

SEMINARIO

FIGURAS DEL PODER I

DOCTORADO EN FILOSOFÍA
MENCIÓN ESTÉTICA Y TEORÍA DEL ARTE
UNIVERSIDAD DE CHILE

Prof. Pablo Oyarzun R.

DOSSIER

Segundo Semestre
2023

INTRODUCCIÓN

Epígrafe

- I. Poder y pregunta. Referencias: Hegel, Aristóteles, Platón, Heidegger
- II. Pregunta y sospecha. Referencias: Platón, Maquiavelo
- III. El problema del poder. Referencias: Arendt, Kantorowicz
- IV. Figura y poder. Referencias: Auerbach, Hegel, Burke, Kant, Pseudo-Longino
- V. Para una analítica de las figuras del poder. Referencias: Lucrecio, Spinoza

Epígrafe

¿Cómo *preguntar* por el poder, si ante todo ha de estarse investido de poder para hacer una pregunta, y sobre todo ésta? ¿No cabría recelar desde un principio que en la tentativa de preguntar por el poder haya encerrado un círculo o, más bien, que esa tentativa esté por principio encerrada, capturada en un círculo: que en el principio de la pregunta esté ya implicado, como determinación y destinación a la pregunta, el poder? ¿Quizá, por antonomasia, en el principio de la pregunta filosófica, que es pregunta de principio y por el principio? ¿Y puede traerse el poder al dominio jurisdiccional de la pregunta filosófica por antonomasia, la pregunta por la esencia? ¿Puede preguntarse *qué es* el poder? ¿*Es* el poder? ¿Y *puede* decirse la verdad del poder? ¿Con qué poder? ¿El de la verdad? ¿Acaso no está el poder tan íntimamente tramado con el simulacro, imbricado en él, que sería de temer que toda lógica de la verdad quede enredada en su red? ¿O es que precisamente por eso, porque siempre será posible acreditar el contraste entre verdad y simulacro, puede confiarse en que una lógica tal ha de permanecer al resguardo del equívoco? Pero por otra parte, ¿hasta qué punto podemos suponer que la verdad puede tener al poder en su poder? ¿Tenemos suficientemente claras las relaciones entre poder y verdad? ¿No hemos sido conminados ya, en casi todos los tonos, a entender que el saber y la verdad no son inmunes al poder, sino todo lo contrario?

Sirvan estas inquietudes preventivas —que no sería difícil seguir multiplicando— para insinuar cierto estilo de aproximación al problema del poder que, dudando de la pertinencia de la ontología para su tratamiento, sospechando de los títulos de la interrogación filosófica segura de sí, haga espacio para una perspectiva de análisis filosófico que reciba su orientación de la descripción de unas “figuras” (y no de unas “categorías”) del poder, en una tensión acaso insoluble entre la figuración y lo infigurable.

I. Poder y pregunta

Referencias:

Hegel, Aristóteles, Platón, Heidegger

CITAS

Se llama potencia (*dýnamis*) el principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro. (*Met.*, 1019a15-16)

Pero el ente se dice de muchos modos (*légetai ... pollachôs*), pero en relación a [algo] uno y a una determinada naturaleza (*pròs hèn kai mían tinà phýsin*), y no homónimamente" (*Met.*, 1003a 33-34).

HEGEL

Hegel, *Wissenschaft der Logik (Ciencia de la lógica)*, 65-66

Solo en tiempos recientes ha surgido la conciencia que es una dificultad hallar un inicio (*Anfang*) en la filosofía, y el fundamento de esta dificultad, así como la posibilidad de resolverla, se ha discutido de múltiples maneras. El inicio de la filosofía tiene que ser, o bien algo *mediado* (*Vermitteltes*), o bien algo *inmediato* (*Unmittelbares*), y fácil es mostrar que no podría ser ni lo uno ni lo otro; con ello, uno y otro modo del inicio encuentran su refutación.

El principio (*Prinzip*) de una filosofía ciertamente expresa también un inicio, pero no tanto uno subjetivo como uno *objetivo*, el inicio de *todas las cosas*. El principio es un *contenido* de alguna manera determinado: el agua, lo uno, el *nous*, la idea... sustancia, mónada, etc.; o cuando se refiere a la naturaleza del conocimiento y debe ser así solo un criterio más que una determinación objetiva: pensar, intuir, sentir, yo, la subjetividad misma..., igualmente aquí es sobre la determinación de contenido que recae el interés. Por el contrario, el iniciar como tal permanece como algo subjetivo en el sentido de una modalidad contingente (*zufällige*) de introducir la exposición, inadvertido y arbitrario, así como insignificante el requerimiento de la pregunta [que inquiere] con qué se ha de comenzar (*anzufangen*), y, contrastado con el requerimiento del principio, en el cual parece únicamente residir el interés de la cosa (*Sache*), el interés de qué sea lo *verdadero*, el *fundamento absoluto*.

Pero la perplejidad moderna acerca del inicio proviene de un requerimiento más, que no conocen aquellos a quienes incumbe dogmáticamente la demostración del principio, o escépticamente el encontrar un criterio subjetivo contra el filosofar dogmático, y que niegan enteramente aquellos que comienzan como de un pistoletazo, a partir de su revelación interior, de la fe, la intuición intelectual, etc., y quieren estar por encima del *método* y de la *lógica*. Si el pensar abstracto antiguo se interesa por lo pronto solo por el principio como *contenido*, pero es derivado, en el curso de la formación (*Bildung*), a prestar atención al comportamiento del *conocer*, también el hacer subjetivo es aprehendido así como momento esencial de la verdad objetiva, y se suscita el requerimiento de que el método se unifique con el contenido y la forma con el *principio*. Así, el *principio* debe ser también inicio y aquello que es lo *prius* para el pensamiento debe ser también lo *primero* en el *curso* del pensamiento.

ARISTÓTELES

Aristóteles, Metafísica A, 1

Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos (*aistheseon*); pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias.¹

Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria (*mneme*), mientras que en otros sí. Y por esto son más prudentes y más aptos para aprender (*phronimotera kai mathetikotera*) que los que no pueden recordar; son prudentes sin aprender los incapaces de oír los sonidos (como la abeja y otros animales semejantes, si los hay); aprenden, en cambio, los que, además de memoria, tienen este sentido.²

Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia (*empeiría*). Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia (*episteme*) y al arte (*tekhne*), pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte, como dice Polo³ y la inexperiencia, el azar. Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal (*mia katholou hypolepsis*) sobre los casos semejantes. Pues tener la noción de que a Calias, afectado por tal enfermedad, le fue bien tal remedio, y lo mismo a Sócrates y a otros muchos considerados-

¹ 1 Cfr. *De sensu* 437-9: «la facultad de ver muestra muchas y muy variadas diferencias, porque todos los cuerpos participan del color, de suerte que sobre todo a través de este sentido se perciben también los sensibles comunes (llamo sensibles comunes a la figura, al tamaño, al movimiento, al número». Alejandro 1, 21-2, y Ascl. 6, 15 dan otra razón: las diferencias de color entre el blanco y el negro son mucho más numerosas, p. ej., que las que pueden percibirse entre lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo.

² El oído.

³ 3 Polo de Agrigento, discípulo de Gorgias y autor de una *Retórica*. La frase de Polo, según Platón, *Gorgias* 448c, es algo diferente: «la experiencia hace que nuestra vida se gobierne por el arte, y la inexperiencia, por el azar». Pero quizá tampoco Platón reprodujo literalmente las palabras de Polo.

¹ J. Tricot, en su nueva ed. de *La Métaphysique*, Paris, 1966, I, 6, traduce: «qui se trouve être accidentellement un homme». Rechaza como superficial la explicación de Ross, I, 118, según el cual

individualmente, es propio de la experiencia; pero saber que fue provechoso a todos los individuos de tal constitución, agrupados en una misma clase y afectados por tal enfermedad, por ejemplo a los flemáticos, a los biliosos o a los calenturientos, corresponde al arte.

Pues bien, para la vida práctica (*tou prattein*), la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico (*logon ekhonton*). Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares (*ton kath'hekaston*), y el arte, de las universales (*ton katholou*); y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular. No es al hombre, efectivamente, a quien sana el médico, a no ser accidentalmente, sino a Calias o a Sócrates, o a otro de los así llamados, que, además,¹ es hombre. Por consiguiente, si alguien tiene, sin la experiencia, el conocimiento teórico, y sabe lo universal pero ignora su contenido singular, errará muchas veces en la curación, pues es lo singular lo que puede ser curado.

Creemos, sin embargo, que el saber (*eidenai*) y el entender (*epaiein*) pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios (*sophoterous*) a los concedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber. Y esto, porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el qué (*to hoti*), pero no el porqué (*dioti*). Aquellos, en cambio, conocen el porqué y la causa. Por eso a los jefes de obras los consideramos en cada caso más valiosos, y pensamos que entienden más y son más que los simples operarios, porque saben las causas de lo que se está haciendo; éstos, en cambio, como algunos seres inanimados, hacen, sí, pero hacen sin saber lo que hacen, del mismo modo que quema el fuego. Los seres inanimados hacen estas operaciones por cierto impulso natural, y los operarios, por costumbre. Así, pues, no consideramos a los jefes de obras más sabios por su habilidad práctica, sino por su dominio de la teoría y su conocimiento de las causas (*aitias gnorizein*). En definitiva, lo que distingue al sabio del ignorante es el

¹ J. Tricot, en su nueva ed. de *La Métaphysique*, Paris, 1966, I, 6, traduce: «qui se trouve être accidentellement un homme». Rechaza como superficial la explicación de Ross, I, 118, según el cual *symbebekos* se emplea aquí «simplemente para indicar que no es directamente al hombre a quien cura el médico, sino directamente a Calias, e indirectamente al hombre, porque Calias es hombre». Para Tricot, «con relación a la esencia de Calias, la noción hombre es un *symbebekos kath'auto*, en el sentido indicado en Δ 30, 1025a30... Como observa Alej., Quaest., 23-23 Bruns... la universalidad no es para Ar. más que un accidente de la esencia, la cual está constituida únicamente por los caracteres que forman su comprensión, 'pues la esencia no dejaría de existir —dice Alej.— aunque, por hipótesis, sólo hubiera un individuo único'. Hombre —prosigue Tricot—, tomado como término universal, será así un atributo accidental de *este hombre*, de Calias». Pero una cosa es la universalidad de la noción *hombre* y otra su esencia. Si, por hipótesis, sólo existiera Calias como único individuo humano, tendría la esencia humana, y, por tanto, no sería accidentalmente hombre. La universalidad es, pues, un accidente para la esencia; pero ésta, con universalidad o sin ella, no puede ser un accidente para el individuo que la tiene. Me atengo a la explicación de Ross, y evito en la traducción la palabra «accidente».

poder enseñar, y por esto consideramos que el arte es más ciencia que la experiencia, pues aquellos¹ pueden y éstos² no pueden enseñar.

Además, de las sensaciones, no consideramos que ninguna sea sabiduría, aunque éstas son las cogniciones más autorizadas de los objetos singulares; pero no dicen el porqué de nada; por ejemplo, por qué es caliente el fuego, sino tan sólo que es caliente.

Es, pues, natural que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera, separado de las sensaciones comunes fuese admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio y diferente de los otros, y que, al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras a lo que la adorna, siempre fuesen considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquéllas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad. De aquí que, constituidas ya todas estas artes, fueran descubiertas las ciencias que no se ordenan al placer (*hedone*) ni a lo necesario (*tanakaia*); y lo fueron primero donde primero tuvieron vagar los hombres. Por eso las artes matemáticas nacieron en Egipto, pues allí disfrutaba de ocio la casta sacerdotal.

Hemos dicho en la Ética³ cuál es la diferencia entre el arte, la ciencia y los demás conocimientos del mismo género. Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas (*ta prota aitia*) y sobre los principios (*arcas*). De suerte que, según dijimos antes,⁴ el experto nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de un arte, más sabio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos teóricos, más que los prácticos. Resulta, pues, evidente que la Sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas.

Aristóteles, *Met. A*, 984a16-984b22

Basándose en esto, podría uno considerar como única causa la que llamamos de especie material. Pero, al avanzar así, la cosa misma les abrió el camino y les obligó a investigar. Pues, si es indudable que toda generación y corrupción proceden de uno o 20 de varios principios, ¿por qué sucede esto y cuál es la causa? Ciertamente, el sujeto no se hace cambiar a sí mismo. Por ejemplo, ni la madera ni el bronce son causa de

¹ Los que poseen el arte.

² Los simples expertos.

³ *Eth. Nicom.*, VI, 1139b14-1140b8.

⁴ 981a24ss.

que cambien una y otro; ni la madera hace la cama, ni el bronce la estatua, sino que es otra la causa del cambio. Investigar esto es buscar el 25 otro principio, como diríamos nosotros, de donde procede el comienzo del movimiento.

Pues bien, los que emprendieron por vez primera este camino y sostuvieron que el sujeto era uno, no se plantearon a sí mismos ninguna dificultad; pero algunos de los que enseñaban tal 30 unidad, como vencidos por esta investigación, afirman que lo Uno es inmóvil, y también la naturaleza toda, no sólo en cuanto a la generación y corrupción (pues esto es antiguo y todos lo admitieron), sino también en cuanto a los demás cambios; y ésta (980b) es doctrina peculiar suya. Así, pues, entre los que sostienen que todo es uno, nadie llegó a concebir tal causa, a no ser, quizá, Parménides, y éste, en tanto en cuanto afirma que no sólo un elemento, sino dos, en cierto modo, son causas. En cambio, a los que dicen que son más, les es más fácil enunciarla; por 5 ejemplo, a los que admiten como tales lo Caliente y lo Frío o el Fuego y la Tierra; pues atribuyen al Fuego la naturaleza motriz, y al Agua y a la Tierra y otros elementos semejantes, lo contrario.

Después de éstos, y considerando que tales principios no bastaban para generar la naturaleza de los entes, y de nuevo obligados, como hemos dicho, por la verdad misma, otros filósofos 10 buscaron el tercer principio. Pues de que en unos entes haya y en otros se produzca lo bueno y lo bello sin duda no es causa ni el Fuego ni la Tierra ni ninguna otra cosa semejante, ni probablemente aquéllos lo creyeron. Y tampoco estaría bien confiar a la casualidad y al azar tan gran empresa. Por eso 15 cuando alguien dijo que, igual que en los animales, también en la naturaleza había un Entendimiento que era la causa del mundo y del orden todo, se mostró como hombre prudente frente a las divagaciones de los anteriores. Sabemos con seguridad que Anaxágoras adoptó este punto de vista; pero se dice que su 20 primer iniciador fue Hermotimo de Clazómenas. Así, pues, los que pensaban de este modo afirmaron que la causa del bien era el principio de los entes y, al mismo tiempo, el principio de donde reciben los entes el movimiento.

CITAS

[...] por otra parte la unificabilidad que se descubre de dos o más leyes empíricas heterogéneas bajo un principio que las abarca a ambas es el fundamento de un placer muy notorio, y aún a menudo de admiración, e incluso de una tal que no cesa, por hartos familiarizados que estemos con su objeto. Es verdad que ya no sentimos placer notorio alguno a propósito de la aprehensibilidad de la naturaleza y de la unidad de su división en géneros y especies, por medio de la cual la conocemos según sus leyes particulares; pero de seguro que lo hubo en su momento, y solo porque hasta la experiencia más vulgar sería imposible sin ella, se ha mezclado paulatinamente con el mero conocimiento y ya no se lo nota particularmente” (Kant AA 5: 187)

CAL. Así dicen que conviene llegar a la guerra y al combate (*polémou kai mákhes*), Sócrates.

SÓC. ¿Quizá nos hemos retrasado y, como suele decirse, hemos llegado después de la fiesta (*heortês*)? (447a)

PLATÓN

Platón, *Gorg.*, 455d-456a

GOR. Pues bien, voy a intentar, Sócrates, descubrir con claridad toda la potencia (*dýnamis*) de la retórica [...] Sabes, según creo, que estos arsenales, estas murallas de Atenas y la construcción de los puertos proceden, en parte, de los consejos de Temístocles en parte, de los de Pericles, pero no de los expertos en estas obras. [...] Y observarás, Sócrates, que, cuando se trata de elegir a las personas de que hablabas ahora, son los oradores los que dan su consejo y hacen prevalecer su opinión sobre estos asuntos.

SÓC. Por la admiración que ello me produce, Gorgias, hace tiempo que vengo preguntándote cuál es, en realidad, el poder de la retórica (*tís pote he dýnamís estin tês rhetorikês*). Al considerarlo así, me parece de una grandeza maravillosa (*daimonía gár tis émoige katapháínetai tò mégethos*).

GOR. Si lo supieras todo, Sócrates, verías que, por así decirlo, abraza y tiene bajo su dominio la potencia de todas las artes (*hapásas tàs dynámeis syllaboûsa hyph'autê*)."

HEIDEGGER

Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, 1 (epígrafe)
“Vom Wesen der Sprache” (“La esencia del habla”, 164-166¹)

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅποταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὥόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν...

“Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía”¹. ¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión “ser”? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ser”(*) es el propósito del presente tratado. La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional.

La fijación de semejante meta, las investigaciones incluidas en aquel propósito y exigidas por él, y el camino hacia ese fin necesitan de una aclaración introductoria.

¹Platón, *El Sofista*, 244 a.

Cuando inquirimos acerca del habla, o sea, acerca de su esencia, entonces ya debe estarnos hablando el habla misma. Si queremos indagar acerca de la esencia, es decir, del habla, entonces también lo que significa esencia debe estarnos ya dicho. Inquirir e investigar, aquí y en todas partes, precisan del consentimiento de lo que abordan y persiguen con preguntas. Todo impulso de cualquier pregunta ya se halla dentro del consentimiento de lo que está en cuestión.

¿Qué descubrimos cuando pensamos adecuadamente el asunto? Que la verdadera actitud de pensar no es plantear preguntas, sino prestar oído al consentimiento de

¹ Paginación de la *Gesamtausgabe*, volúmenes 2 y 12.

aquello que debe ponerse en cuestión. Ahora bien, desde antiguo en la historia del pensamiento el preguntar viene a ser el rasgo característico del pensamiento, y no es casual que esto sea así. Un pensamiento es tanto más pensante cuanto más radicales son sus gestos, cuanto más llega a la raíz de todo aquello que es. La meta del pensamiento es siempre la búsqueda de las primeras y de las últimas razones. ¿Por qué? Porque esto, que algo es y lo que es, lo «esenciante» de la esencia (*das Wesende des Wesens*), se ha determinado desde antiguo como el fundamento (*Grund*). En la medida en que toda esencia tiene carácter de fundamento, la búsqueda de la esencia es la profundización (*Ergründen*) y fundamentación (*Begründen*) del fundamento (*Grund*). Un pensamiento que piensa en la dirección de la esencia así determinada es, en su fundamento, un preguntar. Hace algún tiempo, al final de una conferencia titulada «La pregunta por la técnica», se dijo: «Pues preguntar es la devoción del pensar.» Devoción se entiende aquí en el antiguo sentido de: obediencia, en este caso a lo que el pensamiento tiene por pensar. Es de las experiencias estimulantes del pensamiento, que a veces no logra comprender del todo las nuevas visiones que acaba de alcanzar y que no las satisface en su justa medida. Tal es el caso de la frase que acabamos de recordar, el pensar es la devoción del pensamiento. La conferencia, que concluye con esta frase, se mueve ya en un ámbito donde el impulso propio del pensamiento no puede ser el del preguntar, sino que debe consistir en la escucha del consentimiento de aquello donde sólo empieza el preguntar cuando pregunta acerca de la esencia. Por tanto, aunque lo dotemos de signos de interrogación, el título de estas conferencias no viene a ser por sí sólo título para una experiencia del pensamiento. Pero, pese a todo, aquí está, esperando ser completado según lo que acaba de apuntarse sobre el impulso propio del pensamiento. Cualquiera que sea el modo como nos preguntemos acerca de la esencia del habla, se precisa, ante todo, que se nos hable el habla misma. En este caso la esencia del habla deviene consentimiento de su esencia, esto es, la esencia del habla deviene habla de la esencia (véase segunda conferencia).

II. Pregunta y sospecha

Referencias:

Ricoeur, Rancière, Platón, Maquiavelo

RICOEUR

Paul Ricoeur, "El psicoanálisis y el movimiento de la cultura contemporánea", en: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, 138-141.

Marx, Nietzsche, Freud

No caben muchas dudas de que la obra de Freud es tan importante para la toma de conciencia del hombre moderno como lo es la de Marx o la de Nietzsche. El parentesco entre estas tres críticas de la conciencia "falsa" es patente. Sin embargo, aún estamos lejos de haber asimilado estos tres cuestionamientos de las evidencias de la conciencia de sí, de haber integrado a nosotros mismos estos tres ejercicios de la sospecha. Estamos todavía demasiado atentos a sus diferencias, es decir, en definitiva, a las limitaciones que los prejuicios de su época imponen a estos tres pensadores y, sobre todo, somos víctimas de la escolástica en la cual sus epígonos los encierran. Marx es relegado así en el economicismo marxista y en la absurda teoría de la conciencia-reflejo; Nietzsche es llevado del lado de un biologicismo, cuando no de una apología de la violencia; Freud es encasillado en la psiquiatría y le es atribuido un pansexualismo simplista.

Creería de buena gana que la significación para nuestro tiempo de estos tres exégetas del hombre moderno sólo podrá ser restablecida de manera conjunta. En primer lugar, ellos atacan una misma ilusión, la ilusión aureolada de un nombre prestigioso: la ilusión de la conciencia de sí. Esta ilusión es fruto de un primer triunfo, conquistado sobre una ilusión anterior: la ilusión de la cosa. El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tal como parecen; pero no duda que la conciencia sea tal como se presenta a sí misma. En ella, sentido y conciencia del sentido coincidirían. A partir de Marx, Nietzsche y Freud, dudamos de ello. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia.

No obstante, estos tres maestros de la sospecha no son tres maestros del escepticismo. Ciertamente, son tres grandes "destructores", pero eso no debe confundirnos. La destrucción -dice Heidegger en *El Ser y el Tiempo*— es un momento de toda nueva fundación. La "destrucción" de los transmundos es una tarea positiva, incluyendo la destrucción de la religión, en la medida en que es —según palabras de Nietzsche— "un platonismo para el pueblo". Más allá de la destrucción, se plantea la cuestión de saber lo que aún significan pensamiento, razón e, incluso, fe.

Ahora bien, los tres despejan el horizonte en pos de una palabra más auténtica, para un nuevo reino de la verdad, no sólo por medio de una crítica "destructora", sino por

la invención de un arte de interpretar. Descartes vence la duda sobre la cosa por medio de la evidencia de la conciencia. Ellos vencen la duda sobre la conciencia por medio de una exégesis del sentido. A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, de ahora en más, no es más deletrear la conciencia del sentido, sino descifrar sus expresiones. Por lo tanto, aquello que habría que confrontar es no sólo una triple sospecha, sino una triple astucia. Si la conciencia no es tal como cree ser, una nueva relación debe ser instituida entre lo patente y lo latente. Esa nueva relación correspondería a la que la conciencia había instituido entre la apariencia y la realidad de la cosa. La categoría fundamental de la conciencia, para los tres, es la relación mostrado-ocultado o, si se prefiere, simulado-manifiesto. Que los marxistas se obstinen en la teoría del "reflejo", que Nietzsche se contradiga al dogmatizar sobre el "perspectivismo" de la Voluntad de poder, que Freud mitologice con su "censura", su "portero" y sus "disfraces" son confusiones y atolladeros que no hacen a lo esencial: lo esencial es que los tres crean con los medios disponibles, es decir, con y contra los prejuicios de la época, una ciencia mediata del sentido, irreducible a la conciencia inmediata del sentido. Lo que los tres han intentado, por diferentes vías, fue hacer coincidir sus métodos "conscientes" de desciframiento con el trabajo "inconsciente" del cifrado que atribuían a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente. A astuto, astuto y medio. En el caso de Freud, es el admirable descubrimiento de Sobre el sueño-, deliberadamente, el analista hace en sentido inverso el trayecto que el soñador hizo, sin quererlo ni saberlo, en el "trabajo del sueño". A partir de aquí, aquello que distingue a Marx, a Freud y a Nietzsche es, a la vez, el método de decodificación y la representación que se hacen del proceso de codificación que atribuyen al ser inconsciente. No podría ser de otro modo, dado que este método y esta representación se recubren y se verifican uno por medio del otro. Así, en Freud, el sentido del sueño -más generalmente el de los síntomas y de las formaciones de compromiso, y más generalmente aún, el de las expresiones psíquicas en su conjunto— es inseparable del "análisis" como táctica de decodificación. Se puede decir, en un sentido no escéptico, que ese sentido es promovido e, incluso, creado por el análisis, y que por lo tanto, es relativo al conjunto de los procedimientos que lo han instituido. Podemos afirmar esto siempre y cuando digamos lo contrario: que el método es verificado por la coherencia del sentido descubierto. Más aún, lo que justifica el método es el hecho de que el sentido descubierto no sólo satisface a la comprensión por medio de una inteligibilidad más grande que el desorden de la conciencia aparente, sino que libera al soñador o al enfermo, cuando éste llega a reconocerlo, a apropiárselo, en suma, cuando el portador de ese sentido deviene conscientemente ese sentido, que hasta entonces sólo existía fuera de él, "en" su inconsciente, y luego "en" la conciencia del analista.

Hacer que ese sentido, que sólo era sentido para otro, devenga consciente para sí es lo

que el analista quiere para el analizado. Al mismo tiempo, se descubre un parentesco aún más profundo entre Marx, Freud y Nietzsche. Los tres, decíamos, comienzan por la sospecha que concierne a las ilusiones de la conciencia, y continúan por la astucia de la decodificación. Los tres, finalmente, lejos de ser detractores de la "conciencia", aspiran a una extensión de ella. Lo que Marx quiere es liberar la praxis por el conocimiento de la necesidad; pero esta liberación es inseparable de una "toma de conciencia" que replique victoriosamente a las mistificaciones de la falsa conciencia. Lo que Nietzsche quiere es el aumento del poder del hombre, la restauración de su fuerza; pero Voluntad de poder quiere decir algo que debe ser recuperado por la meditación de las cifras "superhombre", "eterno retorno" y "Dionisos", sin los cuales este poder no sería más que la violencia del más acá. Lo que Freud quiere es que el analizado, al hacer suyo el sentido que le era ajeno, amplíe su campo de conciencia, viva mejor y, finalmente, sea un poco más libre y, si es posible, un poco más feliz. Uno de los primeros homenajes rendidos al psicoanálisis habla de "cura por la conciencia". La palabra es justa, siempre y cuando se diga que el análisis quiere sustituir una conciencia inmediata y disimuladora, por una conciencia mediata e instruida por el principio de realidad. De este modo, el mismo dudador que describe al yo como un "pobre diablo", sometido a tres amos, el ello, el superyó y la realidad o necesidad, es también el exégeta que vuelve a encontrar la lógica del reino ilógico, y que osa, con un pudor y una discreción sin igual, terminar su ensayo sobre El porvenir de una ilusión, con la invocación del dios Logos, cuya voz es débil pero infatigable, del Dios no todopoderoso, sino eficaz sólo a largo plazo.

RANCIÈRE

Jacques Rancière, *En los bordes lo político*, 19

La totalidad de la empresa política platónica puede ser pensada como una polémica antimarítima. El *Gorgias* insiste en ese punto: Atenas está enferma de su puerto, de la predominancia de una empresa marítima en que la supervivencia y el lucro son los únicos principios. La política empírica - entiéndase, el hecho democrático - se identifica al reino marítimo de esos deseos de posesión que recorren los mares, exponiéndose simultáneamente al vaivén de las olas y la brutalidad de los marinos: el gran animal popular, la asamblea democrática de la polis imperialista podría ser representado como un trirreme de marinos ebrios. Para salvar la política hay que arrastrarla sobre tierra de pastores.

PLATÓN

Platón, *Ep.* VII, 325e-326a

[325e] De esta suerte yo, que al principio estaba lleno de entusiasmo (*pollês... hormês*) por dedicarme a la política, al volver mi atención a la vida pública y verla arrastrada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado de vértigo (*illiggiân*), y si bien no prescindí de reflexionar (*skopeîn*) sobre la manera de poder introducir una mejora en ella, y en consecuencia en la totalidad del sistema político, [326a] sí dejé, sin embargo, de esperar sucesivas oportunidades de intervenir activamente (*práttein*); y terminé por adquirir el convencimiento con respecto a todos los Estados actuales de que están, sin excepción, mal gobernados; en efecto, lo referente a su legislación no tiene remedio sin una extraordinaria reforma (*paraskeuês thaumastês*), acompañada además de suerte para implantarla. Y me vi obligado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos [b] ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra.

Platón, *Rep.*, 473d

A menos que los filósofos reinen (*basileúsosin*) en los Estados (*en taîs pólesin*), o los que ahora son llamados reyes y gobernantes (*basilês ... kaì dynástai*) filosofen de modo genuino y adecuado (*gnosíos te kaì hikanôs*), y que coincidan en una misma persona el poder político (*dýnamís te politiké*) y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así. no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano (*ouk ésti kakôn paûla ... taîs pólesi, dokô d' oudè tô anthropíno génei*); tampoco antes de eso se producirá, en la medida de lo posible, ni verá la luz del sol. la organización política (*politeía*) que ahora acabamos de describir verbalmente. Esto es lo que desde hace rato titubeo en decir, porque veía que era un modo de hablar paradójico (*entíthesi légein*); y es difícil advertir que no hay otra manera de ser feliz, tanto en la vida privada como en la pública.

MAQUIAVELO

Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XV

De aquellas cosas por las cuales los hombres, especialmente los príncipes,
son alabados o censurados

Queda ahora por analizar cómo debe comportarse un príncipe en el trato con súbditos y amigos. Y porque sé que muchos han escrito sobre el tema, me pregunto, al escribir ahora yo, si no seré tachado de presuntuoso, sobre todo al comprobar que en esta materia me aparto de sus opiniones. Pero siendo mi propósito escribir cosa útil para quien la entiende, me ha parecido más conveniente ir tras la verdad efectiva de la cosa que tras su apariencia (*mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa*). Porque muchos se han imaginado como existentes de veras (*essere in vero*) a repúblicas y principados que nunca han sido vistos ni conocidos; porque hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo se debiera vivir, que aquél que deja lo que se hace por lo que debería hacerse marcha a su ruina en vez de beneficiarse; pues un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son. Por lo cual es necesario que todo príncipe que quiera mantenerse aprenda a no ser bueno, y a practicarlo o no de acuerdo con la necesidad.

CITAS

(Foucault, "Le sujet et le pouvoir", 1982)

El poder, ¿cómo se ejerce?

Para algunos, interrogar sobre el "cómo" del poder sería limitarse a describir sus efectos sin referirlos jamás ni a causas ni a una naturaleza. Sería hacer de este poder una sustancia misteriosa que uno se cuida de no interrogarla a ella misma, sin duda porque se prefiere no "ponerla en cuestión". En esta maquinaria de la que no se da razón suponen ellos fatalismo. Pero su misma desconfianza no muestra acaso que ellos mismos suponen que el poder es algo que existe con su origen, por una parte, su naturaleza, por otra, sus manifestaciones, en fin.

Si le otorgo cierto privilegio provisorio a la pregunta del "cómo" no es porque quiera eliminar las preguntas de qué y del por qué. Es para plantearlas de otra manera; mejor aun: para saber si es legítimo imaginar un poder que unifica en sí un qué, un por qué, un cómo. En términos bruscos, diría que iniciar el análisis por el "cómo" es introducir la sospecha de que eso, el poder, no existe (*le soupçon que le pouvoir, ça n'existe pas*)" (Foucault 2001, 1.051).

III. El problema del poder

Referencias:

Tucídides, Hobbes, Arendt, Pablo de Tarso,
Pedro, Kantorowicz

DEFINICIONES

La probabilidad de que un agente en una relación social estará en posición de llevar a cabo su propia voluntad a pesar de la resistencia, con prescindencia de la base en que descansa esta probabilidad (Max Weber) (poder de, poder sobre) Superioridad

“La eventualidad de que un hombre o un conjunto de hombres realicen su propia voluntad incluso contra la resistencia de otros que participan en la acción (Max Weber) (poder sobre) Superioridad

El poder es una relación de subordinación en que el subordinado conserva su libertad de actuar bajo las condiciones que establece el subordinante, de manera de ser co-eficiente respecto de los propósitos de éste. (Georg Simmel) (poder sobre) Superioridad

“Mi idea intuitiva de poder es, pues, algo como esto: A tiene poder sobre B en la medida en que logre que B haga algo que B no haría de otro modo” (Robert Dahl) (poder sobre) Superioridad

Cabe definir el poder como la producción de efectos intencionales” (Bertrand Russell) (poder de) Realización

Todo lo que necesita decirse acerca del poder puede decirse empleando la idea de la capacidad de llevar a efecto resultados (*to effect outcomes*); a menos que estemos mesmerizados por el deseo de introducir en ‘poder’ la noción de ‘afectar’ a toda costa (Morriss 2002, 34) (poder de) Realización

Por poder designaremos la capacidad de una clase de realizar sus intereses objetivos específicos (Nicos Poulantzas) (poder de) Realización

El poder es el modo en que el conjunto de estructuras de interacción social afecta a las relaciones de las prácticas de las diversas clases en conflicto (Nicos Poulantzas) (poder relacional, agonístico) Realización

El poder depende de la institucionalización de la autoridad y por ello de los derechos de agentes colectivos para movilizar rendimientos y definirlos como obligaciones vinculantes (Talcott Parsons) (poder relacional) Obligación

El poder no está localizado sólo en un centro de la sociedad, sino que permea todas las instituciones y relaciones sociales. Hay una capilaridad del poder que alcanza hasta los niveles y actos más particulares de la vida social. (Antonio Gramsci) (poder relacional) Hegemonía

El poder no es la propiedad de un individuo, sino que corresponde a la habilidad humana no sólo para actuar, sino para actuar concertados” (Hannah Arendt) (poder de, poder relacional) Acción (dialógica)

El poder es una rejilla (o una red) de coerciones disciplinarias que ejercen una subyugación constante por medio de procesos continuos e ininterrumpidos que someten nuestros cuerpos, gobiernan nuestros gestos, dictan nuestros comportamientos, etc., constituyéndonos en sujetos (en un doble sentido) (Michel Foucault) (poder sobre, poder relacional) Coerción

TUCÍDIDES

Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro 5

Lo sabemos igual que lo sabéis vosotros: en el cálculo humano, la Justicia (*tà díkaia*) sólo se plantea, entre fuerzas iguales (*apò tês íses*). En caso contrario, los más fuertes hacen todo lo que está en su poder (*dynatà dè hoi prouchontes prássousi*) y los débiles ceden (*hoi astheneís xynchoroûsin*). (5.89)

[...] ni exigimos ni hacemos nada que esté fuera del juicio que los hombres tienen de las cosas divinas, ni de los deseos en que basan sus relaciones reciprocas. En efecto, creemos que los dioses y los hombres (en el primer supuesto se trata de una opinión, y en el segundo, de una certeza) imperan siempre, en virtud de una ley natural, sobre aquéllos a los que superan en poder (*dià pantòs hypò phýseos anankaías, hoû àn kratê, árchein*). Nosotros no hemos establecido esta ley (*tòn nómon*), ni la hemos aplicado los primeros; ya existía cuando la recibimos, y habremos de dejarla como legado a la posteridad. Y sabemos que también vosotros, y cualquier otro, de llegar a estar en la misma situación de poder (*en tê autê dynámei*) que nosotros, haríais lo mismo (*drôntas àn tautó*).” (5.105)

HOBBS

Thomas Hobbes, *Leviatán*, X, XI

X. DEL PODER, DE LA ESTIMACIÓN, DE LA DIGNIDAD, DEL HONOR Y DEL TÍTULO A LAS COSAS

EL PODER *de un hombre (of a Man)* (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro. Puede ser *original* o *instrumental*.

Poder natural (Naturall Power) es la eminencia (*eminence*) de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como una fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias. Son *instrumentales* aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman buena suerte. Porque la naturaleza del poder es, en este punto, como ocurre con la fama (*like to Fame*), creciente a medida que avanza; o como el movimiento de los cuerpos pesados, que cuanto más progresan tanto más rápidamente lo hacen.

El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento (*united by consent*) en una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado (*Common-wealth*); o el de un gran número de personas, cuyo ejercicio depende de las voluntades de las distintas personas particulares, como es el poder de una facción o de varias facciones coaligadas. Por consiguiente, tener siervos es poder; tener amigos es poder, porque son fuerzas unidas.

También la riqueza, unida con la liberalidad, es poder, porque procura amigos y siervos. Sin liberalidad no lo es, porque en este caso la riqueza no protege, sino que se expone a las asechanzas de la envidia.

Reputación de poder es poder, porque con ella se consigue la adhesión y afecto de quienes necesitan ser protegidos. [...]

XI. DE LA DIFERENCIA DE MANERAS

[...]

De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder (*perpetuall and restlesse desire of Power after power*), que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos. De aquí se sigue que los reyes cuyo poder es más grande traten de asegurarlo en su país por medio de leyes, y en el exterior mediante guerras; logrado esto, sobreviene un nuevo deseo: unas veces se anhela la fama derivada de una nueva conquista; otras, se desean placeres fáciles y sensuales, otras, la admiración o el deseo de ser adulado por la excelencia en algún arte o en otra habilidad de la mente.

ARENDT

Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, 2006 [1970], 58-64

Es, creo, una muy triste reflexión sobre el actual estado de la ciencia política, recordar que nuestra terminología no distingue entre palabras clave tales como «poder», «potencia», «fuerza» «autoridad» y, finalmente, «violencia» -todas las cuales se refieren a fenómenos distintos y diferentes, que difícilmente existirían si éstos no existieran. [...] Emplearlas como sinónimos no sólo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos, lo que ya sería suficientemente serio, sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden. En semejante situación es siempre tentador introducir nuevas definiciones, pero -aunque me someta brevemente a la tentación- de lo que se trata no es simplemente de una cuestión de habla descuidada. Tras la aparente confusión existe una firme convicción a cuya luz todas las distinciones serían, en el mejor de los casos, de importancia menor: la convicción de que la más crucial cuestión política es, y ha sido siempre, la de ¿Quién manda a Quién? Poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia no serían más que palabras para indicar los medios por los que el hombre domina al hombre; se emplean como sinónimos porque poseen la misma función. Sólo después de que se deja de reducir los asuntos públicos al tema del dominio, aparecerán o, más bien, reaparecerán en su auténtica diversidad los datos originales en el terreno de los asuntos humanos.

Estos datos, en nuestro contexto, pueden ser enumerados de la siguiente manera:

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populo*, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, «su poder» también desaparece. En su acepción corriente, cuando hablamos de un «hombre poderoso» o de una «poderosa personalidad», empleamos la palabra «poder» metafóricamente; a la que nos referimos sin metáfora es a «potencia».

Potencia (*strength*) designa inequívocamente a algo en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es esencialmente independiente de ellos. La potencia de, incluso, el más fuerte

individuo puede ser siempre superada por las de muchos que a menudo se combinarán, sin más propósito que el de arruinar la potencia precisamente por obra de su independencia peculiar. La casi instintiva hostilidad de los muchos hacia el uno ha sido siempre, desde Platón a Nietzsche, atribuida al resentimiento, a la envidia de los débiles respecto del fuerte, pero esta interpretación psicológica yerra. Corresponde a la naturaleza de grupo y constituye su poder para hacer frente a la independencia, propiedad de la potencia individual.

La *Fuerza* (*force*), que utilizamos en el habla cotidiana como sinónimo de violencia, especialmente si la violencia sirve como medio de coacción, debería quedar reservada en su lenguaje terminológico, a las «fuerzas de la Naturaleza» o a la «fuerza de las circunstancias» (*la force des choses*), esto es, para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales.

La *Autoridad*, palabra relativa al más esquivo de los fenómenos y, por eso, como término, el más frecuentemente confundido¹⁰, puede ser atribuida a las personas - existe algo como autoridad personal, por ejemplo, en la relación entre padre e hijo, entre profesor y alumno- o a las entidades como, por ejemplo, al Senado romano (*auctoritas in senatu*) o a las entidades jerárquicas de la Iglesia (un sacerdote puede otorgar una absolución válida aunque esté borracho). Su característica es el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión. (Un padre puede perder su autoridad, bien por golpear a un hijo o bien por ponerse a discutir con él, es decir, bien por comportarse con él como un tirano o bien por tratarle como a un igual.) Permanecer investido de la autoridad exige respeto para la persona o para la entidad. El mayor enemigo de la autoridad es, por eso, el desprecio y el más seguro medio de minarla es la risa¹¹.

¹⁰ Existe algo como el Gobierno autoritario, pero ciertamente nada tiene en común con la tiranía, la dictadura o el dominio totalitario. Para discutir los antecedentes históricos y el significado político del término, véanse mi trabajo «What is Authority?», en *Between Past and Future: Exercises in Political Thought*, Nueva York, 1968 [trad. esp.: *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 2003], y la primera parte del valioso estudio de Karl Heinz Lübkke, *Auctoritas bei Augustin*, Stuttgart, 1968, con extensa bibliografía.

¹¹ Wolin y Schaar, en *op. cit.*, tienen razón por completo: «Las normas son vulneradas porque las autoridades universitarias, los administradores y los claustros de profesores han perdido el respeto de muchos de los estudiantes.» Y concluyen: «Cuando la autoridad abandona, entra el poder.» Esto también es cierto pero, me temo, no completamente en el sentido en que ellos pretenden que lo sea. Lo que primero penetró en Berkeley fue el poder estudiantil, evidentemente el más fuerte en cada campus, simplemente obra de la superioridad en número de los estudiantes. Para romper este poder, las autoridades recurrieron a la violencia y precisamente porque la Universidad es esencialmente una institución basada en la autoridad y por eso necesitada de respeto, es por lo que le resulta tan difícil tratar con el poder en términos no violentos. La Universidad recurre hoy a la protección de la policía de la misma manera que solía hacer la Iglesia católica antes de que la separación de la Iglesia y del Estado la obligara a basarse solamente en la autoridad. Quizá no sea mera coincidencia el hecho de que las más graves crisis de la Iglesia como institución se hayan correspondido con las más graves crisis en la

La *Violencia*, como ya he dicho, se distingue por su carácter instrumental. Fenomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla.

Quizá no sea superfluo añadir que estas distinciones, aunque en absoluto arbitrarias, difícilmente corresponden a compartimentos estancos del mundo real, del que sin embargo han sido extraídas. Así el poder institucionalizado en comunidades organizadas aparece a menudo bajo la apariencia de autoridad, exigiendo un reconocimiento instantáneo e indiscutible; ninguna sociedad podría funcionar sin él. (Un pequeño y aislado incidente, sobrevenido en Nueva York, muestra lo que puede suceder cuando se quiebra la auténtica autoridad en las relaciones sociales hasta el punto de que ya no puede operar ni siquiera en su forma derivativa y puramente funcional. Una avería de escasa importancia en el Metro -las puertas de un tren que dejaron de funcionar determinó un grave bloqueo de una línea durante cuatro horas, que afectó a más de cincuenta mil pasajeros, porque cuando las autoridades de la red pidieron a los ocupantes del tren averiado que lo abandonasen, éstos simplemente se negaron¹² 18.) Además, nada, como veremos, resulta tan corriente como la combinación de violencia y poder, y nada es menos frecuente como hallarlos en su forma pura y por eso extrema. De aquí no se deduce que la autoridad, el poder y la violencia sean todos lo mismo.

[...] la misma estructura del poder precede y sobrepasa (*outlasts*) todos los objetivos, de modo que el poder, lejos de ser un medio para un fin, es en realidad la condición misma que habilita a un grupo de gentes para pensar y actuar en términos de la categoría de medios y fines. (ídem., 51).

historia de la Universidad, la única institución secular todavía basada en la autoridad. Unas y otras crisis pueden ser atribuidas a la «creciente explosión del átomo "obediencia" cuya estabilidad era supuestamente eterna», como Heinrich Böhl señaló a propósito de la crisis de las Iglesias. Véase «Es wird immer später», en *Antwort an Sacharow*, Zürich, 1969.

¹² Véase *The New York Times*, 4 de enero de 1969, pp. 1 y 29.

PABLO DE TARSO, PEDRO

Pablo de Tarso, *Epístola a los Romanos*, 13: 1-2

¹ *pâsa psychè exousíais hyperechoúsais hypotasséstho ou gàr éstin exousía ei mè hypò theoû hai dè oûsai exousíai hypò toû theoû tetanménai eisín. hóste ho antitassómenos tê exousía tê toû theoû diatagê* ² *anthésteken hoi dè anthestekótes heautoîs kríma lépsontai.*

¹ Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. ² De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación. (Biblia de Jerusalén)

¹ Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas, ² de suerte que quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación. (Biblia Nácar-Colunga)

1 Pedro 1: 13-20

13 A causa del Señor, sed sumisos a toda institución humana: sea al rey, como soberano, 14 sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los malhechores y alabanza de los que obran el bien. 15 Pues la voluntad de Dios es que, obrando el bien, cerréis la boca a los ignorantes insensatos. 16 Obrad como hombres libres y como siervos de Dios, y no como quienes hacen de la libertad un pretexto para la maldad. 17 Honrad a todos y amad a los hermanos; temed a Dios y honrad al rey. 18 Criados, sed sumisos con vuestros dueños y respetadlos; no sólo a los buenos e indulgentes, sino también a los severos. 19 Pensad que, cuando se sufre injustamente, es meritorio* tolerar penas, por consideración a Dios. 20 ¿Pues qué tiene de especial soportar los golpes cuando habéis faltado? En cambio, Dios considera meritorio que soportéis el castigo, a pesar de haber obrado bien.”

KANTOROWICZ

Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (1957)

Anónimo Normando, *De consecratione pontificum et regum* (ca. 1100):

Debemos [...] reconocer [en el rey] una persona geminada (*a twin person*), una que desciende de la naturaleza, y otra de la gracia [...] En lo que concierne a una personalidad, él era, por naturaleza, un hombre individual; en lo que concierne a su otra personalidad, era, por gracia, un *Christus*, esto es, un Dios-hombre. (46).

El poder del rey es el poder de Dios. Este poder es, a saber, de Dios por naturaleza y del rey por la gracia. Por tanto, el rey es también Dios y Cristo, pero por la gracia; y todo lo que hace no lo hace simplemente como hombre, sino como quien ha devenido Dios y Cristo por la gracia.” (48)

Dad al poder (*potestas*), no a la persona. La persona no vale nada, pero el poder es justo. Inicuo es Tiberio, pero bueno es el César. Dad, no a la persona que nada vale, no al inicuo Tiberio, sino al poder legítimo y al buen César lo que es de él [...] Y en todo esto hizo [Jesús] justicia. Pues era justo que la debilidad humana sucumbiese a la *divina potestas*. Es efecto, Cristo, según su condición humana, era entonces débil; pero divina era la *potestas* del César.” (54)

El halo indicaba siempre, de un modo u otro, un cambio en la naturaleza del Tiempo. Significaba que el individuo, persona o lugar aureolado participaba también en una categoría del ‘Tiempo’ que era diferente de aquella que determina la vida natural en la tierra tal como la entendía la mente medieval.” (84)

IV. Figura y poder

Referencias:

Auerbach, Hegel, Burke, Kant,
Pseudo-Longino

AUERBACH

Erich Auerbach, "Figura"

Tal vez se trate de una circunstancia meramente casual, pero el hecho de que aparezca como *nova figura* en las dos citas más antiguas constituye un caso significativo de que el carácter peculiar y persistente de la palabra ha sido precisamente, a través de toda su historia, la expresión de «lo que se manifiesta de nuevo» y de «lo que se transforma» (Auerbach 1984, 12)

HEGEL

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*,
VII, Die Religion, 498-499¹³

Sólo el espíritu todo (*der ganze Geist*) está en el tiempo, y las figuras, que son figuras del *espíritu* todo como tal, se presentan (*darstellen*) en una secuencia (*Aufeinanderfolge*); pues sólo el todo tiene realidad efectiva en sentido propio (*eigentliche Wirklichkeit*), y por eso la forma de la libertad pura en contra de lo otro que se expresa como tiempo. Pero los *momentos* de aquél, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, no tienen, porque son momentos, una existencia (*Dasein*) diferente uno de otro. — Tal como fue diferenciado el espíritu de sus momentos, así también, en tercer término, ha de diferenciarse de estos momentos mismos su determinación singularizada. En efecto, vimos a cada uno de aquellos momentos, a su vez, diferenciarse y configurarse diversamente (*sich unterscheiden und verschieden gestalten*) en sí mismo en su propio curso; como p. ej. se diferenció en la conciencia la certeza sensible [y la] percepción. Estos últimos lados aparecen separadamente en el tiempo y pertenecen a un *todo específico* (*besondern Ganzen*).— Pues el espíritu descende desde su *universalidad*, mediante la *determinación*, a la *singularidad* (*Einzelheit*). La determinación o el medio (*Mitte*) es *conciencia*, *autoconciencia*, etc. Pero la *singularidad* la constituyen las figuras de estos momentos. Éstas presentan al espíritu en su singularidad o *efectividad*, y se diferencian en el tiempo, pero de tal manera que la siguiente contiene a la precedente.

¹³ Paginación de la edición de los *Werke* de Suhrkamp, volumen 3.

CITAS

[...] en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es precisamente lo que constituye la vida del todo. (Hegel 1989, 12¹⁴; cito la traducción de Roces-Guerra-Leyva, Hegel 2017, 8)

Para el complejo de la existencia de un ser real el alemán tiene la palabra figura (*Gestalt*). En esta expresión hace abstracción de lo móvil, asume que un conjunto coherente está establecido, concluido y fijado en su carácter.

Pero si consideramos todas las figuras, especialmente las orgánicas, hallamos que en ninguna parte se presenta algo persistente, en reposo, concluido, sino que todo oscila en constante movimiento. Por eso nuestra lengua suele emplear de manera suficientemente apta la palabra formación (*Bildung*) tanto para lo producido como para lo que está en proceso de ser producido. (Goethe 2000, 55¹⁵)

¹⁴ Paginación antes indicada.

¹⁵ Paginación de la Hamburger Ausgabe de los *Werke* de Goethe.

BURKE

Edmund Burke, Indagación filosófica sobre el origen
se nuestras ideas de lo sublime y lo bello
(2015, 53 / 2019, 78-79)

Aparte de aquellas cosas que sugieren directamente la idea de peligro, y de las que producen un efecto similar por una causa mecánica, no conozco nada sublime que no sea alguna modificación del poder. Y esta rama nace tan naturalmente como las otras dos del terror, el tronco común de todo lo que es sublime. La idea del poder a primera vista parece ser de aquellas indiferentes que pueden pertenecer igualmente al dolor o al placer. Pero, en realidad, la afección que procede de la idea de un poder grande está extremadamente lejos de ese carácter neutral. Primero, hemos de recordar que la idea de dolor, en su grado más alto, es más fuerte que el grado de placer más alto; y que mantiene su superioridad a través de todas sus gradaciones inferiores. De ahí se infiere que allí donde las posibilidades de sufrir o gozar en los mismos grados son iguales, la idea del sufrimiento tiene que prevalecer siempre. Y, en efecto, las ideas de dolor, y sobre todo de muerte, nos afectan tanto que mientras permanecemos en presencia de cualquier cosa que se supone que tiene el poder de infligirnos cualquiera de las dos, es imposible estar completamente libre de terror. De nuevo, sabemos por experiencia que para el disfrute del placer no se necesitan en absoluto grandes esfuerzos de poder; es más, sabemos que tales esfuerzos contribuirán mucho para destruir nuestra satisfacción. Porque el placer debe ser robado y no forzado sobre nosotros. El placer sigue al deseo; y por eso somos generalmente afectados por cosas de una fuerza grandemente inferior a la nuestra. Pero el dolor siempre es infligido por un poder de algún modo superior, porque nunca nos sometemos al dolor voluntariamente. Así que la fuerza, la violencia, el dolor y el terror son ideas que agreden juntas nuestra mente.

KANT

Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*,
AA 5: 260.

Poderío (*Macht*) es una potencia que se sobrepone a grandes obstáculos. El mismo se denomina *violencia* (*Gewalt*) cuando también se sobrepone a la resistencia de aquello que ya tiene poderío. La naturaleza considerada en el juicio estético como poderío que no ejerce violencia sobre nosotros [que no nos tiene directamente en su poder, cabría parafrasear], es *sublime dinámicamente*.

Cuando la naturaleza ha de ser juzgada por nosotros como sublime [en sentido] dinámico, tiene que ser representada como inspiradora de temor (*Furcht*) (si bien, a la inversa, no todo objeto que despierta temor es hallado sublime en nuestro juicio estético). En efecto, en el enjuiciamiento estético (sin concepto), la superioridad sobre los obstáculos sólo puede ser juzgada según la magnitud de la resistencia. Ahora bien, lo que nos esforzamos por resistir es un mal, y cuando no encontramos nuestra potencia a la altura de éste, un objeto del temor. La naturaleza, pues, sólo puede valer como poderío —y, por tanto, como sublime dinámicamente— para la facultad de juzgar estética en la medida en que sea considerada como objeto de temor.

HEGEL

G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*
Werke, Bd. 17, 1986: 62-63

[...] la relación *universal*, absoluta de Dios con el mundo natural es [...] la sublimidad. Pero concebido *en sí* y en su relación consigo mismo, el sujeto infinito no se puede llamar sublime, pues de ese modo es absoluto en y para sí es y *santo*. La sublimidad es ante todo la aparición (*die Erscheinung*, el fenómeno) y la *relación* de este sujeto *al mundo*, de modo que este es concebido como la manifestación de aquel, pero como manifestación que no es afirmativa, o bien que, en cuanto es *afirmativa*, tiene sin embargo el carácter capital de ser la *negación* de lo natural, lo mundano, *como algo inadecuado* y de saberlo como tal.

La sublimidad es, pues, aquella aparición y manifestación de Dios en el mundo, y ha de ser determinada de modo tal que este aparecer (*Erscheinen*) se muestra a la vez como *elevado* (*erhaben*) *por sobre esta aparición en la realidad*.

PSEUDO-LONGINO

Pseudo-Longino, *Sobre lo sublime*, XVII

XVII. 1 En este lugar no debería soslayar, amigo mío, una observación hecha por mí. Seré muy breve. Las figuras refuerzan por naturaleza lo sublime y este, a su vez, las respalda maravillosamente.¹⁶ Te diré dónde y cómo ocurre esto. Una peculiar sospecha despierta el uso artificioso de las figuras; se recela astucia, doblez y falacia, y sobre todo cuando el discurso se da ante un juez principal, y especialmente ante un tirano, un rey, un magistrado; pues esta persona se indigna si lo embaucan como a un niño insensato con las artificiosas figuras de un avezado orador y, tomando los sofismas como una afrenta personal, en ocasiones se enfurece del todo, y aunque domine su ira, se resiste completamente a la persuasión de las palabras. Por eso se manifiesta óptimamente la figura cuando permanece oculto que es figura.¹⁷ 2 Lo sublime y la pasión ofrecen, pues, un antídoto y un auxilio asombroso contra la sospecha debida al empleo de las figuras, y el artificio, rodeado de alguna manera por el esplendor de la belleza y la grandeza, queda oculto y se sustrae a toda sospecha.

¹⁶ Este capítulo ofrece una importante consideración general, la primera de una serie de tres (las otras se encuentran en los capítulos XXII y XXXII), en las que se desarrolla de manera fundamental la intención central de Pseudo-Longino en su tratado: evidenciar la indispensable vinculación de naturaleza y arte en la producción de lo sublime. Precisamente a estos lugares hay que acudir para dar cuenta de los puntos esenciales de esta tesis, que contiene la solución al problema planteado en II, 1: si la sublimidad se debe exclusivamente a las dotes naturales o si le es indispensable el arte. Al respecto, es pertinente observar dos cosas: no sólo que el suplemento que el arte proporciona a la naturaleza se subordina a esta —lo que ya había sido adelantado en el capítulo II—, sino también que esta subordinación debe ocurrir en virtud de una cierta fusión entre ambas, y no de una mera concomitancia.

¹⁷ Este juego de encubrimiento del arte es, pues, la clave de la solución antedicha. Cf. la referencia a esta operación en Quintiliano, *Inst. Or.* XII 9, 5. El razonamiento de Pseudo-Longino parece claro: dondequiera que resalte la expresión elaborada, esta acusa el encubrimiento de los propósitos del emisor. Repitiendo, así, una premisa fundamental de toda la concepción antigua —desde Gorgias y su teoría de la *apáte* (engaño) en adelante—, el *arte* se inscribe del lado de la *apariencia dolosa*. Siendo, sin embargo, necesario el empleo de las figuras en vista de la elevación del discurso, la solución no estriba, desde luego, en desecharlas, sino en disimularlas. Es la misma potencia de engaño de la figura —del arte misma— la que ofrece, pues, la salida.

Con todo, la fórmula de Pseudo-Longino no es simple. Aparentemente, habla de una virtud de auto-encubrimiento de la figura misma. Poco más adelante, esta suposición pareciera ser confirmada con la reiterada alusión al juramento de Demóstenes, donde el orador encubre (*apékrypse*) la figura por obra de su propia luz (*tô photî autô*, 2). Sin embargo, esta es una prestada luz: no procede de la figura, sino, por así decir, del *espíritu* que la anima: precisamente la sublimidad y el patetismo son un antídoto y un auxilio maravilloso contra la sospecha debida al empleo de las figuras, disimulando su carácter artificioso.

Prueba suficiente es el ya mencionado: “Lo juro por los héroes de Maratón”. Pues ¿cómo ha encubierto el orador la figura? Manifiestamente, por su mismo esplendor¹⁸. Pues casi como las luces tenues se apagan bajo los rayos del sol, así también los artilugios de la retórica se oscurecen cuando en torno se difunde enteramente la grandeza. **3** Tal vez algo no muy distante de esto ocurre en la pintura: pues sobre el mismo plano están la sombra y la luz en los colores, y sin embargo es la luz la que se adelanta a los ojos, y no sólo resalta, sino que parece estar mucho más cerca. Así también en los discursos las pasiones y lo sublime están más cerca de nuestras almas, y por cierta afinidad natural y por su resplandor siempre se manifiestan más que las figuras, ensombrecen su artificio y las mantienen, por así decir, cubiertas bajo un velo.

¹⁸ Sc. de la figura.

V. Para una analítica de las figuras del poder

Referencias:

Lucrecio, Spinoza

EPICURO, LUCRECIO

Inscripción de Diógenes de Enoanda

Si alguno recurre a la teoría de Demócrito y afirma que no hay ningún movimiento libre (*eleuthéran kénesin*) en los átomos a causa de sus choques recíprocos, de donde parece que todas las cosas se mueven con movimiento forzoso (*kat[e]nankasménos p[ánt]a keineîsthai*), le diremos: “¿no sabes tú, quienquiera que seas, que los átomos tienen también un movimiento libre, que Demócrito no ha descubierto, pero que Epicuro ha traído a luz, y que consiste en una declinación (*parenklitikén*), como lo muestra a partir de los fenómenos?” (Fr. 32, II 3 Chilton)

Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, II 216-290

(216) Y aquí has de aprender también esto, que cuando los cuerpos primeros (*corpora*) son llevados a través del vacío en curso recto por su propio peso, en tiempo indeterminado y en un lugar indeterminado del espacio (*incerto tempore ferme incertisque loci spatio*), se desvían mínimamente de su curso, (220) justo lo suficiente para que se pueda decir que su movimiento se ha modificado (*depellere paulum, tantum quod momen mutatum dicere possis*). Pero si no solieran declinar, todos, como gotas de lluvia, caerían de arriba abajo a través de la profundidad del vacío; y ninguna colisión habría podido producirse; y, entonces, jamás la naturaleza habría creado nada (*ita nil unquam natura creasset*).

(225) Pero si alguno cree que los cuerpos más pesados, porque son llevados más rápidamente derecho a través del vacío, pueden caer desde arriba sobre los más livianos, y engendrar así los choques (*plagas*) que pueden dar lugar a los movimientos creadores (*genitalis ... motus*), se extravía muy lejos de la razón verdadera.

(230) Pues todas las cosas que caen a través del agua y del aire ralo por necesidad aceleran su caída de acuerdo a su peso, porque el cuerpo del agua y la naturaleza tenue del aire no pueden resistir a cada cosa de igual modo, sino que ceden más rápidamente cuando les sobrevienen cuerpos pesados. (235) Pero, por el contrario, el vacío no puede, en ninguna parte ni en tiempo alguno resistir a nada, sino más bien, tal como pide su naturaleza, sigue dándoles paso; por lo cual todos [los cuerpos primeros], con desiguales pesos, deben ser llevados por el quieto vacío con igual

ímpetu. (240) Entonces, los más pesados no podrán caer desde arriba sobre los más livianos, ni por sí engendrar los choques que varíen su movimiento, por los cuales la naturaleza produce las cosas. Por ello, una y otra vez, es necesario que los cuerpos declinen un poco (*paulum inclinare*); pero no más que lo mínimo (*nec plus quam minimum*), no sea que parezca que (245) fingimos tránsitos oblicuos (*fingere motus obliquos*), lo cual refuta la realidad (*it res vera refutet*). Porque vemos clara y evidentemente que los cuerpos pesados no pueden transitar oblicuamente al precipitarse desde arriba, hasta donde puedes discernir. Pero que nada en absoluto decline de la <recta> (250) dirección de su vía, ¿quién es aquél que pueda discernirlo (*quis est qui possit cernere sese*)?

En seguida, si siempre todos los movimientos estuviesen conectados, y [siempre] un <movimiento> nuevo surgiese de uno más antiguo según un orden determinado (*ordine certo*), si declinando los cuerpos primordiales no diesen inicio a un movimiento que rompe las leyes del destino (*nec declinando faciunt primordia motus / principium quoddam quod fati foedera rumpat*), (255) de suerte que no siga causa a causa desde [tiempo] infinito (*ex infinito ne causam causa sequatur*), ¿de dónde viene esta libertad concedida sobre la tierra a todo lo animado (*libera per terras unde haec animantibus exstat*), de dónde viene, pregunto, esta voluntad arrancada a los destinos (*fatis avolsa voluntas*), por la cual avanzamos adonde nos conduce a cada uno de nosotros el placer (*per quam progredimur quo ducit quemque voluptas*), y declinamos similarmente [a los cuerpos primordiales] en nuestros movimientos, no en un tiempo determinado (260) ni en una determinada dirección de lugar (*nec tempore certo nec regione loci certa*), sino precisamente adonde nuestra mente nos condujo (*ubi ipsa tulit mens*)? Pues, sin duda, es la propia voluntad (*sua cuique voluntas*) la que da a cada cual este inicio, y de ella se difunde el movimiento a nuestros miembros. ¿Acaso no ves también que cuando se abren las barreras, por un instante, el celoso vigor de los caballos (265) no puede prorrumpir tan súbitamente como su mente codicia? Pues toda la copia de materias a través de todo el cuerpo debe concitarse en movimiento, para que, concitada por todos los miembros pueda seguir el afán de la mente; y así ves que el inicio del movimiento se crea a partir del corazón (*initum motus a corde creari*), (270) y primeramente procede del ánimo y la voluntad, y después se difunde por todo el cuerpo y los miembros.

Y no es lo mismo cuando avanzamos impelidos por el impulso del fuerte vigor y la grande coacción de otro. Pues entonces se ve perspicuamente que toda la materia (275) del cuerpo entero es movida y excitada contra nuestro grado, hasta que la voluntad la refrena a través de los miembros. ¿No ves, pues, que aunque una fuerza externa (*vis externa*) empuje a muchos y los constriña a andar y precipitarse de mal grado, existe, sin embargo, en nuestro pecho (280) algo que puede combatirlo y resistirlo? Y a cuyo arbitrio la copia de las materias es forzada una y otra vez a volver

por los miembros y articulaciones y, al ser impulsada, es refrenada y hecha retroceder. Por lo cual tienes que admitir parecidamente que en las simientes (*seminibus*) (285) hay otra causa del movimiento además de los choques y los pesos (*ese aliam praeter plagas et pondera causam motibus*), de donde viene este poder en nosotros innato (*innata potestas*), pues vemos que de nada no puede hacerse nada. Pues el peso impide que todo se haga de los choques y como de fuerza externa. Pero que la mente misma no sea llevada por necesidad (290) interna al ejecutar sus actos (*sed ne mens ipsa necessum intestinum habeat cunctis in rebus agendi*), y no sea forzada como cosa vencida a hacer y padecer, esto lo hace la exigua declinación de los principios en no determinada dirección de lugar ni determinado tiempo (*exiguum clinamen principiorum nec regione loci certa nec tempore certo*).

SPINOZA

Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*,
3p4-13.

Ethices Pars tertia
De Origine et Natura Affectuum

PROPOSICIÓN 4

Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior.

Demostración: Esta proposición es por sí misma evidente, ya que la definición de cualquier cosa afirma la esencia de la misma cosa, pero no la niega, es decir, que pone y no suprime la esencia de la cosa. De ahí que, mientras atendemos sólo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, no podremos encontrar en ella nada que pueda destruirla.

PROPOSICIÓN 5

Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden estar en el mismo sujeto, sólo en la medida en que una puede destruir a otra. |

[102] *Demostración :* Pues, si pudieran concordar entre ellas o estar a la vez en el mismo sujeto, entonces se podría dar en el mismo sujeto algo que lo pudiera destruir, lo cual (*por la prop. precedente*) es absurdo. Luego las cosas, etcétera.

PROPOSICIÓN 6

Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser.

Demostración: En efecto, las cosas singulares son modos en los que se expresan de una cierta y determinada manera los atributos de Dios (*por 1/25c*¹⁹); es decir {por 1/34²⁰}, son cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la que Dios es y actúa. Y ninguna cosa tiene en ella algo por lo que pueda ser destruida o que suprima su existencia (*por 3/4*); sino que, por el contrario, se opone a todo lo que puede suprimir su existencia (*por la prop. precedente*). Y por tanto se esfuerza, en cuanto puede y está en ella, por perseverar en su ser.

¹⁹ Las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera. La demostración es evidente *por 2/25 y 1/d5*.

²⁰ La potencia de Dios es su misma esencia.

PROPOSICIÓN 7

El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma.

Demostración: De la esencia dada de una cosa cualquiera se siguen necesariamente algunas cosas (*por* 2/36²¹), y las cosas no pueden más que aquello que necesariamente se sigue de su naturaleza determinada (*por* 1/29²²). De ahí que la potencia de cualquier cosa o el conato con el que ella, sola o con otras, hace o se esfuerza por hacer algo, esto es (*por* 3/6), la potencia o el conato con el que se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia dada o actual de esa misma cosa. [103]

PROPOSICIÓN 8

El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser no implica ningún tiempo finito, sino indefinido.

Demostración : Pues, si implicara un tiempo limitado que determinara la duración de la cosa, entonces de la misma y sola potencia de la cosa, por la que la cosa existe, se seguiría que, después de aquel tiempo limitado, la cosa no podría existir, sino que debería ser destruida. Es así que esto (*por* 3/4²³) es absurdo. Luego el conato por el que una cosa existe, no implica ningún tiempo definido, sino al contrario, ya que (*por la misma* 3/4), si no es destruida por ninguna causa exterior, seguirá existiendo siempre por la misma potencia por la que ya existe. Luego este conato implica un tiempo indefinido.

PROPOSICIÓN 9

Tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, el alma se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo.

Demostración: La esencia del alma está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas (*como hemos mostrado en* 3/3²⁴). Por tanto (*por* 3/7), se esfuerza en perseverar en su ser tanto en cuanto tiene éstas como en cuanto que tiene aquéllas, y ello (*por* 3/8) por cierta duración indefinida. Pero, como el alma (*por* 2/23²⁵) es necesariamente

²¹ Las ideas inadecuadas y confusas se suceden con la misma necesidad que las ideas adecuadas o claras y distintas.

²² En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo.

²³ Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior.

²⁴ Las acciones del alma surgen sólo de las ideas adecuadas; las pasiones, en cambio, sólo dependen de las inadecuadas.

²⁵ El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo.

consciente de sí misma por las ideas de las afecciones del cuerpo, se sigue (por 3/7) que el alma es consciente de su conato.

Escolio

Este conato, cuando se refiere sólo al alma, se llama voluntad; en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito. Este no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar. [104] Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia del mismo*. Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos.

PREMISAS METODOLÓGICAS

1. La expresión de la operación por la figura nunca es directa. Ello está en el meollo de la relación entre la visibilidad de la figura y la invisibilidad del poder y se desprende de la múltiple determinación de la figura. Para decirlo de manera gráfica, la figura expresa figuradamente a la operación, pero no por ello es equívoca ni engañosa: la expresión es siempre total.
2. Pero esto —insistamos nuevamente en el punto— no quiere decir que la operación pertenezca al plano de una propiedad o un significado único. La operación posee una simpleza (que puede llegar a ser una crudeza) sólo por relación a la figura, la cual es más compleja por su función expresiva y por la sobredeterminación de esta misma función. Pero no es una simpleza atómica: las operaciones admiten diversas modalidades y tonalidades en sí mismas y transiciones entre ellas.
3. Como ya se dijo, intuitivamente puede afirmarse que hay más figuras que operaciones, y que su número es indefinido: no es verosímil que pueda establecerse un catálogo cerrado de las mismas. No parece posible, primeramente, porque —para decirlo de esta manera— el poder se expresa múltiplemente, tanto en un sentido extensivo como intensivo; y luego, por las implicaciones de unas figuras en otras a que nos hemos referido al hablar de su carácter constelado. Bástenos, entre tanto, con estas dos razones.
4. En cambio, podemos suponer que las operaciones son limitadas, quizá incluso muy limitadas, no sólo en el sentido numérico, sino también en cuanto cabe sospechar que son elementales, primarias, atávicas: hay, si puede decirse así, un arcaísmo del poder y sus relaciones. Pero, aun limitadas, no es posible saber a priori su número ni su catálogo. Esto se debe a la maleabilidad del poder y, probablemente, a que todo su juego no se revela más que en sus efectos, en su posterioridad o diferimiento (digamos, su *Nachträglichkeit*). Incluso en la más intensa actualidad del poder, en la violencia, hay un índice de suspensión y diferimiento.
5. Por la misma razón, y porque cada figura expresa sólo indirectamente a la operación, expresa siempre una *modificación* de ésta. Así como no se da univocidad en las operaciones, así también es preciso examinar las figuras una a una para acceder a aquéllas. No es posible *deducir* las figuras de las operaciones ni *inducir* éstas de las anteriores. La connivencia de *cierto* empirismo y *cierto* intuitivismo es inevitable en esta indagación.

6. No obstante ello, es posible suponer que la analítica de las figuras puede dar acceso a la dimensión total de las operaciones y relaciones de poder, a partir de las nociones previamente señaladas de poder, contrapoder, impotencia y no-poder entendidas como fases de un movimiento total.
7. Y por último, lo que ya dijimos, y desde donde la revisión de estos mismos “datos” o “premisas” debiera ser emprendida, el hecho de que, acaso, sólo hay operaciones en funciones relacionales, y que la distinción analítica entre figura y operación sólo pretende apuntar a un desdoblamiento originario y constitutivo del poder como operación en general.

La serie de figuras

1. Ropaje
2. Nombre
3. Prestigio
4. Seducción
5. Abuso
6. Abyección
7. Miedo
8. Abismo
9. Perspicacia
10. Resistencia
11. Conspiración
12. Secreto
13. Silencio

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (1970). *On Violence*. San Diego / New York / London: Hartcourt Brace & Co.
- Arendt, Hannah (2006). *Sobre la violencia*. Traducción de Guillermo Solana. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles (1978). *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Segunda edición revisada. Madrid: Gredos.
- Auerbach, Erich (1984). "Figura". In: *Scenes from the Drama of European Literature*. Foreword by Paolo Valesio. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Auerbach, Erich (1998). *Figura*. Prólogo de José M. Cuesta Abad. Traducción de Yolanda García Hernández y Julio A. Pardos. Madrid: Trotta.
- Burke, Edmund (2015). *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Edited with an Introduction and Notes by Paul Guyer. Oxford, Oxford University Press.
- Burke, Edmund (2019). *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas de lo sublime y lo bello*. Edtudio preliminar de Pablo Oyarzún R. Traducción de Menene Gras Balaguer. Revisada por José Jiménez. Madrid: Tecnos (Metrópolis).
- Castelli, Enrico (1952). *Il demoniaco nell'arte. Il significato filosofico del demoniaco*. Milano/Firenze: Electra Editrice.
- Castelli, Enrico (1963). *De lo demoniaco en el arte*. Traducción de Humberto Giannini. Santiago. Ediciones de la Universidad de Chile.
- Dahl, Robert A. (1957). "The Concept of Power". *Behavioral Science* (2: 201-215).
- Foucault, Michel (2001b). "Le sujet et le pouvoir". En: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. París: Gallimard (1041-1062).
- Gorgias (1959). *Gorgíou Helénes enkómion*. En: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Band II. Neunte Auflage herausgegeben von Walther Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung (288-294).
- Gorgias. *Elogio de Helena* (1992). Traducción de P. Oyarzun R. (inédita).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989). *Phänomenologie des Geistes*. Werke in zwanzig Bänden, 3. Redaktion v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2017). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, revisada por Gustavo Leyva. Edición, notas, glosario, índices, posfacio y bibliografía de Gustavo Leyva. México; FCE.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979). *Wissenschaft der Logik I*. Werke in zwanzig Bänden, 5. Redaktion v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2011). *Ciencia de la lógica*. Edición de Félix Duque. Madrid: Abada / Universidad Autónoma de Madrid.
- Heidegger, Martin (1977). *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*, Band 2. Hrsg. v. Friedrich von Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2007): *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Universitaria.
- Heidegger, Martin (1985). "Das Wesen der Sprache". En: *Unterwegs zur Sprache. Gesamtausgabe*, Band 12. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2000). *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe*, Band 7. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main.
- Hindess, Barry. *Discourses of Power*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Hobbes, Thomas (2003). *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (2017). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto. México D.F.: FCE.
- Karl Jaspers (2014). "Heidegger" (de *Philosophische Autobiographie*, 1977). Traducción De Luis Fernando Mendoza. En: *Estudios* 109, Vol. Xiii, 86-87.
- Kant, Immanuel (1792). *Kritik der Urteilkraft*. Akademie Ausgabe 5.
- Kant, Immanuel (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila.
- Kantorowicz, Ernst H. (1997). *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. With a new preface by William Chester Jordan. Princeton: Princeton University Press.
- Kantorowicz, Ernst H. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Traducción de Susana Aikin Araluce y Rafael Blásquez Godoy. Prólogo de William Chester Jordan. Estudio preliminar de José Manuel Nieto Soria. Madrid: Akal.
- Lucretius (1992). *De rerum natura*. With an English Translation by W. H. D. Rouse. Revised by Martin Ferguson Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb).
- Lucrecio (1990). *De la naturaleza de las cosas*. Introducción de Agustín García Calvo. Traducción del Abate Marchena. Notas de Domingo Plácido. Madrid: Cátedra.
- Lukes, Steven (2005). *Power. A Radical View* (2nd edition). Hampshire/New York: Palgrave Macmillan.

- Machiavelli, Nicolò (2013). *Il Principe*. Texto e saggi a cura de Giorgio Inglese. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Maquiavelo, Nicolás (2011). *El Príncipe*. En: *Maquiavelo*. Estudio introductorio de Juan Manuel Forte Monge. Madrid: Gredos.
- Morriss, Peter (2002). *Power. A philosophical analysis*. Second Edition. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Platon (2016). *Werke*. Band 2. *Apologie, Kriton, Euthydemos, Menexenos, Gorgias, Menon*. Hrsg. v. Gunther Eigler. Bearbeitet v. Hans Hofmann. Griechischer Text v. Alfred Croiset, Louis Bodin, Maurice Croiset und Louis Méridier. Deutsche Übersetzung v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Platón (1997). *Gorgias*. En: *Diálogos II*. Traducción de Julio Calonge. Madrid: Gredos.
- Platon (2016). *Werke*. Band 4. *Politeia*. Hrsg. v. Gunther Eigler. Bearbeitet v. Dietrich Kurz. Griechischer Text v. Émile Chambry. Deutsche Übersetzung v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Platón (1988). *Diálogos IV. República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- Platón (1970). “Carta Séptima”. En: Platón, *Cartas*. Edición bilingüe y prólogo por Margarita Toranzo. Revisado por José Manuel Pabón y Suárez de Urbina. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Poulantzas, Nicos (1982). *Pouvoir politique et classes sociales de l'état capitaliste*. Paris: Maspéro.
- Pseudo-Longinus (1966). *Vom Erhabenen*. Griechisch und Deutsch von Reinhard Brandt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pseudo-Longino (2007). *De lo sublime*. Traducción de Eduardo Molina C. y Pablo Oyarzun R. Noticia Preliminar, Notas e Índices de Pablo Oyarzun R. Santiago: metales pesados.
- Quintilian, M. F. (2001). *The Orator's Education*. Books 9-10. Books 11-12, edited and Translated by Donald A. Russell. Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Rancière, Jacques (2007). *En los bordes de lo político*. Traducción y presentación de Alejandro Madrid Zan. Buenos Aires: La Cebra.
- Ricoeur, Paul (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Sagrada Biblia* (1994). Versión directa de las lenguas originales. Por Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga, O. P. Prólogo del Excmo, y Rvdmo. Sr. D. Gaetano Cicognani, Nuncio de Su Santidad en España. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Shakespeare, William (2005). *Juius Cæsar*, Act III, Scene II. En: *Complete Works*. Edited with a Glossary by W. J. Craig, M. A., Trinity College, Dublin.. London: Oxford University Press.
- Simmel, Georg (1908). "Über- und Unterordnung". En: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot Verlag.
- Spinoza, Baruc (2020). *Œuvres IV. Ethica. Éthique*. Texte établi par Fokke Akkerman et Piet Steenbakkers. Traduction par Pierre-François Moreau. Paris: PUF.
- Spinoza, Baruc (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*, III, Def. 28-29, IV pr. 55-57. Edición y traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.
- Thucydides (1921). *History of the Peloponnesian War III*. Books V and VI. With an English Translation of Charles Foster Smith. London: Heinemann / Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Tucídides (1989). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Traducción, introducción y notas de Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, Max (1922). "Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft". En: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr.