo, John Holloway habla de poder-hacer. Sobre el poder hacer, el «poder sobre» y el flujo social del hacer» Cf. Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la Revolución hoy*. Barcelona, 2002, p. 40-68.

actuar o a «padecer», o sea recibir afecto del mundo exterior, expresando en el plano existencial el carácter determinado de la potencia humana». (Visentin, 2005: 116).

En esta relación dialéctica entre el poder del pueblo y el del soberano es que podría encontrarse atisbos de colectivismo en el pensamiento de Spinoza y las claves para refutar una interpretación puramente individualista del autor.

En este sentido, Negri afirma que «el problema que Spinoza plantea es el de la ruptura subjetiva de la unidimensionalidad del desarrollo capitalista (en su aspecto burgués y sobreestructural, así como en su aspecto propiamente capitalista y estructural): es como decir que Spinoza muestra la alternativa del vivir como potencia material en el interior del bloque metafísico de la filosofía moderna» (Negri, 1993: 18).

En la consideración de Negri, con Spinoza nos encontramos ante «la primera definición moderna de un proyecto revolucionario en la fenomenología, en la ciencia, en la política, de refundación racional del mundo basada en la liberación y no en la explotación del hombre sobre el hombre. No como fórmula y forma, sino como acción y contenido. No como positivismo, sino como positividad. No como legislación, sino como verdad. No como definición y ejercicio del poder, sino como expresión y gestión de la potencia» (Ibíd: 20).

Esta idea de Estado en cuanto que asume la materialidad de las pasiones es la base a partir de la cual autores como Enrique Dussel, en América latina, desarrollan una singular teoría política. Dussel, en la línea de los trabajos de H. Arendt (Arendt, 1993), dirá que la noción de poder, entendida como dominación, es contradictoria, porque la dominación no puede ser nunca legitimada. En este sentido asume la idea de poder planteada por Spinoza y, desde este autor y otras referencias, realiza la crítica a la idea negativa de poder como dominación.

Veamos, resumidamente, cómo plantea Dussel esta cuestión basándonos particularmente en dos obras suyas: *Veinte tesis de política* (2006) y *Política de la liberación II* (2009). Para poder redefinir el Poder –sostiene Dussel– primero habrá que redefinir la Política. ¿Qué es la política entonces? Para responder a esta pregunta, el autor, valiéndose de la *teoría de los campos* de Bourdieu (Bourdieu, 1984), asegura que habrá que tener en cuenta un marco teórico que explique cómo el sujeto atraviesa diversos campos prácticos.

«Todo lo que denominamos político (acciones, instituciones, principios, etc.) tienen como espacio propio lo que llamaremos campo político. Cada actividad práctica (familiar, económica, deportiva, etc.) tiene también su campo

respectivo, dentro del cual se cumplen las acciones, sistemas, instituciones propias de cada una de estas actividades» (Dussel, 2006: 7).

A partir de allí, Dussel define el Poder como *obediencial* (principio cristiano de servir antes que dominar y del «mandar obedeciendo» de los zapatistas de Chiapas), cuya sede es una *voluntad de vida* (redefinición positiva del *conatus* de Spinoza) que vendría a ser el momento material del poder⁴.

«La voluntad-de-vivir es la esencia positiva, el contenido como fuerza, como potencia que puede mover, arrastrar, impulsar. En su fundamento la voluntad nos empuja a evitar la muerte, a postergarla, a permanecer en la vida humana». (Dussel, 2006: 13).

Siguiendo la definición de Spinoza, Dussel entiende el poder como *potentia* y *potestas*. La *potencia* implica el «poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político» (Ibíd.: 16).

Por otro lado, ese poder necesariamente debe ser institucionalizado porque la *potencia* representa al ser-en-sí indeterminado, desde Hegel, que se determina por medio de la institucionalización, ser-fuera-de-sí. Estamos, entonces, frente a la *potestas*.

«La necesaria institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo, constituye lo que denominaremos la potestas. La comunidad institucionalizada, es decir, habiendo creado mediaciones para su posible ejercicio, se escinde de la mera comunidad indiferenciada». (Ibíd.: 19).

Dussel entiende que las voluntades institucionalizadas deben estar unidas. Entonces va más allá de Spinoza y ya desde la teoría de Habermas habla del consenso como un «acuerdo de *todos los participantes*, como sujetos, libres, autónomos, racionales, con igual capacidad de intervención retórica, para que la *solidez de la unión* de las voluntades tenga consistencia para resistir a los ataques y crear las instituciones que le den permanencia y gobernabilidad». (Ibíd.: 15).

No obstante, nuestro autor entiende que ese poder político *delegado* por el pueblo al gobernante, puede volverse fetichista. Por ello, afirma, siguiendo a Marx, que «el fetichismo en política tiene que ver con la absolutización de la «voluntad» del representante [...] que deja de responder, de fundarse, de articularse a la «voluntad general» de la comunidad política que dice representar». (Ibíd.: 26).

4 Véase un buen resumen de esta noción en: Dussel, E. *La voluntad como fundamento. La potencia y potestas*. En: Araujo Cicero y Amadeo, Javier (Comp.) *Teoría política latinoamericana*. Buenos Aires: Ed. Luxemburg, 2010, p. 251.

La principal consecuencia del poder *fetichizado*, es que cuando «se define institucional, objetiva o sistémicamente como *dominación*, en el mejor de los casos proclamado como poder *del* pueblo, *por* el pueblo y *para* el pueblo [...] las reivindicaciones populares nunca podrán ser cumplidas, porque el poder funciona como una instancia separada, extrínseca, dominadora «desde arriba» sobre el pueblo». (Ibíd.: 19).

En este sentido, Dussel divide el orden político como totalidad en tres niveles, con la clara intención de que los mismos respondan a su ética (Dussel, 1998). «El primer *nivel* (A) son las acciones Estratégicas, El segundo *nivel* (B) de lo político son las instituciones que constituyen un orden político. El tercer *nivel* (C) que cruza a los dos anteriores, son los principios normativos implícitos de todo orden político vigente o por transformarse» (Ibíd.: 32).

Finalmente, en las tesis 9 y 10 de sus *veinte tesis de política*, se refiere a «La ética y los principios normativos políticos implícitos» y «Los principios normativos políticos formal-democrático y de factibilidad», en donde analiza la relación entre la ética y la política. (Ibíd.: 42-52).

Para Dussel la ética no puede ser solo complemento de la política, pues los principios normativos de esta última son constitutivos de la esencia de las instituciones, e igual que Spinoza le otorga un lugar privilegiado a su ética en la fundamentación política.

Esta *normatividad de la política*, es decir, el principio que me obliga, corresponde a la subsunción en la política de los principios éticos, que dejan de ser éticos para pasar a ser políticos.

Los principios políticos son, por otra parte, principios *intrínsecos* y *constitutivos* de la *potentia* (del poder de la comunidad) y también de la *potestas* (del ejercicio delegado del poder), ya que cada determinación del poder es fruto de una *obligación* política que impera como deber a los actores en sus acciones y en el cumplimiento de la función de las instituciones. Los principios políticos constituyen, fortalecen y regeneran *por dentro*, obligando a los agentes a afirmar la voluntad de vida, en el consenso factible de toda la comunidad en sus acciones, en vista de la hegemonía (como poder obediencial) y alentando el cumplimiento de las tareas de cada esfera institucional (material, formal de legitimidad y de factibilidad eficaz) (Ibíd.: 50).

Con una clara alusión a Schopenhauer y Spinoza, Dussel establece que la fuente original del poder se encuentra en nuestra voluntad-de-vivir, con la afirmación de la propia supervivencia en nuestras intenciones y acciones. Este momento, que es previo a toda constitución política, representa un fundamento afirmativo del poder.

Este primer momento del poder, siguiendo a Spinoza, se manifiesta, como se ha indicado anteriormente, como *potentia*, como capacidad popular de lo político (o también poder político en-sí) de instituir y estabilizar el poder-vivir como poder político *obediencial*.

A su vez, la *potestas* representa el momento de lo que el autor llama la «*es-cisión ontológica*» (Dussel, 2009: 59). Se trata de dos momentos fundamentales de la política, inevitables en toda agrupación social histórica, a la que se ha hecho referencia líneas arriba.

Dussel explica con mayor propiedad y extensión en su *Política de la liberación II* (2009), lo que había indicado en sus tesis sobre política, acerca de la articulación de los distintos momentos de la política en tres aspectos fundamentales, los cuales a su vez se subdividen en tres momentos: las *acciones*, o la esfera material (Cfr. Dussel, 2009: 89-178), las *instituciones*, o la esfera formal, procedimental de legitimidad (Cfr. *Ibíd.* p. 179-346), y los *principios* o la esfera de la factibilidad (Cfr. *Ibíd.*: 347-490), que corresponden a la subsunción en la política de los principios éticos.

La complejidad del *campo político* le obliga al autor –según sus expresiones– a discutir contra *el pragmatismo estratégico y decisionista* de la filosofía política conservadora (como Carl Schmitt, que privilegia el momento de las acciones), contra *el legalismo kantiano liberal* (como Habermas, que privilegia el ámbito jurídico de las instituciones) y contra *el principalismo voluntarista* de tipo anarquista (como Antonio Negri, que privilegia el ámbito de los principios).

Por consiguiente, para Dussel de lo que se trata es de exponer una «Arquitectónica» de la política. La tarea de la Arquitectónica «es exponer el sistema completo de categorías fenoménicas de la filosofía política burguesa, a fin de desarrollar teóricamente el despliegue del poder político (*potentia*). La exposición comienza por la acción estratégico-política, nivel A, sigue con las instituciones, nivel B y cierra con los principios, nivel C. Cfr. Gandarilla, 2009: 178 y ss.).

De lo que se trata a fin de cuentas, en la política planteada por Dussel, es de articular, de aunar las voluntades para efectivizar el ejercicio del poder, lo que implica la subsunción de los tres momentos de su ética (1998) en la política. A saber: primero la subsunción del principio ético-material de la vida (*momento material*), segundo, la subsunción del principio ético-formal del discurso con un acuerdo intersubjetivo racional, discursivo, consensual (*momento formal*), y la obediencia al principio de factibilidad, que es la libertad en la aplicación de las posibilidades ecológicas, económicas, técnicas, etc., para preservar y desarrollar la vida en comunidad, conforme

a un principio político a la vez instrumental y estratégico (subsunción del principio ético de *factibilidad*).

Dussel se refiere al respecto en los siguientes términos:

Podemos afirmar que el cumplimiento serio de estos tres principios políticos permite honestamente al agente político (o a la institución) tener al menos una «pretensión política de justicia», intersubjetiva (en cuanto a la vigencia de su conciencia normativa) y objetiva (con legitimidad real, no solamente legal o formal). Pero es más, el cumplimiento de estos principios constituye la posibilidad real de la existencia de lo que llamamos poder consensual no fetichizado como mediación para la sobrevivencia (no solo como permanencia sino como acrecentamiento histórico-cualitativo de la vida humana), que se produce por momentos que son fruto de las exigencias de los nombrados principios. (Dussel, 2009: 375).

Por lo visto hasta el momento, puede notarse la influencia decisiva de Spinoza en las formulaciones teóricas de Dussel, pues la noción de poder y la crítica al contractualismo individualista imperantes en aquél, son claves para la formulación de una política liberacionista crítica en el pensador latinoamericano.

Un elemento importante, a saber, es que para la elaboración de su Filosofía política, Dussel parte de la crítica a la filosofía moderna y, en esa crítica, Spinoza le brinda elementos de suma importancia.

Esto es así porque, como nos recuerda Negri, «Spinoza es propiamente un escándalo (si nos atenemos a la base del corriente saber «racional» del mundo en que vivimos): es un filósofo del ser que realiza inmediatamente la inversión de la totalidad de la imputación trascendente de la causalidad en causa productiva inmanente, transparente y directa del mundo; es un democrático radical y revolucionario que inmediatamente elimina, asimismo, incluso la sola posibilidad abstracta del Estado de derecho y del jacobinismo». (Negri, 1993: 20).

Consideraciones finales

Las líneas anteriores han querido mostrar las categorías fundamentales, los grandes lineamientos y las opciones políticas actuales que surgen de la lectura atenta de la obra de Spinoza. En su obra se encuentra una nueva noción de poder y una crítica a la teoría del contrato de sus contemporáneos que, en sus aspectos fundamentales, es seguida por E. Dussel en la elaboración de su política de la liberación, cuya pretensión central es la de consolidar un sistema democrático que pueda «hacer justicia a las víctimas del sistema».

La búsqueda de otro sistema más humano supone, según Dussel, una resignificación de la democracia participativa, más allá de los regímenes democráticos liberales, y en esta búsqueda los aportes de Spinoza le son muy significativos.

El propio Spinoza concluye su *Tratado político* afirmando que «así como en el estado natural el hombre más poderoso es aquel que se guía por la razón, así también es más poderosa aquella sociedad que es fundada y regida por la razón». (Spinoza, 1986: 219).

Desde este punto de vista, ni el derecho es la última palabra de la política ni el pecado está totalmente excluido de ella. El autor sostiene que el pecado es una acción contra el derecho, además de una acción contra la naturaleza y la razón propia del Estado.

Spinoza supera la idea de Estado como *Leviatán* en Hobbes, al entender que el Estado, si bien es ciertamente el poder supremo, solo es eficaz si es hábil en el manejo de las pasiones, hasta el punto que a los súbditos «les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio ingenio y su libre decisión». (Ibíd.: 92).

Por otra parte, su pensamiento al inscribirse dentro del dinamismo de la ética le da un punto clave a Enrique Dussel, para intentar trazar una línea interpretativa que vincule tanto la ética con la política. Según las consideraciones de Domínguez: «Con su idea del Estado, fuerte y democrático a la vez, y de la libertad y la tolerancia religiosa, Spinoza constituye un anillo importante entre los Forjadores del Estado moderno y los filósofos ilustrados defensores de la libertad». (Domínguez, 1995: 351).

En este sentido, consideramos importante resaltar las ideas espinosistas en E. Dussel, cuando afirma por ejemplo que «siempre la *potentia*, el poder de la comunidad política, del pueblo, que ahora queda investida de *auctoritas* (y por ello autoriza al gobierno, al Estado, a todas las instituciones delegadas de los representantes), es el poder político en última instancia, fundamento del ejercicio *delegado* de la *potestas* (su aparición fenoménica), es decir, de todas las instituciones sociales, de la sociedad civil y del Estado en sentido estricto; lo mismo que del gobierno, ya que el representante ejerce el poder por delegación como poder determinado, heterogéneo y parcial (...) cuya porción designa por consenso la comunidad política desde su *potentia*: el poder político propiamente dicho». (Dussel, 2002: 251).

Dussel dirá que la tarea de la filosofía política crítica consiste en criticar el sistema completo de las categorías fenoménicas de la filosofía política tradicional, a fin de desarrollar teóricamente el despliegue real del poder político.

Al respecto, es tajante al afirmar que las categorías de la filosofía política burguesa se han fetichizado. Por consiguiente, de lo que se trata para nosotros es de construir cada categoría por referencia a su fundamento ontológico; es decir de fundarlas con coherencia lógica, para relanzar deconstructivamente dicha crítica de todo el sistema de categorías modernas, desde la exterioridad de los oprimidos o excluidos.

Para dicho cometido, una lectura renovada de Spinoza le proporciona a Dussel –y nos proporciona a nosotros– una fuente inigualable para plantear la necesaria redefinición actual de Estado, democracia y colectividad, en pos de la utopía de ese «otro mundo posible».

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*. Paidós, Barcelona.
- Araujo Cicero y Amadeo, Javier (Comp.) (2010). *Teoría política latinoamericana*. Buenos Aires: Ed. Luxemburg.
- Allende Salazar, Mercedes (1988). *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza.
- Bourdieu, Pierre (1984). «Champ», artículo en *Questions de Sociologie*, Minuit, Paris.
- Cubilla, Gerardo Matía (1999). *La filosofía política de Spinoza*. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XXXVII (92), 165-175, 1999. Disponible en internet: <http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.XXXVII/No.%2092/La%20filosofia%20politica%20de%20Spinoza.pdf>
- Dussel, E. Sus obras completas pueden consultarse y «bajarse» de www.enriquedussel.org
- _____ (1972), *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Ser y Tiempo, Mendoza.
- _____ (1973a), *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- _____ (1973b), *Para una ética de la liberación latinoamericana II*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- _____ (1977a), *Filosofía ética latinoamericana III*. De la erótica a la pedagógica. Edicol, México.
- _____ (1977b), *Filosofía de la liberación*. Edicol, México.
- _____ (1979), *Filosofía ética latinoamericana IV. Política latinoamericana (Antropológica III)*. Universidad de Santo Tomás, Bogotá.
- _____ (1980), *Filosofía ética latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana*. Universidad de Santo Tomás, Bogotá.
- _____ (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta, Madrid.
- _____ (2001), *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de Brouwer. Bilbao.
- _____ y Apel, K. O. (2005), *Ética del Discurso y ética de la liberación*. Trotta, Madrid.

- _____ (2006), *Veinte tesis sobre política*. Siglo XXI, México.
- _____ (2007a), *Materiales para una política de la liberación*. Plaza y Valdés, México.
- _____ (2007b), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta, Madrid.
- _____ (2009), *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*. Trotta, Madrid.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2001). *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América latina*. Plaza y Valdés, México.
- Gandarilla, José Guadalupe (2009). «*La política de la liberación y los alcances de un nuevo paradigma que se anuncia desde los márgenes*», en: Revista *Encuentros Latinoamericanos*, año III, N° 9. Disponible: [<http://www.ceil.fhuce.edu.uy/descargas/REVISTA9.pdf>]
- Weber, 1967. *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Habermas, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus, Madrid.
- _____ (1987), *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Taurus, Madrid.
- Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la Revolución hoy*. Barcelona.
- Levinas, Emmanuel (1977). *Totalidad e infinito*. Ensayo sobre la exterioridad. Sígueme, Salamanca.
- Martínez Riu, Antoni y Cortes Morato, Lordi (1996). *Diccionario Filosofía en CD-Rom*. Herder.
- Negri, Antonio (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- Ralws, John (1995). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Retamozo, Martín (2007). Enrique Dussel. *Hacia una filosofía política de la liberación. Notas en torno a 20 tesis de política*. En: *Utopía y Praxis latinoamericana* En/Marzo vol 12 N° 036 Maracaibo, Venezuela, pp. 107-123.
- Disponible en la web: [<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/279/27903607.pdf>]
- Spinoza. B. (1984) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Barcelona: Orbis.
- _____ (1985) *Tratado Teológico Político*. Salamanca. Sígueme.
- _____ (1986) *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Vallesín, Fernando (1995). *Historia de la Teoría Política*. Vol. II. Madrid: Ed. Alianza, 1995.
- Visentin, Stefano (2005). *Potencia y poder en Spinoza*. En. Dusso, Iusepe (coor.). *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*. México: Siglo XXI.