

La contingencia del Déspota de Marc RICHIR*

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (Texto de la presentación en la librería La Central de Callao, en Madrid, el día 7 de febrero de 2014)

Antes de proceder a la presentación en sociedad de este libro, conviene examinar cuidadosamente su título, para contrastarlo con su tema. Es un título brillante, que ya existía mucho antes del libro. Hay un artículo, de cinco páginas y media, de Marc Richir (publicado en español, en traducción de Silverio Sánchez Corredera en la revista digital *Eikasía*), que debió de ser una comunicación para algún simposio filosófico. Da la impresión de que, en una inflación acelerada, en muy poco tiempo, las seis páginas del germen se transformaron en las 350 páginas del libro. Parece escrito de un tirón, muy deprisa, y sus análisis siguen siendo brillantes, y se mantiene el título.

La cuestión es: ¿cuál es exactamente el tema que hay detrás del título? Evidentemente es un libro de filosofía política, pero no trata del tema político clásico, la sociedad organizada como estado. La filosofía política clásica se remonta, como saben, a Aristóteles. El hombre sólo puede vivir en la *polis*. No en la *ásty*, la ciudad, sino en la *polis*, la ciudad política. En la Grecia clásica, un griego que fuese del Pireo a Atenas diría: “Voy a la ciudad (*ásty*), pero no a la *polis*”. Porque el Pireo ya estaba en la *polis*. Pero lo que no podría hacer es salir de la *polis*. Para Aristóteles, fuera de la ciudad política sólo podía haber animales o dioses. Curiosamente, en el griego moderno, la ciudad se llama *pólē* y la palabra *ásty* se reserva para la policía: *astynomía* es la policía y *astýnomos* es el comisario de policía.

El libro de Richir no es un libro de filosofía política clásica, sino de filosofía política en su versión moderna, que procede de Maquiavelo. El tema es directamente el poder. Fue Maquiavelo quien desvinculó el poder de las *mores*, de las costumbres, de la moral, de la sociedad, y descubrió el plano epistemológico en que se puede analizar el juego del poder (la moralidad no es condición suficiente del poder, aunque sí es condición necesaria).

Contingencia del déspota es, entonces, contingencia del poder despótico. Hay poder despótico cuando hay poder coactivo y cuando ese poder coactivo busca su legitimación. Es decir, todo poder es despótico, pero varía el coeficiente de despotismo según su grado de legitimación, y, por eso, el poder es inestable, metaestable, es decir, contingente.

Ahora bien, esa justificación variable del poder que da lugar a una contingencia también variable, no puede ser ni nula, ni total, ¿Por qué?

Y aquí está la originalidad del análisis de Richir:

1° Hay formas de poder no coactivo, sin necesidad de justificación, pero que también son contingentes; son las sociedades sin estado. Se amplía, así, el campo de la contingencia, que no se da sólo en el caso del poder despótico. En las sociedades sin estado hay despotismo pero no déspotas.

2° Hay una forma límite del poder cuando la sociedad, el vínculo social *retrocede* hasta la situación de la comunidad humana, que no tiene vínculo social sino sólo vínculo humano. Podemos hablar, entonces, de poder suspendido. Pues bien, ese poder suspendido no es contingente. Si fuera contingente, desaparecería la condición humana, el proceso de humanización. Y, además, ese poder suspendido no contingente, en forma de vínculo humano, es la condición sin la cual la justificación del poder coactivo se hace imposible. Por eso, decía antes, que esta justificación no puede ser ni nula (disolución de la sociedad en la humanidad), ni total (tiranía absoluta sobre no-humanos).

Por lo tanto, volviendo al título. El título es *La contingencia del déspota*, pero el tema es: la contingencia del poder despótico, tanto coactivo como no coactivo, en el horizonte de un poder no contingente.

Pasemos ahora a presentar el libro.

En realidad, este libro de Marc Richir, *La contingencia del déspota*, no necesita presentación. Se presenta a sí mismo, lleva incorporada su propia presentación. Casi la cuarta parte de su volumen, más de cien páginas, es una presentación, en forma de prólogo y de epílogo, muy bien trabajada y rigurosa, que ha hecho Pablo Posada Varela. Pablo Posada, filósofo que vive a caballo entre Madrid, París y Colonia-Wuppertal, conoce muy de cerca la obra de Richir, como sabe todo el que lea habitualmente la revista *Eikasía*.

En una de las primeras notas, dice Pablo Posada que *La contingencia del déspota*, además de ser un libro sobre fenomenología de lo político, después del libro *De lo sublime en política* (un amplio estudio de cerca de quinientas páginas, de 1991), puede leerse como una introducción general a la fenomenología.

Por fenomenología se entiende la filosofía fenomenológica, es decir, la filosofía clásica “ampliada” a principios del siglo pasado. En concreto, se trata, además, en este libro, de la fenomenología nueva, también llamada, con terminología tomada de los matemáticos, fenomenología *no estándar*, derivada de la fenomenología genética que Husserl acometió en los años 20, después de haber trabajado, durante largos años, la estructura de la intencionalidad de modo descriptivo, más bien estático. Pero yo creo que esta nueva fenomenología no estándar no es una evolución, sino más bien un retorno al núcleo de los descubrimientos de 1900, después de desmontar las capas que oscurecían la fenomenología, en concreto, su propensión al idealismo y al academicismo. Se trata de cumplir literalmente el mandato husserliano de ir al las “cosas” mismas.

Como digo, Pablo Posada hace ya una presentación que el libro lleva incorporada. A mi entender, una autopresentación de ese tipo necesita ser *no interpretativa* y es lo que hace eficientemente. En rigor, el ideal o

límite de una presentación no interpretativa es la repetición del libro mismo que se presenta. Por eso, Posada realiza una suerte de contracción o resumen, primero del libro, y luego de la obra entera de Marc Richir, una obra realmente inmensa y aquí poco conocida. Dice que lleva a cabo *una suerte de antología en miniatura trenzada con largos pasajes de textos de Richir extraídos de obras fenomenológicas en las que reflexiona sobre su propio proceder y sobre su recorrido intelectual.*

A mi, los editores de Brumaria me han encomendado que vuelva a presentar ahora, en este magnífico marco de libros de papel, este segundo libro de Marc Richir sobre lo político y que, de paso, anticipe o pre-presente un libro mío que próximamente saldrá también en Brumaria y que se titulará *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Será este un libro no sobre lo político sino sobre lo que yo creo es la situación actual de la fenomenología en su variante no estándar, subrayando más las dimensiones horizontales del análisis, los niveles estratificados. Puesto que el sesgo de la nueva fenomenología orienta el análisis más bien en la dimensión vertical.

Esta presentación tiene que ser, pues, forzosamente, a diferencia de la de Pablo Posada, una *presentación interpretativa*. Hablaré del libro de Richir, en cierto modo, desde el mío. Intentaré, así, matar simultáneamente dos pájaros puesto que sólo dispongo de un tiro.

Después de una primera lectura de *La contingencia del déspota*, la primera impresión es que, pese a ser una exposición *asistemática*, hay en el libro, sin embargo, unas tesis que se van dibujando y se mantienen hasta el final. La aparente falta de sistema es algo querido, intentado. Dice Richir, en la página 59, (que es la página 2 de su prólogo): *Este trabajo...tiene aires de investigación desperdigada, en continuo zig-zag. En él no faltan las repeticiones, o incluso las reiteraciones, que se justifican, a mi juicio, por medio de una suerte de recorrido en espiral o, antes bien, en fragmentos de espiral lanzados, a veces, como sondas, pero como sondas que, sin embargo, nunca caen en idéntico lugar, brindando así acceso o inscribiéndose en contextos ligeramente distintos cada vez.*

Cuando yo acabé el libro, recordé automáticamente otro libro sobre el mismo tema, del mismo año 1991, en que apareció el primer libro de Richir sobre lo político, *De lo sublime en política*. Es un libro escrito en un estilo sistemático, en las antípodas de este, en el contexto de una filosofía que podemos llamar eidética, clásica, frente a la filosofía fenomenológica, pero que, curiosamente, comparte con el libro de Richir, como veremos luego, algunos tramos decisivos del análisis. Se trata del libro de Gustavo Bueno, de 1991, *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*.

A mi entender, subyacen, en el libro de Richir, dos tesis. Una más bien clásica, otra evidentemente fenomenológica y que, en cierto modo, trastorna la primera. La primera tesis se remonta, como ya hemos visto, a Aristóteles; es la tesis que sostiene la implicación de lo social y lo político. El vínculo social estable, instituido, que sólo se da en la *polis*, implica una organización política y, por lo tanto, una estructura de *poder*, la estructura de los que mandan y los mandados. Unos mandados que, muchas veces, son, más bien, empujados, aunque Ortega decía

que mandar es precisamente no empujar.

La segunda tesis es la tesis de la *trascendencia* de lo político. Trascendencia es un término técnico con un significado muy sencillo. Trascendencia supone movilidad, la movilidad promovida por la llamada *epokhé* o *reducción* fenomenológica. La reducción implica suspensión de lo *natural* y propicia la movilidad que llamamos *anábasis* y *catábasis*, los dos movimientos de ida y de vuelta en que consiste, desde Platón, la filosofía.

El poder, en su movilidad, es ocupado de muchas maneras y puede tener un carácter muy diferente. Puede estar: 1º *Suspendido*, 2º *No ejercido*, sin fuerza coactiva, 3º *Ejercido*, con coacción pero legitimado, y 4º *Tiránico*, deslegitimado y degenerado. Hay, pues, cuatro figuras del poder.

El poder suspendido es el grado cero del poder. En él, el vínculo social se adelgaza de tal manera que lo que se manifiesta y transparece es el simple vínculo humano. Precisamente en esta primera figura del poder, la tesis clásica, aristotélica, que suponía la implicación de lo social y lo político, deja de funcionar. En el nivel estrictamente fenomenológico en el que la intencionalidad es mínima (como la gravedad en la física cuántica), no hay vínculo social. Aunque hay algunos fenomenólogos, entre ellos el propio Richir, que piensan que, en ese nivel, la intencionalidad ha desaparecido por completo. En todo caso, lo que hay en esta figura del poder suspendido es vínculo humano, sin el que la sociedad política, tanto si se da en ella el poder sin coacción (2ª figura del poder), como si se da coactivamente (3ª figura), deja de ser humana y degenera en tiranía despótica (4ª figura del poder).

De este modo, la tesis clásica del animal social político (Aristóteles) queda destruida por la tesis fenomenológica de la trascendencia del poder (con origen en Maquiavelo, que centró el análisis político no en el estado, sino directamente en el poder).

Aparece entonces, con estas cuatro figuras del poder, una curiosa estructura, un cuadrado o rectángulo, que recuerda a lo que los matemáticos llaman un grupo de Klein, o a lo que, en la lógica elemental que antes se estudiaba en el bachillerato, organizaba los juicios según su cantidad y cualidad: juicios universales afirmativos, universales negativos, particulares afirmativos y particulares negativos. Se establecían, entre los vértices del cuadrilátero, relaciones de: contradicción, contrariedad, subcontrariedad y subalternancia (me imagino que, ahora, en el bachillerato, con la reacción sociologista, que es una variante del naturalismo, ya no se estudiarán estos asuntos poco prácticos).

La misma estructura de grupo de Klein aparece también, en la lógica de proposiciones, en las transformaciones del condicional. En las horizontales, están los condicionales conversos; en las verticales, los condicionales inversos; y, en las diagonales, los condicionales contrapuestos equivalentes.

El grupo formal de transformaciones del poder está compuesto ahora por: el poder suspendido, el poder no ejercido, el poder ejercido legitimado y el poder degenerado. Y se establecen, entre las cuatro figuras o situaciones

del poder, relaciones bien precisas.

El poder suspendido, sin vínculo social, con vínculo puramente humano, se opone contradictoriamente, en la primera diagonal, al poder apropiado, poder infinito, de la tiranía. Pero coincide con él, frente a la segunda diagonal, en que los dos, suspendido y apropiado, están fuera de toda institución. El poder suspendido, el puro vínculo humano, no social ni político, está más allá de toda institución; mientras que el poder tiránico está más acá de toda institución y destruye el vínculo humano, acaparándolo.

En cambio, la segunda diagonal, que une el vértice superior derecho y el inferior izquierdo, es la diagonal de las situaciones sociales institucionalizadas. En la figura del poder del vértice superior derecho, el poder no está ejercido. Es un poder efectivo pero no coercitivo, aunque no por ello menos férreo que el coercitivo, sino tal vez más. Richir lo ilustra con las sociedades sin estado o sociedades contra el estado que estudió el etnólogo Pierre Clastres (por cierto, Miguel Abensur, el amigo de Marc Richir al que atribuye, en su texto, el estímulo para la escritura de su libro, publicó con el título de *La democracia contra el estado*, un libro cuya segunda edición aumentada es del año 2012).

Y, en el extremo inferior izquierdo del cuadrilátero, de modo contradictorio, pero en el mismo género de sociedades institucionalizadas, encontramos las sociedades estatales con un poder coercitivo legitimado, los estados a cuyo frente están un rey, un presidente... con su grupo de poder, un poder más o menos legitimado.

Estas son las cuatro figuras o situaciones del poder relacionadas formalmente. En la horizontal superior, el poder está suspendido o no ejercido; y, en la horizontal inferior, el poder está legitimado o no legitimado. Y mientras que, en una diagonal, los poderes están institucionalizados; en la otra, no lo están.

En su libro, Marc Richir estudia de modo no sistemático estas cuatro situaciones, profundizando el análisis en cada vuelta de espiral o de tuerca. Hagamos un rápido resumen.

El poder suspendido se corresponde con una intersubjetividad no organizada socialmente, sólo trabada con un vínculo humano. El poder no ejercido se da en una intersubjetividad organizada socialmente sin coerción de leyes y con la mera constrictión de costumbres transmitidas por tradición. El poder ejercido y legitimado se corresponde con una intersubjetividad plenamente operatoria, en una sociedad organizada coactivamente, en la que el equilibrio entre gobernantes y gobernados está moderado por leyes objetivadas, que oscilan entre el despotismo y la normatividad. Y el poder tiránico es omnímodo, de manera que, al deslegitimar el vínculo social pactado, queda destruido el vínculo humano.

Hay pues dos formas de institucionalización, dos estados de coacción, dos modos de legitimación y dos formas de estar fuera de toda institución.

Antes de seguir con una caracterización más detallada de estas cuatro figuras del poder, conviene observar que, en un análisis político llevado a cabo dentro de una filosofía tradicional o eidética, difícilmente se dará la situación del poder suspendido propia de la comunidad estrictamente humana, una comunidad de singulares en interfacticidad, descubierta por Husserl al término de su reducción fenomenológica en su combate contra el naturalismo. Es una situación de poder en un nivel difícilmente analizable porque no tiene textura eidética, no hay en él síntesis de identidad. Pero, sin él, no habrá vínculo humano, humanidad, sentido humano, sino sólo una sociedad de animales perfeccionados, con toda seguridad, psicóticos.

También podemos afirmar que, en el contexto de una filosofía clásica o eidética, las sociedades contra el estado recibirían la denominación de “naturales”. Y esto es justamente lo que bloquea la fenomenología, que se define por su interrupción del naturalismo.

Podemos preguntar entonces: ¿Qué cambios se produjeron a principios del s. XX para que, en todos los campos: filosófico, científico, artístico, hubiera un paso desde una situación que podemos llamar de racionalidad clásica a otra post-clásica, racionalidad fenomenológica, cuántica, atonal...? Abreviando mucho, se podría decir que lo que pierde vigencia es la pretensión de proseguir, a todo trance, análisis *in infinitum*. Lo que, en las matemáticas, se llamó el Cálculo.

Por ejemplo, en la música, la racionalización del sonido mediante la igualación del temperamento había ajustado el universo entero de los sonidos y de los instrumentos en lo que se llama el círculo de las quintas. Como en un reloj con doce marcas, se asciende o desciende en los dos sentidos del reloj, saltando al grado quinto, y se vuelve al punto de partida, de manera que el cálculo del semitono dará un número infinito, un número real. En la nueva racionalidad postclásica, esta tonalidad temperada no queda abolida, pero cambia su estatus. Ya no se considerará como la racionalidad natural del sonido, sino como su configuración en el límite.

En las ciencias, pasó algo parecido. En la racionalidad clásica, las leyes de la mecánica de Newton (el también descubridor del cálculo infinito) casaban con las leyes del electromagnetismo de Maxwell, y la física clásica parecía acabada. Pero, a principios de siglo, el cambio de escala de los experimentos hizo imposible la explicación racional de la estabilidad mecánica de un átomo. La racionalidad se hizo cuántica, no infinita.

En la filosofía, la racionalidad clásica aplicaba el análisis infinito a todo tipo de situaciones. Pero cuando se trató de la escala específicamente humana, en la que se da, por ejemplo, el poder político, hubo que “ampliar” la racionalidad. Esta ampliación la llevó a cabo Husserl, en principio, *retrocediendo* paradójicamente a un campo de explicación más amplio, que llamó *intencionalidad* (disociándola del infinito eidético).

Es la misma maniobra de ampliación y retroceso que hacen los biólogos cuando desprograman las células y las hacen retroceder a una situación de mayor potencial.

En ese campo descubierto de la intencionalidad, hay, entonces, operaciones que conducen a síntesis no eidéticas, dentro de una correlación marcada por un determinado coeficiente.

En un extremo, la correlación intencional proporcionará síntesis objetivas. Se tratará de sujetos unidos por un fuerte vínculo social. Pero, en el otro extremo, cuando la intencionalidad sea muy débil, no habrá sociedad institucionalizada, sino sólo un vínculo humano diferente del social pero, sin el cual, las sociedades dejarán de ser humanas, convirtiéndose en agrupaciones de una suerte de himenópteros eidéticos. Este vínculo humano es de naturaleza fenomenológica, y el fenómeno no supone esencia alguna ni está destinado a un eidos, como en el sistema clásico.

Obsérvese, para acabar esta digresión, que, en los tres casos apuntados, filosófico, científico, artístico, la racionalidad clásica ha resultado afectada por la nueva escala de la aplicación. Ha tenido que ser ampliada, pero no anulada. La ampliación fenomenológica, cuántica... no anula la racionalidad clásica de partida, que sigue vigente en su escala.

Volvamos a la estructura del poder. En primer lugar, la figura del poder suspendido. Estamos fuera de lo natural. Es justamente este nivel el que certifica la suspensión del naturalismo. Y estamos, como he dicho, fuera de lo social. Es, como dice Richir, la *utopía* de la sociedad cohesionada por el simple vínculo humano. Es, evidentemente, un no-lugar, sin institución posible. Pero, sin este nivel virtual, se producirá una deriva hacia el extremo de la diagonal, donde un tirano psicótico, o un ente difuso tiránico, fuera de control, dominará un rebaño deshumanizado. La expresión técnica con la que Richir caracteriza este nivel es la siguiente: *El ser humano no coincide con su experiencia, no puede adherirse íntegramente a ella*. Es una fórmula que vuelve como un ritornello (pp. 163, 168, 193, 254, 294, 299...).

El poder suspendido lo es porque esa comunidad de singulares, de sí-mismos que no son todavía un ego es el reino del desajuste, sin identidad. Pero es la región donde se origina la vivacidad de lo social, donde, al generarse el sentido, se originan la igualdad y la libertad radicales. Es difícil hablar de este nivel porque siempre estamos ya en una institución simbólica, no sólo de lo social político, sino también de la lengua. Las páginas que Richir dedica a la posible ascensión analítica a este nivel virtual, lo que el llama “de lo sublime en política”, son análisis brillantes de esos momentos de vacilación fundamental que tienen, a veces, las sociedades instituidas, cuando la suspensión (no sólo filosófica) del poder abre a la trascendencia y al cambio. Este no-lugar (utopía) del poder suspendido es así fuente virtual de energía social y motor del cambio histórico, cuando una sociedad acierta a cambiar de institución como cuando uno se cambia de traje.

La segunda figura o posición del grupo de transformaciones del poder político es la del poder no ejercido, poder disimulado, o por no ser coercitivo, o porque, aunque esté incorporado en una institución simbólica, no necesita legitimación.

Richir toma como ejemplo de tales sociedades sin estado, pero con jefe, y cuya cohesión no está en leyes, sino en tradiciones, el trabajo del etnólogo no estructuralista, Pierre Clastres, sobre todo en sus libros *Crónica de los indios Guayaki* y *La sociedad contra el estado*. Clastres invierte la teoría marxista, según la cual, el estado es el instrumento de dominación de una clase. Piensa que, por el contrario, es el estado el que engendra las clases, y prueba de ello son las sociedades sin estado, contra el estado, cuya cohesión política no está basada en la coerción. En ellas, el poder no está ejercido. ¿Cuál es ese poder?

En primer lugar, hay que observar que se trata de sociedades pequeñas, cuya cohesión o “servidumbre voluntaria” se da sin coacción legal, pero en las que la constricción es enorme, incluso violenta, como lo prueban las rigurosas pruebas de iniciación. Hay un jefe, pero ese jefe no manda. A cambio del privilegio de ser un personaje eminente, honorable, se limita a hablar, a relatar interminablemente los mitos que explican la institución tradicional de su pueblo. No hay normas impuestas por un grupo particular dominante. No hay más normas que las que mantienen sin cambio la sociedad, normas que todo el mundo respeta y que el jefe sabe interminablemente expresar. En el momento en el que el jefe se aventurase a iniciar el camino del poder político, para organizar, por ejemplo, el intercambio de bienes que, de modo espontáneo, se da en estas sociedades entre los parientes, entendidos estos en un sentido muy amplio, más aliados que consanguíneos, el jefe sería apartado o asesinado. Sin más.

La constricción social no es, en esta figura del poder, coerción política porque depende de las costumbres tradicionales asumidas por el grupo y legitimadas por una multiplicidad de mitos arcaicos que están en la base de esos hábitos. Son leyes no escritas. La identidad simbólica se obtiene por iniciación ritual en la vida comunitaria y el jefe la mantiene con sus dones y con su palabra. En estas sociedades, algo así como la toma del poder es algo impensable, porque el poder no está separado, está desperdigado en una pluralidad de constricciones tradicionales. El grupo se organiza por las costumbres compartidas como leyes no escritas y como rituales inmutables, y también por su separación de otros grupos, mediante una guerra, en cierto modo, permanente.

La ausencia de poder político cohesionador se compensa con la guerra al otro. No es una guerra de conquista política, sino una guerra como garantía de la cohesión simbólica propia. La ausencia de violencia interior se traslada a la violencia ejercida hacia fuera. El otro, el enemigo, es odiado para que la tradición propia pueda mantenerse. Se necesita, así, un estado de hostilidad permanente. La misión del jefe no es política, pero es esencial. Sin el jefe, el grupo se dispersa, el grupo no puede evolucionar. En estas sociedades, no hay poder político ejercido, pero tampoco hay historia. O la desaparición, o la escisión, no hay otro lenguaje político.

Pasamos ahora al tercer vértice del poder político, en el ángulo inferior izquierdo del cuadrilátero del grupo de transformaciones: el poder coercitivo legitimado en una institución estatal. El primer resultado de una sociedad estrictamente política es la escisión del grupo humano entre una parte y el resto, entre dominantes y dominados, gobernante y gobernados, en términos tales que estos últimos, los gobernados, literalmente, los dirigidos, aceptan voluntariamente esta dirección forzada. Esto sólo puede conseguirse mediante una maniobra de ocultación, en

principio ideológica, que se presenta como una *legitimación* del poder coercitivo.

La legitimación consiste en templar el poder, en principio, despótico, mediante su traslación a un poder virtual trascendente, que lo ampara. Es un análogo a lo que, en el caso anterior del poder coactivo, era la función de los mitos explicativos. Ahora ese poder virtual trascendente debe ser *uno*, mitológico, más que una pluralidad mítica, debe ser un dios o un ideal. El déspota se hace rey mediante un acuerdo invisible que establece con un dios con el que emparenta. De este modo, el poder político es teológico-político. El poder tiene una dimensión oculta sagrada. La soberanía es política y es simbólica. La legitimación opera siempre desde la trascendencia del poder que, en principio, es un dios (una monarquía de derecho divino) o es el ideal del pueblo.

Pero tal legitimación nunca puede ser absoluta, so pena de regresar a la naturaleza o de incurrir en la tiranía, el cuarto polo del poder. El poder coercitivo legitimado es metaestable. Consagra la unidad para evitar la *stasis*, la discordia, mediante la apelación a un nivel de poder trascendente que concilie el deseo de libertad y el miedo a la muerte. Pero el poder no consiste entonces en la constricción de las costumbres consagradas ritualmente, sino en la imposición coercitiva modulada por leyes; en el mejor de los casos, por la isonomía, la igualdad ante la ley, incluidos los gobernantes.

Ahí radica la habilidad del déspota en busca de legitimación y obtención del sometimiento voluntario. La imposición de una parte sobre el todo sólo es posible si el déspota conecta con la trascendencia del poder, que es, precisamente, el vínculo humano, no político, que hemos encontrado en el primer caso del poder, el poder suspendido.

El gran político debe captar el instante de la creación simbólica que Richir llama *kairós* y Bueno *eutaxía*. *Kairós* es la medida conveniente, el momento oportuno en que se produce la transposición del nivel de cohesión estrictamente humana, la interfacticidad fenomenológica, al nivel de cohesión en el que ya hay estructuras de identidad. Eso es lo que hace el político que posee el sentido de lo político. La *eutaxía* se da cuando las prolepsis, los planes de actuación de la parte gobernante que se impone empiezan a verse condicionadas por el cumplimiento de las prolepsis que organizan la subsistencia misma del todo gobernado (Bueno). Esa coincidencia del todo y de la parte es la que obliga al político a remitirse al plano trascendente, utópico, en el que no hay identidad, sino el desajuste (*écart*). Este desajuste es la definición fenomenológica misma de lo humano. Es el nivel al que se llega en la reducción fenomenológica. Es el nivel que confirma la interrupción de la *scala naturæ*, la interrupción del perfeccionamiento natural. La perfección natural aplicada al hombre resultaría ser siempre banal.

El ejemplo que pone Richir para este *kairós* político, o para esta *eutaxía* es el del romano Bruto (Lucio Junio, no Marco Junio), que fue utilizado también por Maquiavelo.

La democracia moderna no sería, según esto, sino un intento de promover la inestable legitimación del poder mediante la relegitimación periódica de su ocupación, con la complejidad añadida de la necesaria

normalización jurídica. La normalización no es más que la acentuación de la norma configurada jurídicamente. A la dificultad de que la parte asuma las pretensiones del todo mediante la apelación a un interés común, se añade la dificultad de que la norma necesaria no obstaculice un desarrollo específicamente político. Es inevitable la deriva hacia el despotismo por degradación del ideal de la *eutaxía*, el ajuste entre los planes prolépticos de la parte gobernante y el todo gobernado.

Como se puede adivinar, la probable confusión entre la dimensión simbólica del poder y su dimensión política, la metátesis entre el vínculo humano y el vínculo de coerción deslegitimará progresivamente el poder, dejando al descubierto la desnuda imposición de una parte. Estamos, así, en el cuarto vértice del poder, el poder apropiado o tiránico.

La tiranía es el poder coercitivo puro y duro, no legitimado siquiera por las formas más ideológicas. Supone la confusión de la dimensión trascendente y la dimensión política del poder, de la dimensión humana y la dimensión coercitiva. Dicho de otro modo, el tirano se apropia del poder porque, previamente, se apropia de la humanidad.

Mientras que, en el caso anterior, el poder político se legitimaba y moderaba con el contrapeso de la apelación al poder virtual, en la tiranía, el déspota es absoluto, no necesita legitimación. Literalmente, *despoteia* significaba “el poder que se tenía sobre los esclavos”. En la tiranía, no sólo se disuelve el vínculo humano del poder suspendido, sino también todo tipo de poder avalado por una institución simbólica, ejercido o no ejercido. Es el poder desnudo como alternativa directa a la muerte.

No hay, en él, ni siquiera coerción, sino la pretensión de transformar el ser humano deshumanizándolo, porque el déspota absoluto es el que se apropia de su humanidad. El tirano pretende recomponer el vínculo social y dominar la medida de las costumbres, estableciendo, *a priori*, las condiciones de la legitimidad. Ese es el punto en el que puede hablarse de la fascinación (y de la repulsa) del tirano, cuando éste se apropia de la humanidad de los otros, sustrayendo su intimidad y exhibiéndola como propia, con la pretensión de reestablecer un vínculo social, necesariamente falso.

La tiranía completa, así, el grupo de transformaciones del poder. Se opone contradictoriamente al poder suspendido del vínculo humano en la diagonal que juega fuera de la institución simbólica, mientras que, en la otra diagonal, el poder sin coacción se opone también, contradictoriamente, al poder coactivo legitimado.

Hay una curiosa semejanza en el juego de las dos diagonales. Mientras que en la diagonal del poder institucionalizado, el desplazamiento del poder ejercido al poder no ejercido supone una *despolitización*, puesto que, en las sociedades sin estado, la constricción no es de leyes, sino de hábitos, en la diagonal del poder no institucional, el desplazamiento del vínculo humano al vínculo social disuelto supone una *desocialización*, es el paso de la utopía social al conflicto social diseminado.

Llegamos, así, al punto crucial de esta presentación interpretada del libro de Richir. La cuestión es la siguiente. Las cuatro figuras del poder (suspendido, no ejercido, legitimado y apropiado) se organizan en un grupo que posee una estructura conocida, un grupo de Klein. Pero es una estructura formal, que explica transformaciones formales. ¿Cuáles son, entonces, las razones *materiales* que subyacen a esta organización formal?

Está claro que el recurso de Richir ha consistido en aplicar a la tesis clásica de la equiparación de lo social y lo político la tesis fenomenológica de la trascendencia o movilidad del poder. La tesis clásica se remonta, como sabemos, a Aristóteles: *Es evidente que el estado es una creación de la naturaleza, y que el hombre es, por naturaleza, un animal político. El que no puede vivir en sociedad o no tiene necesidad de ello porque se basta a sí mismo debe ser o una bestia o un dios.* La alternativa es: o un animal ciudadano o un animal divino... pero, en todo caso, un animal *perfeccionado*. Eso se llama *naturalismo* y eso es lo que la fenomenología impugna.

La impugnación de lo natural, del naturalismo, por parte de la fenomenología significa un *retroceso* global del plano analítico en busca de una pluripotencia explicativa. Ese plano medio pluripotente, como en biología las células madre, es lo que se llama *intencionalidad*. Y esa maniobra complicada se realiza dejando al margen las estructuras esenciales, eidéticas, como algo añadido y subordinado.

Encontramos entonces que el plano intencional está estratificado en niveles. Son tres estos niveles, que llamamos superior, intermedio e inferior, con sus correspondientes registros internos. La organización de estos niveles es material, dependiendo de las operaciones y de las síntesis de cada uno. No hay una derivación formal de unos con relación a otros.

Resultará, entonces, que lo que estamos buscando, la base material de la estructura formal de las relaciones de poder se encuentra en *la índole de la conexión entre sí de los sujetos que operan, en los nexos intersubjetivos de cada nivel.*

En ese retroceso explicativo, lo que aparentaba articularse formalmente se rebela organizado materialmente. No es ninguna maniobra rara. Esta marcha atrás, para ampliar la explicación, se da en todas las ciencias. Cambia la escala y cambia la resolución. Tras lo euclidiano, está lo topológico y, tras lo clásico, lo cuántico...

Lo humano interrumpe lo natural. Y como lo político es específicamente humano, las razones materiales de lo político están en los nexos intersubjetivos materiales, marcados por las operaciones subjetivas que establece cada correlación intencional. El libro de próxima aparición, *Estromatología*, trata precisamente de estos niveles fenomenológicos materiales, de los distintos niveles de operaciones y de síntesis, al margen de la eidética que imponía su formalismo. Distinguiremos tres niveles de correlación intencional. Un nivel “superior”, con síntesis puramente esquemáticas; un nivel de “intermediación”, con síntesis de identidad; y un nivel “inferior”, en el que las síntesis son plenamente objetivas. Y esos tres niveles intencionales se dan al margen de la eidética.

Podemos responder entonces, del siguiente modo, a la anterior pregunta formulada: ¿Cuáles son los fundamentos materiales que subyacen a la estructura formal analizada en forma de un grupo de transformaciones?

La primera figura del poder, el poder *suspendido*, se corresponde con el nivel intencional superior. Es un extraño nivel virtual y oculto, mucho más inconsciente que el explorado por el psicoanálisis. No posee estructura simbólica y, en él, todo está desajustado, está haciéndose, sin lograr identidad alguna. Pero las síntesis que se logran como meros esquemas son precisamente aquello que da sentido humano al conjunto intencional, aunque las subjetividades que, en él, se hacen no alcancen todavía lo que habitualmente experimentamos como un *ego*, un yo o un tú.

Pero eso que ocurre en ese nivel descentrado tiene un enorme rigor y una inmensa energía, y resulta decisivo para todo lo que venga después. La comunidad de estos sujetos que se hacen, radicalmente iguales y radicalmente libres es la conexasidad humana, la humanidad, sin organización social. Por eso, hablamos de poder suspendido. Si el poder está suspendido (*epokhé*), el único vínculo material es el humano. Es la región de la utopía y la ucronía, pero donde todo cobra sentido. Sin la vivacidad de lo que ocurre en este nivel, sin la vacilación fundamental de toda sociedad instituida, el hombre regresaría a una condición cuasi-animal aunque siguiese viviendo en la *polis*. En el límite, ni siquiera habría tiranía, porque, en la tiranía, lo humano queda monopolizado por el tirano: es él el único hombre. Este nivel pre-político y pre-social es, así, la fuente de la energía humana, de la igualdad y de la libertad, por este orden.

La segunda figura o situación del poder, en el anterior grupo formal de transformaciones, es ahora, materialmente, la intersubjetividad de los sujetos que operan (transoperan) en el nivel intermedio, en el nivel intencional donde ya hay síntesis de identidad pero no operaciones objetivas.

Los grupos humanos resultantes de la organización en este nivel son sociedades pre-políticas, en las que el poder se ha trasladado de unos pocos al territorio comunitario, compartido, de los hábitos tradicionales, cuya constrictión no es impuesta por coerción legal pero que puede ser feroz. Por no poder ser objetiva, esta constrictión no puede verse en leyes que la justifiquen. En este nivel intermedio de la intencionalidad, hay identidad pero no objetividad. Es, así, un nexo intersubjetivo, traducible en instituciones que configuran comunidades definidas por su exclusión de otras. Hay, como dicen los matemáticos, una *partición* de la humanidad del nivel anterior, partición que produce clases de equivalencia, en virtud de mitos que no se justifican porque no hay poder explícito ejercitado que justificar. Es una partición humana sin justificación. Un jefe no manda, pero repite el mantra de lo propio, declarando al otro grupo enemigo permanente sin causa.

La tercera figura del poder coincide materialmente con el nivel fenomenológico inferior. El territorio de los sujetos operatorios y de las objetividades compartidas es el nivel en el que los sujetos se escinden políticamente en dominantes y dominados y en el que la unificación humana, exigida virtualmente por el nivel superior, demanda un proceso de legitimación del poder que recorre todos los matices del despotismo, desde las formas más ideológicas de ocultación a las formas isonómicas de la coerción de la ley más elaboradas. Lo que, en un tiempo, fue formalmente dimensión sagrada del poder no es materialmente sino la apelación a la humanidad del nivel superior, que no ha de entenderse entonces como una secularización de la trascendencia o una usurpación de la trascendencia, sino como una cancelación de la usurpación de la trascendencia por la ideología de lo sagrado.

Finalmente, la figura del poder *apropiado*, la tiranía, es, vista materialmente, la organización de los sujetos fuera de la intencionalidad, fuera de toda posible humanidad. Se da en una intersubjetividad eidética, casi un oxímoron. Pero el oxímoron se resuelve porque el tirano monopoliza lo humano, deshumanizando a los sujetos, castrados intencionalmente.

Antes vimos que la fenomenología, al impugnar el naturalismo, disociaba lo intencional y lo eidético, estableciendo su diferente origen. Eidética e intencionalidad son, entre sí, inconmensurables, pero cuando necesariamente colaboren, lo eidético ha de someterse a lo intencional. Cuando esto no ocurre, la organización del poder es tiránica. Es un poder desnudo, sin justificación. No lo necesita.

Hay tiranos para todos los gustos. Cuando, por ejemplo, lo político, en sus tres niveles intencionales, se subordina a lo eidético, por ejemplo, a estructuras descaradamente económicas, el resultado es una tiranía, con todo lo que implica: la deshumanización literal de la sociedad, postrada ante un tirano invisible que, de modo mucho más eficaz que el antiguo tirano exhibicionista, acapara lo humano imponiendo *a priori*, eidéticamente, la medida de todas las cosas, de las leyes, y de las costumbres.

Una última observación, para terminar. Si volvemos a reparar en el estilo del libro de Richir, en su resistencia al sistema, en su, por decirlo así, pureza fenomenológica, podemos recordar la antigua distinción entre *ejercicio* y *representación*. O, como se decía en latín, *in actu exercito, in actu signato*.

Richir *ejercita* brillantemente la fenomenología, subrayando insistentemente las dimensiones verticales del análisis. De ahí, su estilo expositivo fragmentario, sus *variaciones* progresivas, casi musicales, su acercamiento abismal a las cosas mismas.

Yo me he permitido una *representación* interpretativa desde los niveles fenomenológicos horizontales que analizo en mi libro.

* NOTA EDITORIAL.

El pasado día 7 de Febrero, en la Librería Central-Callao de Madrid, y con motivo de la presentación del libro de Marc Richir, *La Contingencia del Déspota*, publicado por la editorial Brumaria, Ricardo Sanchez Ortiz de Urbina, leyó las páginas que a continuación publicamos.

Como comprobará el lector, Sánchez Urbina hace una interpretación del libro de Richir desde sus propios presupuestos fenomenológicos, expuestos en el libro de próxima aparición en Brumaria-Eikasía, *Estromatología*, y que se anunció, a su vez, en este mismo acto que comentamos.

Esta coincidencia de autores y de ediciones, tan vinculados por lo demás a nuestra Revista, es el motivo de que publiquemos sin cambios, y destacadamente, el texto de la presentación que Sánchez Urbina llevó a cabo en Madrid de la primera obra publicada en español- y con antelación a la edición francesa- de Marc Richir. Esta convergencia de autores y de libros convirtió el acto de presentación de un libro en un hecho extraordinario, que no queremos dejar de resaltar.

Comoquiera que, además de lo expuesto, el texto que a continuación publicamos, es de sumo interés por sí mismo y desborda con creces la “mera” consideración de reseña o la consideración “circunstancial” que, en general, toda presentación de libros connota, lo hemos querido destacar, como decimos, no solamente en estas líneas contextualizadoras sino en la edición misma del número actual de la Revista Eikasía.