



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía

Ser global y democracia. Metafísica política de la hegemonía.

Tesis

Que para obtener el título de

Licenciado en Filosofía

Presenta:

Tezkoatl Mitzin Pérez Alvarado

Asesor:

Dr. Mario Magallón Anaya

Ciudad Universitaria, México, D.F. 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice.

Introducción	2
Metafísica(s), política de la totalidad	7
Dualismo base de la metafísica política: Totalidad-Humanidad. Totalidad como lo no humano.....	14
Antropo-logos: Proyecto imperial de occidente, aspiración humanizante de lo real. Concepción del mundo a partir de la formación de esferas	21
Metafísica: Primera reducción de la totalidad. Comienzo de le esferización antropológica y teologización de lo real	28
Hegemonía de la “diferencia”	39
Imperio: Segunda reducción de la totalidad. Politización radical de lo real.....	41
Ideología de la cultura superior.....	47
Ser imperial y globalidad.....	49
Capital: Tercera reducción de la totalidad. Mercantilización de lo real.....	59
Existir en Democracia	72
Fin de la historia: Cuarta reducción de la totalidad. Virtualización de lo real.....	76
Imperio democrático: Neutralización de la negatividad dialéctica.....	84

Democracia americana y clase media.....	104
Conclusión.....	115
Bibliografía.....	124

Agradecimientos

A mi padre, que supo cultivar en mí la semilla de la crítica propia de un agente social e histórico comprometido con su devenir existencial, en mundo dominado por la farsa colonial. Por haber encarnado en su figura de padre la metáfora del campesino latinoamericano que ara la tierra para convertirla en madre de una siembra milenaria, heredera de una tradición ancestral de conciencia y compromiso con nuestras raíces, por haber tenido la paciencia de cosechar la dignidad y la identidad nuestra en mí a pesar de las constantes amenazas del exterior dominante. Por heredarme la pasión y la entrega hacia la filosofía como arma de cambio social, pero sobre todo por alimentar y ayudar a crecer el espíritu revolucionario que anido en mí como consecuencia suya.

A mi madre, por ser el pilar de apoyo siempre presente de mi padre, sin el cual la familia no sería lo que es. Por ser el ejemplo de entereza y resistencia existencial que desde su posición de mujer supo transmitir a sus hijos. Por ser la mujer no convencional que aceptó su labor de madre como educadora social de una nueva generación de latinoamericanos libres que aceptan su pasado milenario como fundamento de su existir presente. Por saber dar el cariño preciso y la comprensión necesaria.

A mis padres, por haber sido el sustento y el apoyo necesario durante este proceso de largo aliento que ha sido mi educación y mi consecuente formación profesional. Por haberme dado un nombre que contiene en sí mismo la misión dictada por las voces ancestrales de mi pasado mexicana.

A mi abuela, por ser la fuente de ternura inagotable que ha sabido guiar mi juventud con su experiencia. Por haberme enseñado a respetar las arrugas de la vejez como la fuente de un inexorable saber acumulado de una experiencia pasada envidiable, por haberme enseñado a amar.

A mí estimado y respetado Dr. Mario Magallón que aceptó ser cómplice y guía de esta aventura intelectual que emprendimos juntos como proyecto práctico de nuestro quehacer filosófico. Por encarnar en sí mismo la figura del formador de conciencia latinoamericana comprometida, por ser un bastión de resistencia que resiste y ayuda a resistir a las nuevas generaciones de pensadores clandestinos que no encuentran refugio ni consuelo en las instancias académicas tradicionales. Por permanecer fiel a su principio libertario de vida y saber compartirlo con los jóvenes que se acercan a él como modelo.

A Aralia, por compartir conmigo todos esos momentos de reflexión y soportar mi arrogancia filosófica. Por no dejar de ser mi inspiración.

Este trabajo se realizó con la beca otorgada por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México, por mi participación dentro del proyecto IN402313RN402313 “Diccionario de Escritores Mexicanos Siglo XX, en línea”, dirigido por la Dra. Aurora M. Ocampo. Centro de Estudios Literarios del Instituto de Investigaciones Filológicas.

De esclavo a súbdito
de súbdito a ciudadano
de ciudadano a deudor

Ajo (María José Martín de Hoz)
Historia de la Humanidad

Socialismo para los bancos, capitalismo para los pobres.
Se ha convertido en el modus vivendi del siglo XXI.

Slavoj Žižek

La historia, al repetirse, se convierte en una farsa.
Pero la farsa, al repetirse a su vez, acaba siendo historia.
Es decir, a fuerza de repeticiones e incrementos,
los simulacros terminan por convertirse en
nuestro destino material.

Jean Baudrillard



Introducción

La expresión “democracia contemporánea” se ha convertido en el lugar común de descripción de la realidad política global, que comparte el grueso de la sociedad posmoderna como horizonte de interpretación de lo social contemporáneo. Esta frase mínima pero contundente se ha vuelto la moneda de cambio habitual del lenguaje académico especializado, que pretende dar cuenta del sistema político óptimo para la mejor sociedad construida a lo largo del devenir histórico humano. La ciencia política posmoderna, la sociología contemporánea, el derecho universal basado en la búsqueda de justicia objetiva transversal, o incluso la antropología social del siglo XX serían impensables sin la incorporación de un ideal democrático universal como eje rector de sus investigaciones decoloniales y su praxis libertaria.

Sin embargo la denotación semántica y semiótica de dicha expresión no se limita a referir la presencia teórica de un ideal fenoménico, sustancializado como un fenómeno de hecho existente, como componente fundamental de la discursividad de las ciencias sociales y humanísticas concebidas para redactar el porvenir político y social de la humanidad.

La expresión contiene en sí misma el dictado colonial del occidente “contemporáneo” sobre la sociedad “global” que él mismo ha construido bajo la concepción clásica del colonialismo: un sistema, un cuerpo social, un gobierno. Para vislumbrar el contenido oculto que esconde dicha afirmación es necesario llevar a cabo una inversión de la misma, a la manera clásica de la pregunta estética que ontologiza el arte a través de un giro argumentativo que fija la centralidad del preguntar en el “es” del arte más que en el arte mismo. Siguiendo el mismo proceder estético que recuperó la función ontológica del arte a través de una simple conversión sintáctica en el preguntar específico, la filosofía política contemporánea debe superar las cadenas que le han sido impuestas como consecuencia de su alto grado ontologizador para que pueda volver a llevar a cabo su función básica de creación de mundo humano. La filosofía, entendida como *praxis*, debe recordar y asumir como tal que es en sí misma una actividad política, en tanto ella misma se concibe como una expresión de la cultura humana y por lo tanto su actividad trasciende la inmediatez de la política entendida como administración para situarse en el terreno metafísico de la política como arte.

Dicho lo anterior el proceso de acercamiento a la sentencia que implica en sí misma la concepción totalitaria de la realidad presente del mundo globalizado que habitamos, debe ser en un sentido inverso al acostumbrado desde una visión latina, que impone una lectura unidireccional de izquierda a derecha, curiosidad discursiva que sella un destino oculto de los herederos del mayor imperio occidental que la historia ha concebido: la lectura nos recuerda con su ejercicio que la progresión

del sentido trágico del destino humano culmina siempre con su reposo en la derecha, la izquierda como punto de partida es necesaria pero resulta incómodo a la vista permanecer en ella como destino final de una narración. Cualquier incursión discursiva hacia el sentido contrario, la izquierda como escala, sólo promete un resultado advertido: el temido sinsentido de la anarquía narrativa, las letras que rompen el significado de una palabra por estar en el orden erróneo, convirtiendo el discurso civilizado en una barbarie lingüística marcada por las letras autófagas que devoran el mensaje en un acto de nulificación descontrolado.

La “democracia contemporánea” sólo expresa su sentido completo a través de una torsión del lenguaje que ponga en crisis la sintaxis canónica de la interpretación común. El ejercicio hermenéutico aludido debe ser entonces un juego inverso de interpretación filosófica que violente la implicación formal impuesta para situarse en el territorio de la explicación crítica. La lectura del mismo debe ser entonces el resultado de un ejercicio crítico que invierta el orden gramatical de las palabras, por lo que “contemporánea” pasa de ser un adjetivo circunstancial a ser el sustantivo principal de la afirmación y por lo tanto “democracia” se convierte en el adjetivo predicable del nuevo sujeto de la acción política.

Con esto quiero decir que el acercamiento hacia el fenómeno democrático debe cambiar su orientación inicial promovida por el sistema hegemónico que nos configura como seres sociales “contemporáneos”. La brújula de la crítica debe reencontrar su norte magnético y dejar de seguir el norte geográfico de la cartografía hegemónica que limita la posición comprometida del crítico a un estado reformista de la situación opresora. Desde esta visión externa a la discursividad dominante que implanta un estado generalizado de satisfacción artificial basado en una idea objetivada de esperanza cuasi divina en el poder libertario de occidente, podemos comprender el porqué la narración teórica de las ciencias sociales y humanas que hemos mencionado al inicio de este texto se esfuerza en presentarse como un baluarte de la defensa, promoción y desarrollo de la democracia como sistema ideal de organización política. Si la ciencia política, la sociología, la jurisprudencia y la filosofía se conciben a sí mismas como discursos democráticos, no lo hacen porque sean un espejo teórico de la realidad democrática que les exige teorizar y reglamentar el fenómeno social “natural” democratizador que se hace pasar como propio de las civilizaciones desarrolladas, con esto quiero decir que el fenómeno democrático no antecede temporalmente al discurso democrático, por lo que las ciencias sociales y humanas no son democráticas porque la sociedad sea democrática por sí misma, sino que el discurso democratizador implementado y desarrollado por éstas responde a un necesidad del poder hegemónico de democratización de la vida social en la que pretende efectivarse como único modelo civilizatorio.

La falacia de la era democrática consiste en nulificar y disfrazar el carácter efímero, inestable y reversible de la modernidad a través de la instauración de una realidad neutralizada, planteada como la realización de un destino manifiesto, a la que llama posmodernidad. La falacia fundadora del plano eterno del presente repetitivo se construye bajo la negación pública de las diferentes tasas de universalización de los valores racionales y del principio de realidad. Esto implica que la crítica “no debe cometer el error de creer que la realidad está equitativamente repartida en la superficie del globo, como si nos encontráramos en un mundo-objetivo, igual para todos.”¹

La academia ha olvidado que la filosofía política lleva a cabo dos tareas principales dentro de su praxis como fuerza poética: a) por un lado está su función sustancializadora de la cultura como concepto universal de lo social particular, en esta tarea lleva a cabo la formación de conceptos objetivos generales que dotan de identidad fuerte a un grupo social. Esta acción construye las zonas del ser y el no-ser social necesarias para que una cultura se desarrolle como un núcleo social definido y pueda defenderse de las amenazas externas que buscarán constantemente su aniquilación. En este punto llevará a cabo una función de ascenso de lo particular hacia las alturas de lo universal y su consecuente objetivación, b) una vez instalada la cultura particular como concepto objetivo de la humanidad en el plano metafísico de la sociedad, la filosofía política puede devenir en filosofía imperial como expresión del poder político colonial concebido para dominar a los demás grupos sociales. Llegado a este punto la filosofía política se encargará de territorializar las zonas del ser y del no-ser como espacios fácticos de acción social y política concreta. Ahora llevará a cabo el movimiento contrario, es decir, materializará lo particular objetivado como expresión de lo “universal” metafísico con el fin de crear un universal terrenal, es decir, hará de lo particular objetivo un universal material.

Entendido esto lo real político es un territorio construido a partir de conceptos y principios particulares que se pretenden universales y por lo tanto se presentan como fundamentos eternos e incuestionables desde la perspectiva del poder vigente, siendo estos en realidad falibles y sustituibles. La realidad entonces deja de ser un postulado metafísico para pasar a formar parte de las estructuras ontológicas que la actividad humana produce como manifestación de su propia actividad creadora en el devenir histórico de la especie y por lo tanto la realidad democrática universal no es una necesidad, como se plantea desde las instituciones hegemónicas, sino que representa una contingencia objetivada desde una necesidad particular de poder.

¹ Jean Baudrillard, *La agonía del poder*, Madrid, Ediciones Pensamiento, 2010, p. 38.

Desde esta perspectiva podemos afirmar que el fin de la historia propuesto por Fukuyama, que celebraba el advenimiento solidario y natural de la democracia en un sistema capitalista fraternal y filántropo, no es en realidad el triunfo que se describe, sino que representa el desarrollo de un destino global impuesto. La estatización del proceso histórico en un presente eterno, característico de la hegemonía posmoderna, como un fin en sí mismo a través de la idealización subjetiva de un modelo particular de desarrollo histórico como un “deber ser” político y social de la humanidad reunificada. El fin del cambio propuesto por Fukuyama proclama la victoria absoluta del capitalismo como único marco referencial de la nueva sociedad posmoderna destinada a habitar en un nuevo territorio temporal: el siglo XXI, marcado por la ideal victoria de la democracia liberal sobre el autoritarismo y la irrefutable conversión del mundo en un imperio de la libertad.

Sin embargo cuando volteamos la vista hacia la realidad fáctica que nos fue impuesta vemos que esta no corrobora la teoría de la liberación mundial vía la democracia global. Al contrario la vida social sirve de contra ejemplo al postulado de la victoria total de la libertad y el gradual advenimiento de una estado eterno de placer y beneficios bajo el mandato del capital democrático. La tesis central del fin de la historia postula que si bien no hay implicación lógica entre el desarrollo capitalista y el auge de la democracia, si hay entre los dos una relación satisfactoria de cooperación mutua. Esta cooperación equitativa resultaría pues en la domesticación democrática del capital, sin embargo la realidad nos demuestra lo contrario, el capital ha subsumido a la democracia como la forma de gobierno ideal para su desarrollo autónomo e incontrolable como sistema hegemónico.

La pregunta que debemos hacernos, y que nos hicimos como guía de investigación y reflexión de la presente tesis, será aquella que cuestione el por qué de la democracia como expresión misma de la culminación del pensamiento político. Robert Dahl se preguntaba ya hace unos cuantos años cual debía ser la conclusión de un proceso revolucionario, cual debía ser el modelo que el nuevo gobierno debía adoptar como expresión del triunfo de la libertad sobre el autoritarismo derrotado a través de la práctica revolucionaria. Dahl cuestiona que la respuesta obligada del siglo XX, sobre todo a partir de la segunda mitad de éste a la fecha, a dicha interrogante sea unívoca. La crítica debería poner en cuestión porque se ha estipulado que la consecuencia lógica de toda revolución sea necesariamente la democracia, ¿es acaso que no existen otros modelos políticos y sociales capaces de responder a la necesidad de libertad?, ¿no somos capaces de concebir un sistema de gobierno propio que supere al impuesto desde las instancias internacionales?, ¿debemos depender siempre del reconocimiento hegemónico?. La pregunta fundamental no debe ser porque si o porque no la democracia, debemos superar el nivel de la funcionalidad para situarnos en el plano político-metafísico y cuestionarnos la supuesta necesidad de ésta al tratar de responder a la pregunta ¿por

qué democracia?, ¿por qué el capitalismo financiero y sus sistema neoliberal necesitan la implantación de un sistema democrático global?, ¿Por qué las potencias mundiales implantan sistemas totalitarios bajo la etiqueta de democráticos?, ¿por qué la democracia puede convivir pacíficamente y subyugada con sistemas verticales de organización política y social que remiten a etapas inferiores de evolución social, dentro del parámetro lineal occidental, como la monarquía o la teocracia en los países del primer mundo, pero debe reinar sola y aplastar a los sistemas de gobierno originarios en las regiones del tercer mundo?

La cuestión no es si la democracia funciona o no para una sociedad específica, porque evidentemente habrá casos particulares de sociedades no occidentales que encuentren en la democracia un símil con sus sistemas particulares de gobierno y la adopten como un desarrollo natural de su propia concepción de gobierno, o casos de sociedades occidentalizadas que no puedan concebir sistemas políticos que vayan más allá de lo que están acostumbrados a pensar. La incógnita es porque la democracia funciona tan bien para el neoliberalismo, porque forma parte del paquete colonial que el sistema global posmoderno exporta como símbolo de la nueva sociedad emancipada.

El análisis debe superar las limitaciones teóricas de concebir a la democracia únicamente como el útil en que la ha convertido el neoliberalismo, es decir, debemos ir más allá de la funcionalidad particular de la democracia dentro de un sistema capitalista global y situarnos en el plano filosófico de la política democrática para dilucidar él porque la democracia se convirtió en la herramienta predilecta de control popular. La respuesta se situará entonces en los humanos que la democracia misma genera como agentes sociales dóciles a la dominación y no en los supuestos hombres superiores que demandan democracia como expresión autónoma de su libertad natural.

Metafísica(s), política de la totalidad

Entrar en la Academia significaba servir a la sociedad. La sociedad que ella amaba. La mejor sociedad que el planeta había conocido. Entrar en la Academia era responsabilizarse de la paz que reinaba en los refugios, y de la risa que resonaba en las calles. La Academia diseñaba el programa educativo. La Academia moderaba el avance de la tecnología. La Academia regulaba el equilibrio entre el individuo y la causa, entre la oportunidad y el miedo. La Academia analizaba los detalles del pasado y aprendía de cada avance y cada error. La Academia se había enfrentado cara a cara con la Idea y había negociado una paz duradera con ella.
Bernard Beckett.

Hablar de política en filosofía es siempre una razón de conflicto gremial entre las diferentes corrientes o escuelas y de éstas con círculos de otros gremios de profesionistas, que se incluyen o no en el debate de la relación entre ambas a nivel teórico-práctico en el ejercicio profesional de la filosofía, entendida ésta como una actividad académica de tendencias primordialmente docentes y escriturarias, vertidas hacia la investigación rumiante de conceptos y personajes presentes en la literatura filosófica; considerados por la tradición como fundamentales para comprender, si se pretende adjetivar como cabal, la evolución del pensamiento humano “universal” a través de los siglos de producción teórica.

La filosofía entendida pues como una profesión monográfica de expresa directriz historiográfica, encargada de simplificar las construcciones magistrales y complejas de filósofos reconocidos, con el único fin de establecer una competencia abierta entre sus profesionales, para que de entre ellos uno logre demostrar un grado de erudición ante la masa de especialistas, parece no necesitar de una justificación que vaya más allá de la académica; es decir, que puede prescindir de discusiones banales y estereotipadas que extrapolan la función aceptada de la filosofía como un vestigio disciplinar de la enseñanza superior, como una reliquia necesaria de la arqueología del saber.

Vista así, la relación entre política y filosofía parece ser el eco de discusiones de tiempos pasados cuando las ideologías marcaban el rumbo de cualquier construcción teórica y su consecuente afirmación fáctica, en la figura de alineación bajo una propuesta política específica, que no aceptaba las posturas vacilantes, que aseguraba o sellaba para siempre el futuro de su autor dentro de una dinámica social determinada.

La política en la filosofía parece haber perdido su pertinencia con la muerte de las ideologías, con el advenimiento del llamado fin de la historia y la relativización del discurso filosófico, que dejó de postularse como una opción real de afirmación o negación de la dinámica histórica humana en el mundo de la acción, para pasar a formar parte de la selecta discursividad que simboliza la opinión pública, dentro del marco referencial de la dinámica neoliberal, como dadora de sentido de un mundo que se representa a sí mismo como totalidad estática, perfecta, que ha llegado a su máxima expresión posible y que por lo tanto no concibe otra alternativa de organización simbólica de lo real, que pueda ir más allá de su jerarquización democrática y global de la vida.

Es así como la arrogancia democrática y “plural” del mundo posmoderno— que la filosofía abrazó como bandera de lucha en un momento de la historia, en el que se buscaba la emancipación del género humano a través de la dignificación de las instituciones y la apertura de la dinámica socio-política occidental, de la representatividad, a todos los integrantes de la comunidad política global; sin traicionar los puros ideales de la ilustración ni cometer acto de injusticia alguno contra su madre moderna, en un puro acto de ennoblecimiento del discurso hegemónico occidental de purificación del mundo, cuyo único fin desinteresado consistía en la propagación altruista de la civilización— traicionó la ingenuidad filosófica que creyó en la posibilidad de una reorganización pacífica y gradual de lo real. Esto implicó para la filosofía su pérdida de autoridad simbólica y su transición hacia un espacio de neutralidad, de convivencia pacífica con la normalidad, en el que fue domesticada y despojada de su erotismo fundante, transformada, a la par de las profesiones liberales, en una administradora del saber. Esto es, el paso de la filosofía como postura a la filosofía como opinión.

Desde esta perspectiva vacía de cambio, en la que los discursos funcionan sólo como material mediático de afirmación del sistema, y me permito sostener que sólo ejercen la “afirmación” porque la dinámica particular del neoliberalismo teórico de la posmodernidad no permite la existencia de contraargumentos que refuten la postura oficial y total del régimen, mantiene una apariencia de absoluta positividad productiva que deriva de su planteamiento ontológico de neutralidad dialéctica (negación de la negatividad); es decir, que cualquier postulado o intento de reformulación de la organización de lo real, es representado por el sistema como una crítica interna generada por la misma dinámica de movimiento del centro, negando cualquier posibilidad de interpretación del discurso como una manifestación directa y expresa de la existencia de un “no-centro” que interpela frontalmente al núcleo.

Esta maniobra evasiva de la discursividad hegemónica provoca que hablar de política en nuestro tiempo contemporáneo resulte en sí mismo contradictorio, ya que la política desde su postulación

teórica, base en la antigua Grecia hasta sus consecuentes evoluciones y adaptaciones discursivas a lo largo de la historia, ha sido entendida como confrontación ontológica entre la universalidad normalizada de la polis y la inestabilidad metafísica de la totalidad, que increpa al ser humano a cuestionar de manera constante su pasividad ante la norma establecida. La contradicción radica en que niega de hecho la política misma, de punta a punta; desde el *dictum* moderno de Bismarck que afirma que: *la política es el arte de lo posible*, entendiendo el postulado como que “el arte de lo posible es sinónimo de la aptitud para salvaguardar el ámbito de la política frente a los excesos de lo imposible”², es decir, salvaguardar la dignidad del Estado frente a lo irracional grupal; hasta postulados contemporáneos como el de Žižek que plantea que “la verdadera política es exactamente lo contrario: es el arte de lo imposible, cambia los parámetros de lo que se considera ‘posible’ en la constelación existente.”³

Como podemos observar, ambos postulados, que representan los puntos extremos de comprensión y representación teórico-práctica de la actividad política, nos ofrecen un panorama donde la política ejerce una fuerza de cambio de las dinámicas sociales, normalizadas dentro de un contexto cultural e histórico específico que sirve de apuntalamiento a un orden de lo real particular, que como toda creación humana, adolece de comprensión a lo que no pertenece a dicha partición particular del mundo y que, por lo tanto, es excluyente de lo diferente. Precisamente es en este punto donde la política entra en juego en el tablero de las relaciones humanas, como una apertura hacia lo externo, hacia lo extraño que interpela a lo conocido, para que éste se reinterprete a sí mismo y se transforme en un ejercicio dialéctico. Este movimiento reflexivo del sujeto social es viable ya que la política nos remite a un momento de cambio, de reconfiguración metafísica del ordenamiento racional de la totalidad; la política es un instante de inestabilidad de lo real, en el que el mundo se abre a lo desconocido, a la exterioridad, y su labor como momento fundante de la *posibilidad de lo imposible* radica en hacer a esa exterioridad visible ante lo invisible.

Es, así pues, como la política, entendida y ejercida correctamente, nos remite siempre a un contexto de posibilidad, de apertura, de cambio, de acción metafísica directa sobre la hermenéutica cultural y social. Es por esta misma razón que la posmodernidad ha tenido que implementar tácticas de neutralización de esta fuerza de permutación, desvirtuándola ante la opinión pública y reduciéndola a una mera actividad profesional al servicio del Estado. La neutralidad o estado de confort posmoderno precisa de una política paleolítica, ejercida por los vestigios arqueológicos del liberalismo: los partidos políticos, en los que se aglutinan esos seres mastodónticos que dominan el

² Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, España, Siruela, 2008. p. 13.

³ Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, España, Sequitur, 2008. p. 35.

espacio público con su fuerza. Estos dinosaurios confían en el poder que les otorga su tamaño, por eso piensan que entre más grandes sean, mas imprescindibles son, sin embargo no reparan en la desventaja que una gran corporalidad trae consigo y que es la pérdida de agilidad física: la gran masa no puede moverse con facilidad y se olvida, inmersa en su grandiosidad, de los organismos pequeños, que con gran agilidad y destreza se deslizan silenciosos entre sus pasos. Precisamente esto requiere la posmodernidad, una política de grandes dientes y patas cortas; estática, pesada, inmóvil, que no pueda reaccionar con atención y certeza ante la rapidez de un mundo globalizado.

Inmovilizada la política, la filosofía debía correr con el mismo destino que su compañera, ya que el sistema no puede permitirse el riesgo de un impulso revitalizador propagado por la filosofía; pero antes había que escindir las, presentarlas como ramas independientes del saber, incluso insinuar una confrontación frontal entre ambas que haya derivado en una rivalidad inconciliable en el ejercicio profesional de cada una de ellas. Había que hacer pasar a la filosofía y a la política como enemigas para imposibilitar la conjunción de ambas en un proyecto emancipatorio y por lo tanto, condenar al fracaso cualquier intento de reivindicación.

Es por esto que la enseñanza de la filosofía en regiones tercermundistas como Latinoamérica— en donde las exterioridades conviven a diario con el *stablishment*, en donde la pobreza y la pauperación son la normalidad de sus habitantes— es totalmente colonial. La filosofía académica que se imparte en las aulas universitarias, que se produce en los institutos de investigación y que se propaga en las escuelas de educación media superior como una materia de cultura general, es una filosofía despolitizada, cuya praxis ha sido desviada a la mera cultivación del espíritu bárbaro con vistas a su pronta occidentalización. Vista la decidida orientación posmoderna del actual sistema de educación colonial, la filosofía ya no sólo es percibida como una disciplina menor, sino que ahora también es considerada un lastre involucionado que debe ser eliminado; es vista como una materia académica en proceso de extinción por considerar que, como el arameo o la poesía provenzal, cae del lado de esas extravagancias cuyo estudio debe pagarse por lo privado quien se complazca en ellas, pues el erario público no está para sufragar cosas que, por su escasa incidencia en el PIB, salen tan caras como ciertas enfermedades incurables cuyo coste deben ir asumiendo quienes han cometido la irresponsabilidad de contraerlas, o como algunas pensiones de jubilación que el Estado no tendría por qué asumir si sus beneficiarios hubieran tenido la decencia de morir cuando les tocaba.

Esta separación infligida por la hegemonía teórica de los discursos sin narración ha provocado la esterilización de la producción filosófica misma, ya que despojada la filosofía de su labor simbólica y fundante en el mundo, su creación ha devenido en la banalidad de las letras cultas sin sentido, ha

entrado en el círculo académico de la filosofía por la filosofía misma y se ha olvidado de su labor original, de dar sentido al mundo de la totalidad a través del preguntar humano y la acción generada a través de la búsqueda de la respuesta que éste promueve. Esto ha generado que la filosofía esté actualmente desmembrada en disciplinas que se nos presentan como entidades académicas independientes, que si bien comparten un núcleo formativo y conceptual común, tienen un área de especialización determinado que no les permite, de cierto modo, traspasar las fronteras conceptuales de su campo para tender puentes entre ellas. La filosofía entendida como ciencia primera de la vida pertenece a tiempos antiguos que se nos presentan como “etapas superadas” en la evolución histórica del pensamiento: lo de hoy, la posmodernidad, es la desmembración del saber en beneficio de la consolidación del poder.

La visión reduccionista de la labor filosófica, derivada de ésta posición posmoderna, ha generado que ramas fundamentales de la filosofía estén a la deriva dentro del campo mismo de su saber. Toda aquella disciplina que demuestre interés sobre teorizar la realidad social de manera comprometida y crítica es etiquetada con el mote de “no filosófico” y por lo tanto, su reflexión es desprestigiada y tildada de contaminada. La reflexión filosófica actual debe ser pura, trascendental, sistemática, centrada en asuntos relevantes a nivel teórico, despojada de todos aquellos distractores de la dinámica social, en resumen debe ser no ideológica. Por este motivo ramas como la filosofía política, la antropología filosófica, la filosofía de la educación o la filosofía social misma son tachadas como pseudofilosóficas; incluso no se les reconoce como disciplinas filosóficas, sino que se les asocia más con la teoría social de las ciencias sociales: de ellas se dice que en realidad son una extensión de la politología, de la sociología o la antropología, negando y ocultando que en realidad estas ciencias encuentran su fundamento en la proposiciones teóricas de la filosofía social.

El desprestigio de la vida por parte de la filosofía contemporánea ha privilegiado la producción teórica neutral y elevada, pensada para especialistas y colegas, olvidándose de la praxis fáctica comprometida con el cambio; en su lugar se ha empeñado con promover una praxis emplazada en las áreas de la academia, una praxis de divulgación de opiniones y publicaciones periódicas para promoción de apoyos gubernamentales.

Esto ha generado que la metafísica sea entendida como una disciplina encargada de desvelar los misterios del ser en lugar de preguntarse por el ser mismo. Vista así la metafísica se enseña y practica como una disciplina filosófica apolítica, cuya única preocupación es llevar a cabo una teorización anacrónica y desvinculada del ser y sus categorías con respecto a la realidad viva, de la cual se supone fundamento. La metafísica sin política es una ciencia estática, sin contenido, redundante que no encuentra anclaje en la realidad y por lo tanto su reflexión se presenta vacía e

inútil. Sin embargo esto no es en verdad como se presenta, porque la metafísica es en sí misma política y la filosofía no es una mera opinión culta, sino que representa una vocación de transformación de la realidad.

Como lo expresa Revueltas en una entrevista, en la que Poniatowska le cuestiona sobre su actitud de cambio en medio de un entorno estático que parece imposible de modificar. Poniatowska pregunta: “Pepe, hay una cosa que no me contestaste y que me impresiona mucho de ti: ¿Por qué te has aventado tanto, te has expuesto tanto en un país donde lo que impera es el medio tono, el tono menor, el no jugársela, el acomodarse?”, José responde: “Pues es una vocación como la de ser plomero o la de ser albañil.” Sin embargo Poniatowska no entiende la respuesta y vuelve a interrogar: “Pero ¿cómo va a ser una vocación forzar tanto a la propia naturaleza? Además, un albañil o un plomero lo son porque no pueden ser otra cosa... Insisto en que tu actitud de sacrificio se asemeja a la de una vocación religiosa...” a lo que Revueltas contesta: “(Ríe) ¡Otra vez la burra al trigo! En cierto sentido ¿por qué no? Si tomamos la religión en el sentido de los mitos.”⁴

Eso es la filosofía, una vocación que no puede ser ignorada, aunque el sistema obligue a los llamados a ejercerla a ignorar su convocatoria. Y parte fundamental de esta vocación es su producción metafísica como elemento complementario de su actividad política, porque no hay metafísica sin política, ni política sin metafísica, como se nos ha hecho creer; como el mismo Revueltas le hizo notar a Poniatowska en la entrevista citada, cuando ella le cuestiona:

Te digo todo esto, Pepe, porque cuando leí El Apando me pareció que tu no condenabas ni tomabas partido, que presos y policías para ti son lo mismo; su condición se asemeja, los dos están esclavizados, los dos presos, no hay uno que sea mejor que el otro y El apando termina en la destrucción de ambos, la muerte de hermanos. Creo que tú tratas bien a los policías y te solidarizas con ellos, no por caridad cristiana, pero sí por una solidaridad que emana de la actitud de los primeros cristianos...

-Los trato metafísicamente, es un problema metafísico... Lo que dices es evidente y que bueno que lo hayas observado: yo igualo a los hombres, al verdugo y a la víctima...

-Como Sartre.

-Es una cosa que después leí en Sartre, o la leí coetáneamente. Lo mismo es el verdugo que la víctima, se hermanan en posición dialéctica. Yo te necesito como mi víctima y tú me necesitas como victimario, si no, no habría esta relación contradictoria, amarga si tú quieres, todos los adjetivos que quieras ponerle...⁵

⁴ Andrea Revueltas y Philippe Cheron (compiladores), *Conversaciones con José Revueltas*, México, Era, 2001.

⁵ *Ídem.*

La filosofía es justamente ese tratar metafísicamente a la realidad, desvelar el fundamento de las contradicciones que se nos presentan como relaciones sociales cotidianas y promover un cambio al nivel de la base, para que esas relaciones se modifiquen como expresión de esa base. El quehacer filosófico sería entonces la labor de ver a la humanidad en su multiplicidad, en su pluralidad desgarrada; es decir que la filosofía es aquella que se encarga de organizar la multiplicidad de la vida con referencia a una totalidad que se presenta como unidad, es la que establece la relación del ser con el mundo y viceversa, la que plantea el fundamento específico de un mundo particular y la relación de dependencia metabólica entre ambos.

Entendida así, la metafísica no puede ser una reflexión perenne y abstracta que se mantiene al margen de la realidad, sino que, al contrario, es una producción teórica que germina en el centro mismo de las contradicciones sociales y por lo tanto requiere de la política para su efectiva realización. Para este efecto habrá que retomar la concepción de la política como *polemos*, es decir, se tiene que ver a la política como un acto radical de reestructuración de lo real. La verdadera política es un continuo cuestionamiento de la normalidad, es un acto de refundación de los sistemas simbólicos, es el cuestionar ¿por qué no es posible?

Y así desde la clandestinidad del pensamiento autocrítico se nos revela la unión fundante de la filosofía, que no es otra que el lazo estructural que une a metafísica y política como dos caras de un solo rostro. Esta serpiente bicéfala es la base de la que parte toda reflexión ulterior sobre el mundo y su fundamento, porque no hay origen sin poder, no hay necesidad de plantear una base si antes no se experimenta la sensación de descontrol personal ante un mundo desconocido, el hombre necesita saber que conoce y controla el punto de partida de todo movimiento que se manifiesta en su entorno, necesita establecer parámetros de representación e interpretación de su contexto que no escapen a su capacidad finita de entendimiento; es decir, que no superen su capacidad de establecer una causa para todo efecto, aunque ésta no sea en realidad la explicación de lo acontecido. El ser humano necesita sentir que tiene el dominio absoluto de cuanto acontece en tanto postula como único el origen común de todo hecho. La aplastante presencia de lo desconocido y el temor de su fuerza destructiva ante el inerme ser humano, generan la construcción de estructuras metafísicas de organización de lo real que postulen al ser humano como sujeto privilegiado para contender por la supervivencia; la artera exposición ante lo desconocido provoca el surgimiento de la cultura.

Es por esto que la metafísica es política, ya que todo manejo de estructuras fundantes de mundo implica el establecimiento de una jerarquización de lo real a partir de un modelo humano, que con el paso del tiempo ha ido mejorando su capacidad de dominio, hasta superar a la naturaleza misma y

competir cara a cara por la supervivencia del más fuerte. Es así como podemos afirmar que toda propuesta metafísica es en sí misma una política de la totalidad, en tanto busca explicarla a partir de una reducción cultural específica, o dicho de otro modo, mediante la ampliación de la zona de influencia de la esfera humana en el territorio del ser. De esta forma podemos comprender que la actual situación de la metafísica despolitizada es en realidad una política metafísica más y no la ausencia de ella, como podría pensarse, ya que forma parte de un proyecto de mundo que necesita como premisa la neutralidad de la subversiva metafísica política como garante de su supervivencia. La despolitización de la metafísica posmoderna es la última reducción antropológica de la totalidad, que la metafísica política hegemónica ha propuesto como horizonte de representación del mundo.

A continuación explicaremos este proceso de formación de la cultura como una segunda naturaleza y sus consecuentes reducciones de lo real, que cómo hemos anticipado, suponen una evolución del dominio del hombre sobre la totalidad, hasta llegar al punto de una totalidad reducida al hombre mismo, en el que la relación de dominación se establece ya no entre una fuerza externa contra una interna, sino en términos de confrontación interna entre dos fuerzas que pelean el control absoluto del sistema, es decir, nos encontramos ante el paradigma del domino del hombre por el hombre mismo. Es así como el ejercicio político de la metafísica ha permitido al hombre invertir la relación primigenia entre su especie y lo otro, basada en la amenaza perpetua de lo ajeno como agente exterminador de lo creado, hasta convertirla en una relación ya no de dependencia mutua, sino de dominación absoluta de lo creado sobre lo dado. La naturaleza sufrirá las consecuencias de su amenaza original sobre la humanidad, hasta el punto de verse rebasada por ella y experimentar en sí misma el temor de la extinción que otrora infundiera en su verdugo.

Dualismo base de la metafísica política: Totalidad – Humanidad. La Totalidad como lo no humano.

Toda construcción simbólica, discursiva, conceptual y/o estructural es humana por excelencia, y en tanto tal, no puede ser más que el producto de la confrontación de una mismidad contra otra. La motivación del hombre para construir el edificio de residencia de su ser radica en la necesidad que experimenta por delimitarlo todo, por establecer fronteras que demarquen el lugar donde es dueño y señor, donde lo otro no pueda establecer su voluntad sin verse condicionada a pedir permiso para poder ejercerla. La historia de las construcciones metafísicas es una historia política, en tanto representa la escenificación teórica y práctica de una narrativa de dominación, de una narrativa que se ve forzada a contar una superioridad imaginada que se concibe a sí misma como natural, como dada de hecho en un mundo que se re-presenta naturalizado a través de un proceso de expropiación

hermenéutico. La metafísica política es el relato de la inferioridad fisiológica de la humanidad que devino en imperio racional; es la estructuración ideológica de un horizonte creado como referente de interpretación de una totalidad re-naturalizada. Es la humanización encarnada del mundo a través de la naturalización de la cultura y el giro artificial de la naturaleza.

La humanidad, en tanto especie animal, experimenta la precariedad de la supervivencia condicionada a las necesidades de las demás especies animales y vegetales que la rodean, así como a la imprevista tempestuosidad de la naturaleza. En comparación con los demás seres vivos que cohabitan el espacio-mundo donde la humanidad se ve impedida a desarrollarse, el ser humano vive en una inferioridad fisiológica que lo obliga a innovar sobre la marcha para poder competir con sus propios depredadores. Sin embargo esta inferioridad se ve compensada con el desarrollo paulatino de la racionalidad, facultad que dotará al hombre de un arma superior que ninguna otra especie logrará poseer y que, con el tiempo, lo irá posicionando en un lugar privilegiado de control sobre el mundo.

Como nos dice Safranski, “el hombre es el ‘animal no fijado’. Es un producto fabricado a medias, un ser que no está completamente acabado, [...], posee la notable facultad de compensar los defectos naturales con habilidad e inteligencia. El hombre es un ser deficiente.”⁶ Esta deficiencia se ve compensada con la irrupción de la razón en la vida humana, facultad que no debe ser confundida con la inteligencia (si bien ambas son cualidades animales que se ven motivadas por la necesidad, la razón es una facultad exclusivamente humana).

La razón es un ejercicio reflexivo, mientras que la inteligencia es transitiva. Esto quiere decir que el hombre, en tanto ser racional, es el único ser en el mundo que es capaz de comportarse consigo mismo. La razón implica una reflexión que va más allá de la inmediatez del presente, es en realidad un ejercicio discursivo que se plantea como herramienta de discernimiento para poder calcular las consecuencias de determinados actos humanos y establecer un parámetro de acción ante dichas posibilidades de consecución fenoménica. La “razón” es exactamente esta capacidad de comportarse con uno mismo.”⁷

Por su parte la inteligencia responde a la necesidad de resolver la inmediatez de manera benéfica para el agente que la pone en práctica y puede ser desarrollada por otras especies animales, precisamente por su naturaleza práctica. La inteligencia se aprende por experiencia y da como resultado el florecimiento de una conducta inteligente hacia la vida. Safranski nos dice que “la

⁶ Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, España, Tusquets, 2004. p. 9.

⁷ *Ibid.*, p.7.

inteligencia actúa allí donde se producen instrumentos. La inteligencia animal se extiende a los medios, pero los fines están dados por los instintos.”⁸ La inteligencia está diseñada para dar una respuesta inmediata ante una necesidad evidente, por eso se practica al nivel de los medios de satisfacción necesaria; está fuertemente ligada con el impulso de sobrevivencia, por este motivo no es una facultad exclusivamente humana, sino que se desarrolla también en agentes animales cuya fisiología les permite fabricar herramientas y en aquellos cuya sobrevivencia depende de la producción de hábitats artificiales, tales como madrigueras o refugios. La inteligencia es una fuerza de cambio, es el principio de la adaptación de la naturaleza a causas particulares, es la praxis animal por excelencia.

A diferencia de la praxis que transforma mundo para crear escenarios alternos de sobrevivencia, la razón piensa el mundo para determinarlo desde un futuro deseable, inacabado pero configurado desde una volición controlada. La razón tiene la capacidad de disponer y establecer lo que concierne a los fines, eso presupone “una relación consigo mismo, relación que posibilita la distancia ante dicho sí mismo y, en consecuencia, la posibilidad de ver en su conjunto la relación de medios y fines.”⁹ Esto quiere decir que la razón dota al hombre con la capacidad de manipular los fines y diseñar los medios para la realización de éstos; es decir, gracias a la razón el hombre es capaz de concebir fines artificiales que no corresponden forzosamente a una necesidad directa de sobrevivencia o permanencia inmediata en un orden dado, sino que gracias a ella es capaz de concebir escenarios mediados por la actividad humana que ya no responden a un orden natural, sino que más bien actúan dentro de una escenografía planeada desde una trascendentalidad fabricada a partir del deseo de superioridad e independencia de la raza humana sobre sus compañeros de mundo y sobre el mundo mismo. La razón es justamente la capacidad discursiva que permite la elaboración de narraciones ficcionales, en las que el ser humano ejerce el papel de re-significador de un mundo artificial que crece a medida que su ambición incrementa. Es ese discurrir entre fines y medios particulares para hallar uno que exprese mejor la voluntad del momento y lo establezca como fin último necesario. “La razón actúa cuando el saber no sólo acompaña a la voluntad, sino que la produce, [...], cuando se da la capacidad de establecer fines a largo plazo, unos fines para los que es preciso movilizar la voluntad.”¹⁰

En otras palabras, la razón es la capacidad proyectiva de la especie humana, ya que para poder ejercerla con eficiencia es necesario un movimiento de apertura de la inmanencia coercitiva para

⁸ *Ídem.*

⁹ *Ídem.*

¹⁰ *Ídem.*

establecer un momento y un lugar de trascendencia libertaria, desde el cual se busca re-determinar la naturaleza asfixiante de la necesidad. El ser racional necesita salir de sí, ir más allá de sí mismo, y es así como el dominio a través de la metafísica política empieza su historia en el mundo, ya que este salirse de sí implica que “la carrera del hombre como ser racional comienza con el primer paso de la salida de sí mismo, con el acto de trascender. El animal que trasciende, el hombre, goza de la orgullosa distancia con la que mira al todo; eso le otorga la sensación de asemejarse a Dios.”¹¹

Sin embargo este Dios autoproclamado no es capaz de desprenderse por completo de su materialidad sitiada, no puede escapar de su mundo animal al que pertenece y por eso se siente desgarrado ontológicamente, ya que oscila entre el Dios que lo ve todo y el animal que pertenece al todo¹². Esto es producto de su racionalidad, ya que la razón es la única capaz de destinar miradas al todo, gracias a ella el ser humano hace de su deficiencia un poder porque eleva su mirar hacia lo total, amplía su visión hacia un horizonte demasiado amplio y lejano, hacia lo global; es aquí cuando la historia de la humanidad se convierte en una historia que aspira a ser universal, ya que no contiene únicamente con la inmanencia, sino que ahora se disputa la globalidad.

De lo anterior podemos deducir que la humanidad es una especie deficiente en el ámbito natural, sin embargo posee la capacidad de compensar sus carencias y defectos con habilidad e inteligencia. La dotación instintiva del ser humano, en comparación con el resto del reino animal, resulta básica e ineficiente, por eso no puede confiarse a ella. Su propia configuración lo dota de poca coacción y demasiada libertad por lo que ha tenido que “hacerse cargo él mismo de su propia evolución para poder sobrevivir.”¹³ Esto quiere decir que por naturaleza el hombre tiende a lo artificial, esto es, a la cultura y a la civilización, porque como “animal no fijado engendra la ‘segunda naturaleza’ cultural por cuanto configura su naturaleza mediante la cultura.”¹⁴

Esta segunda naturaleza se erigirá como el ámbito propiamente humano, en el cual la humanidad es el centro de cuanto acontece, es decir, es el principio y fin de significados y referentes del nuevo mundo creado a partir de la imaginación de un refugio en el que el hombre pudiera contender contra la totalidad. Sin embargo esta capacidad de imaginar tuvo que ser controlada para que el ser

¹¹ *Ibid.*, p. 8.

¹² Cioran lo expresa de esta manera: “Primero percibimos la anomalía del hecho estricto de existir, y sólo después la de nuestra situación específica: la sorpresa de ser hombre. Sin embargo, el carácter insólito de nuestro estado debería constituir el dato primordial de nuestras perplejidades: es menos natural ser hombre que solamente ser. Eso lo sentimos por instinto, de ahí esa voluptuosidad cada vez que nos alejamos de nosotros mismos para identificarnos con el sueño bendito de los objetos.” E. Cioran, *La caída en el tiempo*, España, Planeta, 1986, p. 7.

¹³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁴ *Ídem.*

humano no se perdiera entre tanta imagería y recordara su conexión irreparable con la naturaleza, este cordón de contención de la imaginación es el conocimiento, que el hombre tuvo que inventar para no quedar desbordado por sí mismo. Como nos dice Safranski, “la cultura significa exoneración, limitación del miedo, disminución del riesgo.”¹⁵

El conocimiento generado a partir de la disociación ontológica del mundo en dos naturalezas diferentes, que a la vez interpretan el papel de antagónicas, otorga armamento eficaz a la ambición primitiva, y por lo tanto originaria, del hombre por controlarlo todo, le da la capacidad de concebir la victoria sobre la totalidad y con esto poder conseguir la negación absoluta de la primera naturaleza, lo que significaría la instauración de la hegemonía ontológica de la segunda naturaleza como única posibilidad de interpretación del mundo. El saber nos otorga la capacidad de tener una perspectiva del tiempo, netamente humano, y con ello podemos acometer proyectos para nuestra realización personal que serían imposibles desde la inmediatez. Con esto quiero hacer hincapié en que el proceso mismo de formación y estructuración de la “segunda naturaleza” es un proceso de colonización humana que busca doblegar y controlar de forma autoritaria y fulminante a la totalidad. La aparición de la cultura es la expresión de la tendencia material del hombre hacia la realización de una conciencia global; con este gesto los hombres tomaron el mundo en sus manos. La historia de la cultura es la historia ontológica de la globalización, es el proyecto metafísico de dominación de lo no humano, por esto no resulta extraño que las luchas de negación y reconocimiento ontológico y político, de los diferentes grupos humanos entre sí a lo largo de la historia humana, se den precisamente al nivel del plano cultural, porque negar la cultura de un pueblo es negar su capacidad de producir mundo, es negar su capacidad de generar y vivir esa segunda naturaleza que le es propia al ser humano, y por lo tanto es afirmarlo como parte de esa primera naturaleza que debe ser aniquilada como acto de autoafirmación existencial¹⁶.

Este acto de disgregación metafísica entre humanidad y naturaleza escinde al mundo de lo real en dos caminos evolutivos diferentes, que si bien corren paralelamente, cada uno se configura y actúa de manera autónoma. Por un lado tendremos entonces al universo de lo natural-no humano, que se regirá por un tiempo autónomo y se reconfigurará a sí mismo de manera permanente, sin necesidad

¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶ “No es bueno que el hombre recuerde a cada instante que es hombre. Pensar en uno mismo es ya malo; pensar en la especie, con el celo de un obseso, es todavía peor: es prestarle un fundamento objetivo y una justificación filosófica a las miserias arbitrarias de la introspección. Mientras se tritura el propio yo, se tiene el recurso de creer que se está cediendo a un capricho; en el momento en que todos los yo se convierten en el centro de una interminable rumia, por una suerte de rodeo, los inconvenientes de la propia condición se encuentran generalizados, el propio accidente se erige como norma, como caso universal.” E. Cioran, *La caída en el tiempo*, España, Planeta, 1986, p. 7.

de recurrir al hombre como sujeto de cambio en su sistema interno autorreferencial. Del mismo modo del otro lado tendremos al universo de lo humano-no natural, que caminará sobre una temporalidad construida a través de la cultura, sobre un tiempo que no es tiempo pero aspira a ser universal, como ya lo refiere el gran pensador latinoamericano Simón Rodríguez, el tiempo de esta esfera de lo real es inaugurado con la acción del hombre, es decir, es un tiempo de praxis. Esta esfera, en contraposición con la primera, no es un universo independiente que pueda configurarse a partir de su propio movimiento, sino que como producto de la insuficiencia existencial del ser humano es a su vez un universo insuficiente, esto es, que necesita de referentes externos para poder llevar a cabo el proceso de configuración interna. Aunque en momentos parecería que este constructo desafía su dependencia de la naturaleza y la deja a un lado, el universo de lo real natural siempre le recuerda su precariedad, demostrándole su inestabilidad. Es así como se configura el dualismo base de la metafísica política, a partir del cual se generaran las ideas políticas subsecuentes que permitirán al hombre contender por el dominio de la totalidad; este dualismo está integrado por la relación asimétrica entre la esfera de la totalidad (lo no humano) y la esfera de la humanidad (segunda naturaleza de lo real). Aunque también podría decirse que la totalidad es la segunda naturaleza de lo humano.

Esta separación representa el inicio de la confrontación política entre los distintos seres humanos conglomerados en numerosos y diversos colectivos, como nos dice Sloterdijk, este paso expresa “la expulsión del hombre de un paraíso de la unidad, un paraíso cuyo contenido político podría llevar un nombre claro: el *consensus*.”¹⁷ Esta expulsión incita al hombre a agruparse en una pluralidad que busca recuperar la unidad de la que fue auto despojado, sin embargo el movimiento de reconquista no será unitario, ya que cada grupo intentará contemplar la totalidad desde su particularidad, es decir, reclamará la gloria de la reunificación a partir de una especificidad situada y contextualizada y ya no desde una universalidad objetiva. La fragmentación del género humano en culturas supone la ruptura de la unidad en torno a un propósito común, es decir, instituye la ausencia de una tarea común a todos los hombres. Como nos dice Sloterdijk, esta ruptura puede leerse como un “acto de deshomogeneización, equivalente a una castración política del género humano. La humanidad aparece bajo esa luz como una especie virulentamente metafísica, a la que debe humillarse despeñándola en la pluralidad.”¹⁸

Así la humanidad entablará una eterna lucha para determinar qué voz de la pluralidad es la que mejor representa a la totalidad perdida, proyecto sin duda imposible, porque eso representaría negar

¹⁷ Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, España, Siruela, 2008. p. 16.

¹⁸ *Ídem*.

de hecho el principio mismo de pluralidad, que cabe recordar es constitutivo de la segunda naturaleza. El hombre en tanto ser escindido de la naturaleza se configura a sí mismo desde el sentimiento de la ausencia metafísica de la completud, se reinterpreta desde la posición de la no-pertenencia a un estado sólido de identidad autorreferencial y por eso su lucha política es una lucha metafísica, en tanto busca afianzar su pertinencia ontológica frente a una totalidad desbordante que le cuestiona constantemente su desarraigo simbólico. La identidad humana no es el resultado de una búsqueda (ya que esto supondría el hallazgo de algo pre-existente que por determinadas circunstancias se encontraba perdido u oculto) sino que, al contrario, es la consecuencia de un proceso de autoconstrucción de una especie que ya no se haya naturalmente en la naturaleza y que por lo mismo necesita construir un espacio simbólico donde los referentes respondan cuando se les interpela. Esta estructura de identificación construida no es sino la constante lucha por recuperar la unidad abandonada, por reivindicarse ante la totalidad y superar la mofa de la naturaleza; como nos dice Sloterdijk, hay que caer en la cuenta de que “con la pluralidad no se consigue humillar al hombre tanto como lo que se le puede humillar con el encargo de una reunificación”¹⁹

Es así como el hombre se configura como un *ser social* que entra en constante lucha contra un ser natural, para determinar cuál de los dos es el creador por excelencia de referentes constitutivos de mundo. De esta manera queda establecida la dinámica dialéctica de la historia de la metafísica política, entra la primera naturaleza y la segunda naturaleza de lo real.

La humanidad en tanto *ser social* es un ente cultural, lo que implica una concepción praxiológica de ésta, es decir, una concepción dinámica de constante reconstrucción de lo construido; lo humano es un proceso continuo de negación de lo afirmado, de restructuración de lo afinado. En pocas palabras la humanidad es un proceso histórico no objetivable, ya que su esencia le viene del movimiento, de la auto construcción que deviene del proceso metabólico entablado con la naturaleza a través de una dinámica dialéctica de dominación y revolución. El ser humano es un ser *onto praxiológico*, en tanto se da a sí mismo su ser a través de la *praxis* histórica. Por esto podemos afirmar, como a su vez lo hace Sloterdijk, que la humanidad es la historia misma, porque “los hombres están sentados sobre una bomba de relojería, sobre un concepto inclusivo de género humano, cuya potencia explosiva ha reventado durante los últimos dos o tres mil años, en una cadena de detonaciones mejor conocida bajo los nombres de historia universal, historia de las misiones, imperialismo. El concepto de humanidad esconde una litigante paradoja: nos corresponde estar junto a aquellos a los que no pertenecemos.”²⁰ De esta manera podemos empezar a establecer

¹⁹ *Ibid.*, p.18.

²⁰ *Ídem.*

ya patrones de dominación estructural de índole metafísico y político sobre lo real, que buscan establecer una hegemonía simbólica con respecto al proceso de reinterpretación de lo real.

**Antropo-logos: Proyecto imperial de occidente, aspiración humanizante de lo real.
Concepción del mundo a partir de la formación de esferas.**

Es así como se nos revela que “lo humano” es en realidad una esencia construida a través de la *praxis* histórica de los diferentes grupos humanos que han dejado huella de su paso finito en el devenir infinito del tiempo. Esta esencia es una construcción subjetiva que busca la universalización mediante la ampliación de su zona de influencia con respecto a la esfera de lo natural; mediante más civilizaciones abarque su capacidad de determinación ontológica de la dinámica social y política interna da cada una de ellas, más poder simbólico ostentará frente a la naturaleza. Cabe recordar que esto es posible gracias a que la *praxis* histórica presupone como principio un movimiento constante de reinterpretación del hombre y su mundo a través de la acción del trabajo humano sobre la naturaleza, ya que éste implica ampliar la capacidad de reacción humana ante la constante amenaza que representa lo natural. Porque ante todo el trabajo es la facultad que el hombre posee para construir mundo, es decir, para modificar lo que le es ajeno y volverlo propio. Porque la *praxis* histórica es antes *poiesis* que *noesis*, lo que implica que la humanidad es antes historicidad que racionalidad. El ser humano en tanto ser cultural es un ser inducido, por lo que cualquier construcción suya es factible de ser revocada o sustituida por otra que represente una mejora constitutiva para el género, porque como lo denota el término “inducido”, cualquier estructura humana, por más natural que parezca, es en realidad una dinámica promovida por un grupo o una amalgama de éstos que busca imponer su particularidad.

El hombre entonces, en tanto ser desarraigado de sí mismo y del mundo, busca recuperar la dignidad ontológica perdida a través de la construcción de una nueva esencia, con esto podría decirse que por naturaleza el hombre busca la universalidad. Sin embargo dicho proyecto se ha visto pervertido por la aspiración de distintos grupos humanos que demandan administrar de manera totalitaria y autorreferencial la universalidad reclamada por el colectivo. El retorno al momento primigenio de la torre de Babel— permítaseme aquí la metáfora religiosa ya que condensa en pocas palabras la magnitud de lo que se pretende expresar— se transforma sustancialmente, ya que pasa de ser un proyecto colectivo, comunitario, de reconstrucción armónica del género humano a ser una lucha de particularidades que buscan imponer su especificidad como modelo único de interpretación de la nueva humanidad. Esta competencia intestina por establecer una hegemonía cultural se manifiesta en diversas matrices culturales, sin embargo es en la cultura occidental en la que

podemos encontrar su mayor expresión, a tal grado que es ésta la que ha logrado imponer su modelo de vida de manera casi global, a lo largo de un proceso histórico en el que ha negado de manera sistemática expresiones vitales diferentes, que si bien no aspiraban a un dominio cultural global como Occidente, si representaban una alternativa de interpretación diferente. Occidente²¹ sacrificó la armonía de la construcción en comunidad por la violencia de la imposición en singularidad.

Este modelo occidental de conquista de lo real se ha extendido de manera paulatina a lo largo de la historia humana, hasta alcanzar penetrar de manera sustancial la dinámica metafísica y social interna de casi todos los grupos humanos que habitan el planeta en la actualidad. Su forma de invertir el proceso endémico de creación de mundo de cada pueblo y volcarlo hacía su propio cause es a través de una intervención histórica, mediante la alteración discursiva de la narración local a través de la introducción de la idea de un proceso narrativo equivocado y desordenado que han llevado al pueblo en cuestión a un camino de retroceso, que únicamente conduce al alejamiento del progreso universal que occidente ha encontrado gracias a su avanzado desarrollo intelectual y cultural, avance favorecido por su fisionomía natural.

Este proceso de dominio simbólico necesita de un paso previo en el que occidente se ha especializado perfectamente a través de los años y que no es otro que el del desarrollo y perfeccionamiento del colonialismo. El dominio simbólico presupone como razón necesaria la intervención fáctica del proceso de desarrollo histórico particular del pueblo que se pretende dominar, es decir, para que se pueda modificar el proceso de desarrollo humano de un pueblo es necesario controlar primero su relación metabólica con la naturaleza. La intervención física del espacio y tiempo de un grupo humano es forzosa si se pretende su dominación, en este punto se debe resaltar que dicha intervención puede hacer uso expreso de la violencia o no, porque una dominación colonial puede devenir de una guerra abierta de conquista con toda su carga de aniquilación que conlleva, como también se puede derivar de un proceso de opresión silencioso en el que la población no sufre grandes violencias físicas, pero si percibe la reducción de su capacidad autónoma para decidir sobre su propio devenir, mediante la implantación de imágenes externas que paulatinamente van modificando el modelo de vida propio.

De nuevo vemos que la clave para dominar a un pueblo es el control de su potencial creativo, de su proceso de trabajo mediante el cual se reinterpreta a sí mismo y genera los elementos simbólicos que marcan su devenir en el tiempo histórico. Con esto reforzamos la teoría de antelación de la

²¹ Léase aquí Occidente como un referente a la matriz europea, específicamente a aquella proveniente de los países que desarrollaron el imperialismo como modelo político, el capitalismo como modelo económico y que adoptaron el modelo judeo-cristiano como pilar religioso.

praxis a la *noesis* ya que para la completa subordinación de un grupo ante otro, el conjunto dominador debe controlar por completo la *praxis* del dominado, para que este pierda total control sobre sí mismo al no poseer la capacidad para modificar su entorno; sólo así, al controlar su capacidad creadora se puede subyugar de manera casi global su desarrollo histórico y adecuarlo de manera casi automática al modelo de progreso deseado.

Al controlar la *praxis* se tiene acceso completo a la narración fundante del dominado, por lo que se puede modificar al antojo del conquistador e insertar elementos que favorezcan a la libre dominación de éste sobre un grupo soberano que ve menoscabada su autonomía. Estos elementos, al ser insertados de manera gradual y original, son asimilados por la población como características naturales de su composición orgánica hasta el punto que las ideas que éstos generan se normalizan hasta convertirse en dogmas, las históricas falacias coloniales, que propician la subordinación consensada del pueblo reducido.

El dogma de la superioridad civilizatoria occidental convertido en verdad universal es el resultado de este proceso histórico de intervención histórica que occidente ha desarrollado como proceso propio de conquista de lo real. Este proyecto ha reducido la capacidad de interpretación del mundo desde puntos de vista diversos y ha condenado a la humanidad a vivir bajo la idea de una sola posibilidad de realización del género humano; cerrando horizontes y comprimiendo la capacidad visual de la especie a un único modelo de vida, la inferiorización de los grupos dominados ha sido normalizada y su capacidad de cuestionar la normalidad ha sido degollada por la falacia de una superioridad impuesta por un grupo específico, que busca primero imponer su hegemonía a construir una universalidad integradora de pueblos que puedan reconstruir la torre de la humanidad.

Este control discursivo de la historia que Occidente ha impuesto a través de la estipulación de una categorización vertical de la vida humana, a partir de la medición del grado de desarrollo civilizatorio de los pueblos, tomando como marco teórico y referencial la historia particular de desarrollo y evolución de una matriz cultural, ha devenido en la negación de alteridades que poseen posibilidades más armónicas de reconstrucción de la unidad perdida. Esta imposición de la categorización de la vida de los pueblos en un modelo de superioridad e inferioridad dependiente a su similitud al modelo occidental, ha condenado a la raza humana a un dependencia metafísica europea-judeo-cristiana que responde a una estructura política específica que se plantea como modelo superior e insuperable, sin embargo se olvida que dicha propuesta es tan sólo una imposición, falible y factible de ser revocada. Para eso se debe recordar que la vida es creadora y que la filosofía es ante todo un acto erótico.

Las narraciones modificadas por el imperialismo son sin embargo construcciones identitarias que comparten todos los grupos humanos, ya que al ser expulsados del paraíso de la unidad los humanos perdieron también el contenido político característico de dicho espacio, contenido que lleva por nombre *consensus*, y que no es otra cosa que la coincidencia perfecta entre convicciones y tareas. En el proyecto de Babel la base de la fuerza humana, que arremete contra la totalidad, es la unanimidad de sus convicciones y acciones, es decir presentaban una alternativa de unidad a la unidad misma. Sin embargo su ambición desmedida fue castigada con el quiebre de la armonía que existía entre sus convicciones y sus acciones y fue sustituida por la usencia de un propósito común. Esta ausencia de un proyecto comunitario desligó a los hombres del sentimiento de la política y estableció el imperio de la diferencia entre el otrora reinado de la unanimidad. El vacío esencial del *consensus* en la configuración política y ontológica del ser humano, lo llevó a organizarse en un sectarismo tribal a través de la afirmación de lo particular en contraste con lo colectivo, es decir, se privilegió a la diferencia como configurador ontológico por excelencia de la esfera humana a la par que se menospreciaba lo común, aunque éste fuera el único factor compartido que podría llegar a posibilitar la reunificación.

Este reforzamiento de lo específico frente a lo genérico compuso el surgimiento de la concepción de la identidad como una negación de lo compartido con el resto de la especie. De esta forma los procesos de construcción de identidad se concibieron como la radicalización de la afirmación de lo propio y del desprecio hacia lo igual. Es por esta razón que encontramos una multiplicidad de narraciones que llevan a cabo la función de fundar la identidad de una tribu específica a partir de la repetición de una fórmula común, la cual consiste en afirmar la supremacía de la agrupación humana en cuestión con respecto a las otras, basándose en una elección divina originaria que propició su formación y cuyo único fin es el de reconstruir el reino de la unidad en la tierra. Es así como el proyecto de conquista común que compartían los hombres en un origen hipotético frente a la unidad, se convierte en la realización de una lucha fáctica e histórica de particularidades que pretenden consumir, cada una por su cuenta a costa de las demás, su proyecto civilizatorio. Como nos dice Sloterdijk, “la historia de las ideas políticas ha sido siempre una historia de las fantasías de la pertenencia a grupos y pueblos.”²²

Estas fantasías narrativas no son sin embargo apariencias o imágenes engañosas de la realidad, sino que al contrario, trabajan como teorías de la imaginación productivas, son ideas que se hacen verdaderas a sí mismas en tanto se dan una justificación interna a partir de la necesidad de validar la consecuencia lógica que les da su razón de ser, es decir, son ficciones operativas sin las cuales no se

²² Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, España, Siruela, 2008. p.19.

hubiera podido configurar el mundo de pueblos de la realidad humana. Porque “las sociedades son sociedades mientras imaginan con éxito que son sociedades.”²³A esta imaginación la podemos denominar como el arte de caminar juntos.

Sin embargo la radicalización de estas fantasías identitarias ha generado que grupos humanos lleven a niveles exacerbados de violencia y dominación sus proyectos de autoafirmación, situación que ha dado pie al nacimiento de programas de colonialismo e imperialismo particular. El más destacado de estos programas es el que ha llevado a cabo Occidente, como ya lo hemos dicho con anterioridad, por lo que se hace necesario detallarlo de manera especial, para poder obtener una comprensión más amplia de nuestra configuración actual como sociedad occidentalizada y mundializada.

Detrás de todo proyecto de reconquista de la unidad se encuentra la aspiración de lograr la universalidad perdida, sin embargo esto no sería posible si los humanos no tuvieran presente en su sistema de creencias e ideas el concepto de lo global. La presencia de este concepto es fundamental para que cualquier proyecto de reconstrucción pueda superar su estatismo local y logre proyectarse hacia lo universal, gracias a su acción proyectiva lo global permite el desbordamiento de lo propio hacia lo ajeno y su consecuente estrategia invasiva para lograr la domesticación de lo impropio.

La palabra “globalización” nos remite a tiempos contemporáneos, en los que la asociamos directamente a procesos económicos propios del capitalismo, específicamente a aquellos relacionados con la apertura de mercados globales menos restrictivos y con un alto grado de desregularización que permiten el libre tránsito del capital transnacional. Sin embargo este proceso económico y político es sólo una de las consecuencias fácticas de la acción teórica y práctica que la idea de globalidad ha desarrollado en el mundo. Si la apertura económica y política actual se da, es porque ella es consecuencia de un planteamiento de globalización previo que opera a nivel metafísico y político dentro de la estructura del edificio humano. Esto es importante porque tradicionalmente se tiende a pensar que el proceso es al revés, es decir, que el modelo económico exige como condición de desarrollo la globalización; esto implicaría que la globalización fuera una consecuencia del capitalismo y no una condición necesaria para su auge y dominio global. Este proceso lo explicaremos mejor más adelante, cuando entremos de lleno al esclarecimiento de la tercera reducción de lo real.

²³ *Ibid.*, p.20.

“La ‘globalización’ no es un proceso unitario, sino, más bien, múltiple; por eso sería mejor hablar de ‘globalizaciones’”²⁴ Esta multiplicidad de posibilidades de enfrentarse ante lo global, a la que hace referencia Safranski, es justamente el compendio de fantasías a las que nos hemos referido con antelación. Estas globalizaciones se han enfrentado entre sí en un proceso dialéctico para determinar cuál de todas ellas establecerá su hegemonía.

Esta tarea total favorece el nacimiento de grandes teorías ideológicas de la totalidad, razón por la cual las poblaciones no sólo deben enfrentarse ante las globalizaciones fácticas, sino también deben convivir, y en su defecto combatir, con el “globalismo” como idea o ideología. “El globalismo como ideología engendra la imagen de una sociedad mundial que se presenta más unitaria de lo que en realidad es, [...], las comunidades y las regiones se comunican entre sí, pero algunas se convierten en imperceptibles ‘manchas blancas’ y caen en estados evolutivos anteriores.”²⁵

El globalismo ligado al colonialismo produce nuevas zonas de tiempo dentro de la dinámica mundial, separando a la humanidad en fases temporales de época, que determinan el grado de “evolución” social de los grupos humanos dependiendo su estadio en alguno de los escaños de dicha escala. Como el mismo Safranski apunta, “en el terreno de la globalización surgen nuevas diferencias. El globalismo como ideología no quiere darse por enterado de que crecen las discordancias y las diferencias en la evolución, o sólo los admite como fenómenos de transición, [...], en el fondo, el globalismo no es tanto una descripción de la realidad cuanto un postulado. Del ser global hace un tener que ser global. Globalismo es la globalización que se ha hecho normativa.”²⁶

Es justamente esta normatividad que se ha hecho normalidad y se ha impuesto como modelo de vida único, lo que nos interesa repensar, para poder dilucidar con mayor eficacia porque nuestra existencia como hijos del colonialismo occidental se encuentra siempre determinada desde una exterioridad distante, que aunque permanece anónima y lejana, no descuida el control ejercido sobre cada una de sus conquistas. Esto se explica porque “el globalismo repercute en el movimiento real, encubriendo, forzando, paralizando, legitimando. El globalismo como ideología es el aspecto intelectual de la trampa de la globalización.”²⁷

²⁴ Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, España, Tusquets, 2004. p. 19.

²⁵ *Ibid.*, p.20.

²⁶ *Ibid.*, p.21.

²⁷ *Ídem.*

Trampa porque al mismo tiempo que maneja un discurso que se presenta como incluyente y de apertura hacia lo diferente, estipula normas de inclusión y apertura que no son pensadas desde la aceptación abierta de las diferencias, sino que establece condiciones de sumisión y negación que las partes que desean o se ven obligadas a entrar en la globalidad deben aceptar como requisito indispensable para su anexión. El proceso se va radicalizando más mientras más terreno le gana a la totalidad, ya que lo humano global se va convirtiendo en la totalidad misma, lo que obliga a los grupos humanos a sentirse como no humanos sino pertenece a ella. La globalidad como ideología es en realidad un proceso de anexión de la alteridad, de incorporación de lo diferente para modificarlo y hacerlo viable para el sistema, pero que en los hechos se disfraza de una apertura total hacia lo externo.

Nos enfocaremos en analizar las reducciones graduales que la humanidad ha hecho a lo largo de su historia para reconquistar a la totalidad, enfocándonos en la historia evolutiva de Occidente, para ver cómo éste ha manipulado a la totalidad en su beneficio y cómo ha generado modelos de vida globales que responden a sus necesidades específicas. Esto sólo es posible si se toma como fundamento el planteamiento que hemos tratado de establecer como eje rector de nuestra argumentación, en el que metafísica y política son ejes complementarios del desarrollo antropológico del mundo y por lo cual podemos ver la historia del ser humano como una historia universal de la degradación ontológica de una especie. Sólo así se puede comprender porque ha habido tantos intentos de redención y unificación, sólo así es posible ver como la historia política del hombre es también un proyecto metafísico de salvación del género humano.

Tanto para Safranski como para Sloterdijk estos modelos se pueden condensar en tres grandes reducciones de la totalidad, que han desembocado en nuestra configuración actual como “sociedad global”, sin embargo desde mi punto de vista es posible postular una cuarta reducción que estos dos autores no contemplan en sus sistemas filosóficos. En mi opinión esta cuarta reducción es necesaria para dar cuenta de la experiencia actual de la vida globalizada, ya que nuestra contemporaneidad llevó a cabo un cambio de paradigma de lo global que la tercera reducción, en la que pretenden situarla los autores citados, no es capaz de explicar a cabalidad. Pero esto se irá dilucidando durante el trascurso argumentativo de las etapas mencionadas.

Para la dupla de filósofos germanos que servirá de base explicativa para nuestra tesis las reducciones representan tres formaciones de auténticas fantasías configuradoras de sociedad, son “tres formaciones cuya secuencia es representable como un progreso en la abstracción real del

concepto de humanidad.”²⁸ A través de la narración de estos procesos de formación de la humanidad se puede entender filosóficamente el paso de la historia humana hasta nuestra fecha, tomando como base del estudio la formación social que los humanos adoptaron en cada época, empezando por las hordas de recolectores-cazadores, pasando por los imperios clásicos hasta llegar a la sociedad del intercambio mundial.

Metafísica: Primera reducción de la totalidad. Comienzo de la esferización antropológica y teologización de lo real.

Sloterdijk considera a este primer intento de asir a la totalidad dentro de parámetros humanos como el momento del nacimiento y el tiempo de acción de la paleopolítica. Para poder hablar de la existencia de una práctica político-metafísica previa a la práctica moderna de la política, que es la noción que nos rige hasta nuestros días y que por lo tanto se nos presenta como la única posible de ser realizada, es necesario llevar a cabo un ejercicio de crítica de nuestra forma de concebir el mundo.

La paleopolítica exige de nosotros, sujetos de comprensión posmodernos y occidentalizados, un esfuerzo hermenéutico de cruce de horizontes de interpretación que vaya más allá de la simple disposición a enfrentarse a lo diferente. El ejercicio propuesto demanda una apertura hacia horizontes de comprensión que nos son ajenos, por lo que implica la suspensión de nuestra categorización del mundo para darle cabida a otra alternativa de lectura de la conformación metafísica del universo humano. Por esta razón el estudio de esta reducción debe comenzar con un ataque frontal hacia la imagen del mundo y de la historia que adoctrina a los miembros de nuestro hemisferio cultural con una falseada conciencia de calendario. Esto es necesario porque “la ideología oficial de la cultura superior quiere hacernos creer que la auténtica historia, aquella de la que merece la pena ocuparse, no tiene más de cuatro o cinco mil años y que el género esencial en el que estamos obligados a contarnos salió de entre la niebla precisamente entonces, en Egipto, Mesopotamia, China y la India. Entonces aparecen escribas y escultores que por primera vez nos dicen y nos muestran qué sea el hombre.”²⁹

Tanto para la historia oficial como para las doctrinas hegemónicas de pensamiento, la humanidad comienza con el surgimiento de lo que se ha determinado como las culturas pilares de la historia universal. Sin embargo esta afirmación carece de validez ya que no toma en cuenta que la aparición de dichas construcciones antropológicas es en realidad la consecuencia de un proceso de formación

²⁸ Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, España, Siruela, 2008. p.20.

²⁹ *Ibid.*, p.22.

previo, de varios miles de años atrás, en el que el humano fue construyendo las condiciones necesarias para que éstas pudieran establecerse como productoras de significantes. Esta falacia histórica de presentar a la humanidad como el producto de un proyecto global total, es lo que se conoce como la ideología de la cultura superior, concepto que explicaremos más adelante.

Plantear el inicio del desarrollo histórico en las culturas superiores es lo que Sloterdijk denomina como el *proton pseudos* (la mentira esencial) ya que constituye el error básico, al tomarlo como fundamento dogmático, de la historia, las humanidades, la ciencia política, la psicología y demás disciplinas que se enfocan en estudiar al hombre en sociedad. El principal aporte de esta falacia al dominio global de occidente es que “destruye la unidad de la evolución humana y hace que la conciencia contemporánea salga despedida de la cadena de las innumerables generaciones humanas que han elaborado nuestros ‘potenciales’ genéticos y culturales.”³⁰

Para contrarrestar el efecto dominó que esta propuesta de dominación infunde en el mundo del hombre, hay que situarnos fuera de su discursividad y cuestionar desde la periferia si no hubo un proceso previo a la formación de los grandes asentamientos históricos, un proceso de verdadera creación del hombre como ser social. La propuesta que se nos ofrece como alternativa de disrupción al discurso dominante es la formulación de un suceso fundacional del ser humano, que procede a toda cultura superior y del cual surgen todos los sucesos históricos, este suceso es nombrado por Sloterdijk como la “antropogénesis”.

Este acercamiento clandestino hacia la historia nos permite evadir el adoctrinamiento ideológico y antropológico de la cultura superior, al mismo tiempo que facilita la recuperación de la prehistoria como el tiempo y el espacio de conformación de lo humano. Esta visión periférica del hombre nos abre el horizonte de reconstrucción del ser social hacia una verdadera narración antropológica del hombre, ya que “resulta esencial a la paleopolítica que no presuponga al ‘hombre’, sino que lo genere.”³¹ La primera reducción de lo real es la creación del hombre por el hombre a través de la reafirmación de su mundo frente a la totalidad amenazante de la natura, la paleopolítica es el cambio del paradigma moderno de “lo dado” hacia el prehistórico de “lo dable”. La prehistoria es un mundo atravesado “por la conciencia de que el arte de lo posible consiste en llamar a la vida a nuevos hombre a partir de los más viejos que ya existen, en un mundo mezquino y peligroso. La

³⁰ *Ibid.*, p.23.

³¹ *Ibid.*, p.24.

paleopolítica es el milagro de la repetición del hombre por el hombre.”³²El hombre comienza a ser proyectivo, a preocuparse por algo más que el instante.

La primera esfera creada por la comunidad humana es la horda, que funcionaba como una especie de isla flotante que avanzaba espontáneamente por la vieja naturaleza. Sloterdijk nos refiere que es en ella donde se revolucionan las técnicas de distanciamiento, por lo que la horda comienza a erigirse como una construcción propiamente humana en medio de un mundo netamente natural. La horda está sujeta desde su interior “por un efecto invernadero emocional, que amalgama a los miembros de la horda—a través del ritmo, la música, los rituales, el espíritu de rivalidad, los beneficios de la vigilancia y el lenguaje— en una especie de institución psicosocial total.”³³

Esta esfera puede ser vista como una isla social porque ha sido creada y concebida como una esfera que posee animación, esto con el objetivo de mantener alejado de los cuerpos humanos la opresión de la naturaleza. Gracias a esta separación el humano “puede convertirse en un ser que, de cara al exterior, evita el conflicto y, hacia el interior, alcanza el lujo.”³⁴ Este mirarse a sí mismo del hombre prehistórico no debe interpretarse como un acto individualista, como la modernidad ha querido catalogar al momento prehistórico, porque el hombre no es un ser individual sino que casualmente tiende a estar con sus iguales. Si el ser humano fuera un ser vivo individual la conformación de la horda, como un núcleo social escindido de la naturaleza, no habría sido posible, ya que las individualidades exacerbadas se habrían repelido desde un principio siguiendo un patrón de auto conservación.

En suma el homo sapiens es un ser de horda que comparte una esencia de horda con los otros grupos de hombres. Sloterdijk afirma que esta esencia de horda es un grado más real que los individuos que la integran, es decir, gracias a la esencia construida los hombres adquieren un grado ontológico superior al de simple miembro de una especie animal desarraigada, gracias a la formación de la comunidad el ser humano logra su primer victoria frente a la totalidad.

Ahora bien no todo es pacífico en el proceso de conformación de la horda, podría decirse que la horda es la primera construcción totalitaria humana, en cuanto no sólo se separa del mundo natural sino que exagera su distanciamiento de lo ajeno y lo hace extensivo hacia otras hordas, por eso la metáfora de la horda como isla. El mundo prehistórico puede imaginarse como un mar agreste en el que las hordas flotan como islas sociales pacíficas en su interior pero agresivas al mínimo contacto

³² *Ibid.*, p.25.

³³ *Ídem.*

³⁴ *Ibid.*, p.26.

entre ellas, desde sus orígenes los conglomerados humanos fueron incapaces de tender puentes entre ellos. Sloterdijk lo describe de la siguiente manera: “La horda es más bien un club totalitario que genera sus propios miembros para ‘socializarlos’ según las reglas del club, las cuales dan significado al mundo. La ley de la horda es la reposición de la horda en su propio linaje.”³⁵

Con la horda nace la humanidad como ser social, pero también con ella nace la racialización de las relaciones sociales y la radicalización del fundamento común a través del concepto de raza y linaje. La repetición del hombre por el hombre se convierte en la conservación del hombre por la raza. Con la apertura del mundo humano también nace su límite, que no sólo sirve de borde entre lo humano y lo natural, sino que extralimita su función para determinar la frontera de lo que es propiamente humano frente a lo que sólo pretende serlo, es decir, para justificar la pretendida superioridad que con el tiempo cada horda irá construyendo con respecto a las otras.

“Las incubadoras son ‘hornos’ para embriones”³⁶, utilizo esta frase de Sloterdijk para enfatizar el papel de la horda como estructura humanizante del humano y para recuperar también la propuesta de Claessens de ver a la horda como una incubadora de lo humano. Las hordas, en tanto incubadoras, son “los establecimientos de la metamorfosis, en los que lo consistente y lo determinado se cuece ‘a partir de’ lo fluido y lo indeterminado.”³⁷ Esto implica que los productos vivientes de dichas incubadoras son los humanos prehistóricos, que sólo pueden llegar a ser miembros del género humano en el seno de las hordas, lo cual trae consigo la consecuencia de que “las sociedades primitivas tienen que colocar su centro de gravedad en el arte de la crianza de seres humanos.”³⁸ Las hordas son entonces grupos de seres humanos creadores de seres humanos que producen especímenes dotados de cualidades cada vez más desmedidas de lujo. Esta cultura de la crianza desarrollada por el hombre primitivo marca el comienzo de una historia natural de lo que no es natural, o en palabras de nuestro autor, es “lo que siempre ha ocurrido durante toda la historia primitiva es la revolucionaria incubación de la anti naturalidad dentro de la propia naturaleza,[...], el contenido de la más antigua historia de la humanidad es la secesión respecto de la vieja naturaleza por parte de las primitivas hordas esenciales o esencias de hordas.”³⁹

³⁵ *Ídem.*

³⁶ *Ibid.*, p.27.

³⁷ *Ídem.*

³⁸ *Ídem.*

³⁹ *Ibid.*, p.28. La prehistoria, comúnmente desdeñada, es en realidad la clave del éxito como especie de la raza humana, ya que representa una exitosa cadena de sucesión de evoluciones de lujo para el género, evoluciones que marcaran por siempre su desarrollo histórico subsecuente. Es durante este proceso donde las características biológicas se convierten en patrones culturales, por ejemplo es el momento en que los niños se vuelven notablemente infantiles y lo muertos propios notablemente inolvidables.

Sloterdijk recurre a la metáfora de la horda como *soundscape*⁴⁰ para establecer su conexión con la globalidad. Lo global se explica en la existencia misma de la horda entendida como una esfera autorreferencial que crea a sus propios miembros, el hombre prehistórico es global en tanto se dio existencia a partir de un globo psíquico cerrado, “en una bola sonora, y sólo podían sobrevivir allí donde aquella *sphaira* acústica se mantenía intacta.”⁴¹ Esta globalidad primitiva cerrada es el origen de la acentuación de lo propio frente a lo diferente y la base del patrón de las sociedades humanas futuras, que en lugar de abrirse a la construcción del género se cierran a la perpetuación y dominio de su particularidad. Todas las construcciones humanas, desde la horda hasta el Estado Nacional, “socializan a sus miembros en una continuidad psicoesférica y sonoesférica en la que existencia y correspondencia mutua aún son dimensiones casi indeferenciabiles.”⁴²

El vínculo social por antonomasia será entonces el lenguaje, ese cordón umbilical que une a todos los miembros de una comunidad a la sonoesfera que les da razón de existencia. “De ahí que vivir en sociedad signifique también, desde siempre, formar parte de un regazo fantasmal, en parte imaginario y en parte acústico: la idea de algo que nos alberga y nos rodea, que nos permite oír y ser oídos juntos.”⁴³ El lenguaje es la expresión de la primera barrera entre propios ajenos, ya que no es más que la elocución de aquellos ruidos grupales que le dan identidad al grupo frente a los ruidos del mundo, con el lenguaje, parafraseando a Sloterdijk, la horda se convence de que esa horda es esa horda.

Estas primeras agrupaciones humanas no son tomadas en cuenta ni por la ciencia política ni por la filosofía política, porque son vistas como comunidades netamente pre políticas, incapaces de configurar un orden social jerarquizado a lo moderno y porque carecen, aparentemente, de un *opus commune* que concentre la atención de la sociedad. Sin embargo son estos primeros resquicios de humanidad donde encontramos el primer acto político del género, ya que “justamente el arte de una comunidad humana de repetirse en las siguientes generaciones es un proyecto esencialmente político, y ese fluir de la pequeña balsa social en la corriente de los tiempos ya contiene, en sí mismo, elementos de pilotaje.”⁴⁴ Por esta razón la paleopolítica es el arte de lo posible en pequeñas proporciones, el arte de mantener la pequeñez social por el bien más alto que es la permanencia, por el amor a la vida.

⁴⁰ El *Soundscape* debe leerse como una metáfora para delimitar un espacio aislado. Este concepto sirve para establecer la existencia de un paisaje sonoro, una sonoesfera que delimita un espacio psicoacústico.

⁴¹ *Ibid.*, p.30.

⁴² *Ídem.*

⁴³ *Ibid.*, p.31. La paleopolítica es el recipiente de la gramática más antigua de cooperterencia social.

⁴⁴ *Ibid.*, p.36.

Es en este momento cuando empiezan las rivalidades históricas entre grupos humanos, rivalidades que no hemos podido superar ni con el paso del tiempo histórico ni con los avances sociales, sino que al contrario las hemos radicalizado. Al igual que heredamos la forma primigenia de reproducción de lo social, la rivalidad interna de la especie es una marca evolutiva que nos sigue guiando en nuestro quehacer humano.

La metáfora de la horda como un soundscape específico nos permite pensar la vida social como una esfera psíquica y acústica limitada, que configura su realidad de manera autónoma y totalitaria, y por lo tanto la categorización de sonidos aceptables y rechazables dentro de su acústica y armonía propia son definidos desde la partitura particular que ordena la sinfonía al interior del globo. Si cada grupo socializa a través de una continuidad psicoesférica y sonoesférica y sólo pueden sobrevivir en un globo psíquico y sonoro donde aquella *sphaira* acústica se mantiene intacta, entonces la globalización será la búsqueda de la ampliación de una sola esfera, será la dominación fulminante de un solo globo sobre los demás. La globalización, si nos remitimos hasta su génesis, no hace referencia a la vida plural dentro de un mundo esférico abierto, no es el triunfo de la diversidad constitutiva del hombre sobre la forma esférica de la tierra, sino más bien es la expresión misma del dominio, de la imposición y de la explotación hegemónica de una esfera sobre las demás; la globalización es el proyecto de unificar las orquestas del mundo bajo la dirección de una sola partitura, bajo los movimientos de la melodía de una sola sinfonía. Es en pocas palabras, la búsqueda de acallar las demás voces del coro para que el cantante principal arrase el concierto con su solo.

La rivalidad originaria entre grupos humanos tiene su fundamento en la composición de la horda misma, al ser ésta un universo cerrado autorreferencial tenía que estipular un ente supremo al interior del sistema que jugara el papel de la unidad en el microcosmos de la tribu. Este ente, que se erigirá como el principio explicativo de todo cuanto acontece en el mundo social y en el mundo natural que lo rodea, será la divinidad, que puede manifestarse a través de una multiplicidad de representaciones o como una compleja unidad. Esta divinidad, si bien representará el rol de la universalidad, no será universal, en tanto corresponde a una esfera particular. La Divinidad parcial de cada grupo se convertirá en el principio creador del todo y la tribu no aceptará ninguna otra posibilidad de adoración más que su propia construcción teológico-metafísica. “Dios, antes de hacerse universal, fue un dios de tribus y sociedades específicas. Era un dios que delimitaba, no un

dios del género humano.”⁴⁵ Cada deidad establece un pacto de linaje con su pueblo contra el resto del mundo. “En la medida en que este Dios aparecía como guardián de la unidad, se convertía en el problema cuya solución pretendía ser, pues se delimitaba con enemistad frente a dioses de otras tribus y pueblos.”⁴⁶ En la paleopolítica más consolidada la gran unidad se da en la figura de Dios, elemento que la humanidad heredará por siglos de dominación teológica.

Como vemos esta rivalidad tiene un fundamento metafísico, político y teológico que seguimos reproduciendo, con las adecuaciones obvias y necesarias, en nuestra época. Safranski lo explica de la siguiente manera: “en épocas anteriores los hombres asumieron la rivalidad como algo previamente dado, y la tomaron por una cosa tan obvia, que cabe hablar de un a priori de la enemistad. Ese a priori de la rivalidad no sólo puede descubrirse en la historia de las religiones, sino también en la filosofía, que contempla la posibilidad de una vida pacificada, aunque pacificada siempre dentro de fronteras seguras, rodeadas de un mundo enemigo, bárbaro.”⁴⁷ Esta línea argumentativa nos permite establecer que la filosofía nace a partir de un principio a priori de la rivalidad, “la filosofía quiere incitar al fugitivo a que se dé la vuelta, para comprobar una vez más si la fuga está justificada, es decir, para que se cerciore de sus fundamentos, llamados también principios.”⁴⁸ La filosofía pretende huir de la carencia de fundamentos, es decir que pretende establecer un mundo carente de abismos y por lo mismo el enemigo encarna el abismo mismo como figura. Las propuestas filosóficas presuponen, como principio, las relaciones elementales de rivalidad. Esto para las filosofías de la conciencia es el fundamento de su consecuencia fundante, es decir, de su propuesta de una relación rota con el mundo, de un desgarramiento estructural entre la conciencia y su representación fáctica.

Este desgarramiento o delimitación del campo humano en el mundo conlleva la aparición de una actitud proyectiva del género, como se ha demostrado con antelación. Ahora bien esta capacidad proyectiva no sólo sirve para planear tareas futuras o establecer un dominio racional sobre la voluntad, sino que es el fundamento mismo del poder. Este aspecto político de la capacidad metafísica del ser humano como ser proyectivo es olvidada con frecuencia, sin embargo es el principio básico de todo sistema político en general y totalitario en particular. Esto se debe a que “el horizonte del tiempo atrae pero también amenaza. Sólo donde hay una amenaza futura, surge la

⁴⁵ Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, España, Tusquets, 2004. p. 31. Este Dios es un dios de la rivalidad, es la divinización del límite mismo. No es una deidad del todo, sino un dios para la rudeza en los límites de una tribu.

⁴⁶ *Ibid.*, p.32.

⁴⁷ *Ibid.*, p.33.

⁴⁸ *Ídem.*

aspiración al poder, pues éste ha de asegurar el futuro.”⁴⁹ El ejercicio del poder es la expresión de la vida proyectiva del hombre, sólo mediante él la raza puede concebir sistemas de permanencia temporal en un espacio ilimitado que contiene su limitada existencia.

Sin embargo la amenaza futura a la que se enfrentan los grupos humanos se divide en dos grandes enemigos mortales: la naturaleza y los otros grupos humanos. Este segundo enemigo es en el que cada grupo enfocará primordialmente su atención, porque al igual que ellos “los otros” también aspiran al poder. Esta aspiración compartida ocasiona que el poder crezca de manera exponencial hasta concebirse como ilimitado y dinámico. “El poder quiere más poder. Sólo se hace consistente por la acumulación y el crecimiento. El poder vive de la usurpación, y la violencia se alimenta del avasallamiento. El poder se convierte en una exigencia incesante”⁵⁰ El poder es la consecuencia del principio de conservación de la horda, es la expresión de la voluntad de salvar la propia mismidad en la infinidad del tiempo y el espacio. De esta manera la proyección se socializa a través de la institucionalización del poder en figura de ley, ritual o institución política.

Este poder, en tanto expresión de un proyecto particular que se pretende universal, presupone como principio de formación y extensión la delimitación radical de lo limitado, es decir, necesita establecer su orden a través del reforzamiento del límite, de la frontera entre lo igual y lo diferente. La horda sólo tomará conciencia de sí misma a través de la comparación fáctica con otras hordas. El animal humano construirá la conciencia de sí mismo (la mismidad, la identidad) a través de la confrontación con lo que no-es-él. La horda para subsistir tiene que reforzar la idea de enaltecer lo que la hace distinta, lo que la convierte en mejor opción para perseverar como especie. La proyección metafísica también instituye el principio ontológico del “yo soy en cuanto me distingo”; principio que a su vez justifica la actitud política de experimentar lo diferente en los “otros”, porque esta diferencia tiene que ser siempre a favor del grupo que la experimenta, tiene que ser una diferencia que haga sobresalir.

Esta es la primigenia constitución del humano como un ser de rangos, un ser que sólo goza a fondo cuando se siente superior, cuando ejerce el poder de manera autoritaria para recalcar su autonomía frente al mundo. La raza humana es una especie que aspira ontológicamente y metafísicamente a la diferencia.⁵¹ El problema con el engrosamiento del límite es que “puede desembocar también en la

⁴⁹ *Ibid.*, p.35.

⁵⁰ *Ídem.*

⁵¹ Este aspecto lo ejemplifica perfectamente Platón con su término *thymos*, que no es más que el deseo apasionado del hombre por la diferencia. Este deseo es una especie de fuerza psíquica, que se manifiesta en toda acción valerosa en la que el agente humano que la efectúa pretende distinguirse a través de la demostración pública de su superioridad.

voluntad de poder y de avasallamiento. Desata el orgullo de querer ser señor, [...], el hombre va más allá de la mera conservación propia, pues persigue el propio incremento.”⁵² Este establecimiento de un orden de rangos es una deformación imperial del juego de la supervivencia, que se convierte en una afirmación radical del incremento de la vida. La más clara consecuencia filosófica de esta determinación constitutiva del humano es Hegel, quien estipula que la lucha a muerte por el reconocimiento es la fuerza de la historia. La propuesta hegeliana nos permite reforzar nuestra propuesta sobre la segunda naturaleza de lo real que inaugura el hombre con su acción en el mundo, ya que la historia es una dinámica del espíritu y no de la naturaleza animal del hombre, porque “el hombre quiere ser reconocido en su superioridad.”⁵³

Esta es una programación metafísica y ontológica inducida que opera a nivel político y social en la conformación del hombre como ser social, como animal dotado de conciencia de sí y para sí. La acción del poder en la vida humana dota a ésta de un carácter artificial que pone las bases para la construcción de un horizonte netamente humano sobre un mundo natural, este horizonte será el ámbito de desarrollo de la especie a través de la horda y llevará por mote el apelativo de social. Este territorio construido “muestra también que el hombre es una animal dotado de conciencia, y que no vive tan sólo de pan, sino también de honor y dignidad. Por eso lucha.”⁵⁴ A partir de este momento toda diferencia será socializada y será motivo de desprecio y discriminación; es decir que en el mundo social toda diferencia natural adquirirá el valor de desigualdad. Y es así como comienza la larga historia de la humanidad basada en perjuicios de naturalizaciones falsas y conflictos creados.

“La añoranza de la unidad acompaña siempre a esta lucha por la diferencia. Esta añoranza se une con la imagen de un Dios cuyo trono se yergue por encima de todas las diferencias y oposiciones, y con la imagen de una humanidad que todavía no conoce ninguna diferencia y no necesita establecer ninguna. Ésas son las dos grandes ideas de la universalidad: el Dios ‘uno’ y la humanidad ‘una’”⁵⁵. Sin embargo para materializar esta añoranza es necesario aplastar la multiplicidad de ídolos reinantes en la tierra y colonizar una humanidad disgregada en núcleos sociales incompatibles, en hordas contemporáneas que siguen configurando nuestro panorama social. Hordas que toman el nombre de familias, tribus, pueblos, naciones, reinos.

Otra consecuencia filosófica de esta caracterización del mundo humano es la relación metafísica directa entre la Unidad y el Ser. Dicha relación nos parece natural para todos aquellos que estamos

⁵² *Ibid.*, p.36.

⁵³ *Ibid.*, p.37.

⁵⁴ *Ídem.*

⁵⁵ *Ibid.*, p.41.

familiarizados con la literatura filosófica, de hecho la hemos naturalizado hasta el punto de que la presentamos ya como un dogma metafísico, como una verdad absoluta que ni siquiera debemos pensar, sino que al contrario, debemos buscar reafirmar y demostrar. Sin embargo las consecuencias políticas de dicha formulación no son nada amables con la humanidad desgarrada, ya que establecen el principio ontológico y metafísico de la jerarquización del mundo a partir de una idea de Unidad y Ser que se pretenden universales pero que en realidad responden a un proyecto particular. A pesar de la clara influencia política de este principio pocas veces se le piensa desde este horizonte y por consiguiente sus manifestaciones fácticas se siguen reproduciendo por milenios sin ser cuestionadas, hasta el grado de ser somatizadas por las poblaciones que las padecen y defendidas a capa y espada por ellas como si se tratase de un elemento natural de su composición como pueblo.

La relación Unidad-Ser permite que el discurso filosófico valore a la humanidad, en tanto unidad escindida que deviene históricamente, como un síntoma de la falta de ser. El ser únicamente se encontrará en la Unidad y por ende en el pueblo que logre imponerse como tal. De este principio metafísico, aparentemente inocente y puro, se desprende toda la argumentación que justifica un racismo ontológico que actúa a nivel óptico, a partir de la delimitación de zonas de ser y no-ser, de centros y periferias sociales. Si extendiéramos un poco más las implicaciones sociales de nuestro dogmático postulado metafísico, nos daríamos cuenta de que es gracias a su influencia que el término civilización adquirió una categorización ontológica superior que el término de tribu, por ejemplo, o porque la cultura es mejor que la tradición, o el arte es preferible a la artesanía.

Pero precisamente esta realidad encarnada que presupone el límite como elemento fundamental para la vida, es también la que permite el desarrollo de la dialéctica. Esa dialéctica originaria de la metafísica política que planteamos al principio del capítulo, sólo es posible a través de la acción del límite en la vida como demarcador de lo finito frente a lo infinito, como principio de diferenciación de contrarios que desemboca en la dialéctica real de los opuestos. Gracias a esta dialéctica la hegemonía y la revolución son posibles, cómo lo explica Safranski, “en la lucha de la dialéctica, la síntesis es principalmente el triunfo mal disimulado de un partido, que en cada caso llega a la reconciliación gracias al dominio. El victorioso no sigue siendo lo que era antes, sino que toma algo del vencido, lo transforma y con ello también él queda transformado. La historia universal es una historia de las contradicciones, que no pueden disolverse, sino que se resuelven a mano armada hasta que hay vencedores y vencidos.”⁵⁶

⁵⁶ *Ibid.*, p.43.

El movimiento dialéctico es la vía misma de la emancipación, es el último refugio de la negatividad negada. Por eso los sistemas contemporáneos buscan neutralizar su poder de transformación a través del desprestigio académico de la dialéctica, cuya consecuencia fáctica es la pérdida de esperanza en una vía material de universalización de la protesta. El todo puede pensarse, pero no vivirse, por eso la imposición es la única vía de realización histórica de un Todo imposible de efectivarse en una realidad quebrada, más la dialéctica es la única vía de resistencia que permite a los ahogados soportar las contradicciones de un sistema impuesto. Justamente lo político es esto, una lucha encarnada de universales que afirma el todo a partir de la lucha de los seres aislados, de esas hordas que entran en contradicción permanentemente. Es la pesadilla de un pensamiento entregado al sueño del todo, porque la dialéctica real es un acontecimiento de sangre.

Como seres de hordas “siempre nos encontramos ya en oposiciones desgarradas y enemigas, hemos nacido en una parte de la contradicción, se trata de un hecho inherente a la contingencia de la existencia. No elegimos nuestro lugar, lo único que podemos hacer es aceptarlo”⁵⁷ o cuestionarlo y transformarlo. Desde los orígenes de la humanidad el grupo humano limitado ha utilizado la lógica inversa para establecer sus principios morales y sus fórmulas axiomáticas universales para determinar lo que es bueno y lo que es malo, lo que es permisible y lo que no. La fórmula es simple: “esto es bueno porque yo pertenezco a ello y los nuestros están aquí.” Todo lo que no pertenece a este “nosotros” es malo y reprochable y por lo tanto debe ser transformado. El problema que surge, y trataremos de esclarecer en los siguientes capítulos, es hasta qué punto la horda es extensible, hasta donde se puede quebrar la elasticidad del límite de ese “nosotros”, si puede abarcar a la humanidad entera de forma constitutiva o sólo se puede extender de manera parasitaria. Porque la humanidad como sujeto colectivo sólo existe en grandes visiones de conjunto, en la realidad existen los hombres en plural.

El claro que el hombre ha construido con sus propias manos dentro del bosque del misterio y la naturaleza es una apertura de doble entrada, es el *lucus* de Vico en su fabula filosófica sobre el nacimiento de la historia. Ese claro abierto con la acción del hombre sobre la primera naturaleza, esa sabiduría sobre el mundo que desembocó en la formación de la razón, en la construcción de la conciencia histórica, es al mismo tiempo un ojo que mira eternamente al hombre. La apertura no sólo es un claro que permite al hombre ver los cielos sino que también es el ojo de la totalidad que le regresa la mirada al hombre. Es la sabiduría fundante y destructora del género, porque de tanto talar para agrandar el claro, la pradera inducida se convierte en desierto. Porque al final son las creencias, y no la razón, las que sostienen la mayor parte de nuestra vida social, política y

⁵⁷ *Ibid.*, p.44.

económica. Por eso las costumbres milenarias, adquiridas desde la paleopolítica en la horda, nos persiguen como huellas imborrables de nuestra afrenta fundacional con lo natural, pero no por eso son incurables. Tal vez desde esta perspectiva logremos entender mejor porque el lugar privilegiado para la política, desde los griegos, sea la polis; la ciudad delimitada que marca un espacio interior para los hombres civilizados y deja el exterior a la naturaleza y los bárbaros.

Hegemonía de la “diferencia”

Qué difícil, qué extremadamente difícil para el alma
separarse de su cuerpo el mundo: de montañas, mares, ciudades, gente.

El alma es un pulpo y éstos son sus tentáculos...

Ninguna fuerza sobre la tierra es tan imperialista como el alma humana.

Ocupa y a su vez es ocupada, pero siempre considera demasiado estrecho su imperio.

Sofocándose, desea conquistar el mundo para respirar libremente.

Nikos Kazantzakis

El proceso de evolución social de un grupo humano no es un ejercicio netamente natural que se pueda reducir a una explicación de corte científicista, que pretenda dar cuenta del cambio estructural a nivel de la conciencia histórica mediante el empleo de terminología naturalista y biológica. Este reduccionismo del hecho social es un error muy común que se realiza con frecuencia en las reflexiones sobre el hombre y su tránsito histórico en el mundo; esta errata reflexiva es la consecuencia de ignorar el hecho de que el ser humano es primordialmente cultura frente a lo natural que pueda predicarse de él, claro que esto es válido dentro del ámbito de “lo social”, la biología por su parte puede reprocharnos la reducción que puede llegarse a interpretar de esta visión del hombre. Sin embargo la reflexión humanista no puede pasar por alto el hecho de que la evolución social no es una variable que siga una ruta determinada por la supervivencia biológica, sino que, al contrario, es el recorrido vectorial de una fuerza inconstante que puede llegar a su destino gracias a la intervención de exterioridades durante su recorrido. Esas fuerzas externas al cambio natural que le corresponde al humano en tanto animal, son las que determinan que la evolución trascienda lo biológico y se instale en el orden de lo social.

El cambio adaptativo de la especie humana es un proceso complejo que implica la intervención de sus propias construcciones como bases de referencia para el cambio. Esto quiere decir que el género humano a partir de la paleopolítica y la horda se convierte en una construcción autorreferencial que constituirá el cambio biológico a partir de la superestructura cultural que lo determina en tanto ser inducido. La evolución del ser social será entonces un acto cultural antes que un acontecimiento biológico, será la ontologización del remanente natural que devendrá en rasgo cultural; es decir, es el proceso metafísico mediante el cual la animalidad se eleva al grado de símbolo ontológico. Mediante un transcurso ontológico de socialización del rasgo natural, la huella evolutiva regresa al

mundo humano como significante cultural de un grupo. Este proceso de constitución grupal es la transfiguración de las características biológicas en patrones culturales, es la sublimación de la naturaleza a través de la cultura, es la interiorización del aspecto biológico como la imagen significante de la horda.

La evolución cultural del hombre será entonces el enaltecimiento del error biológico a través de la dignificación social de éste dentro de un grupo humano determinado, que verá justamente dicho error como una característica propia que dotará a su identidad de una particularidad que lo hará completamente diferente a los demás.⁵⁸ Sin embargo, como ya lo hemos mencionado antes, dicha dignificación social del rasgo animal sólo puede darse gracias a la acción justificante de la cultura, como horizonte interpretativo del ser humano por excelencia. De primer momento esta acción no se nos presenta como equivocada o peligrosa, ya que ayuda a determinar la identidad de un grupo frente a una exterioridad que lo interpela constantemente, sin embargo el riesgo que conlleva este ejercicio de autoafirmación es la formación histórica de conciencias totalitarias que buscarán, establecerse como los únicos referentes viables de afirmación de la identidad humana en el mundo fáctico de la existencia encarnada.

El totalitarismo y su expresión política a través del imperio son la consecuencia de la socialización de la evolución como un rasgo cultural identitario de los pueblos humanos. Como la única justificación, de este acto afirmativo de la particularidad como *ser*, puede ser interna, la humanidad se constituye a sí misma como un ente autorreferencial que prescindirá de su segunda naturaleza, a la cual denigrará ontológicamente y la minimizará a ser un mero útil, un ser a la mano del hombre, un ente al servicio de la vida de la humanidad. Sin embargo, el peligro más grande que deriva de esta auto constitución señorial radica en la conversión de la existencia histórica en una vida tautológica, en la cual todo acto de dominación y barbarie está justificado si responde favorablemente a la exigencias internas del sistema humano que lo solicite. Así los grupos humanos se convierten en unidades tautológicas que caminan por el mundo tratando de imponer su verdad sobre las falsas conciencias que los rodean.

⁵⁸ Justamente la evolución puede verse, en términos filosóficos, como el proceso de diferenciación y delimitación por excelencia. El recorrido evolutivo de una especie genera la diversificación en particularidades de una matriz común, lo que desembocará en la posterior lucha entre ellas por la sobrevivencia. La evolución es el origen de la discordia identitaria ya que refuerza el límite entre hermanos y promueve la lucha fratricida por el dominio y control del linaje. El proceso evolutivo es un ejercicio de copia y repetición, que empieza por la copia de la estructura anterior que hace prevalecer a la especie en cuestión. Sin embargo este mecanismo originario de copia es falible y cuando comete un error se genera una mutación en la especie, una mutación que a su vez será copiada desde ese momento. De modo que la variación genética, y en el caso humano también cultural, son producto del error. Este error dejará su marca a través de la producción de herencia, que no es otra cosa que la repetición social y cultural de la mutación.

De esta manera lo único que le queda al grupo social es la radicalización de su particularidad a través del engrosamiento del límite fronterizo entre el “nosotros” y el “ustedes”; el grupo sólo posee la diferencia que lo caracteriza, es su credencial de presentación ante el mundo que lo amenaza. En lugar de buscar los puntos de encuentro en tanto especie, la humanidad se ha dedicado a exaltar las diferencias en tanto sociedad, por lo cual podemos afirmar que el nacimiento y consolidación de “las grandes culturas”, las cuales han marcado el ulterior desarrollo histórico de los grupos humanos, representa el inicio, de un proceso que parece no tener fin, del imperio de la diferencia.

Imperio: Segunda reducción de la totalidad. Politización radical de lo real.

El desarrollo gradual de la horda primigenia en una estructura cultural, política y social, determinada a partir de sí misma y su relación de conflicto con la naturaleza y las demás hordas, devino en la configuración de un espacio de encuentro común para sus miembros, en el cual a cada uno de ellos les fue asignando una tarea específica a realizar, con el fin de promover y garantizar la sobrevivencia del grupo, así como asegurar el crecimiento de éste. El espacio común de encuentro no es más que el espacio social en el que conviven los miembros de un grupo, en el cual cada agente de sociabilidad expresa su sentir político y lo confronta con el de los demás miembros, para así llegar a la estipulación común de un fin compartido por todos, que orientará el caminar del grupo a través de la historia.

De esta manera la horda primigenia dará paso a la conformación de sociedades y culturas que quedarán circunscritas a la dinámica interna que cada espacio social vaya determinando para su particularidad. Es por esta razón que encontramos diferentes tipos de sociedades, aunque todas humanas, cada una determinada desde una particular manera de enfrentar la historicidad en la que está inmersa. Así podemos enfrentarnos a sociedades totalmente antagónicas entre sí, mientras unas comparten una relación de apertura fraternal hacia el entorno natural que las rodea y establecen relaciones de cooperación y respeto con los demás grupos humanos que encuentran en su recorrido; otras, por el contrario, se toman muy en serio su papel de soberanos y ven al mundo natural como una entidad ontológicamente inferior, a la cual pueden y deben explotar con total brutalidad para su beneficio particular. La misma suerte corren los demás grupos sociales que llegan a cruzarse en su camino, para estos grupos todo agente externo es una amenaza y debe ser exterminado, o en su defecto controlado para salvaguardar la integridad única de la cultura que se concibe a sí misma como superior.

Dentro de este proceso de asentamiento de los grupos humanos podemos encontrar estos dos extremos: por un lado tenemos una actitud de apertura hacia lo diferente, una voluntad de entender a lo otro que me es extraño y tratarlo como igual para crecer juntos hacia una superación común de la incompletud ontológica propia de la raza humana. Por el otro lado tenemos justamente lo contrario, una actitud de cierre y hostigamiento hacia lo diferente, una voluntad de proclamarse como la única vía de superación de la ausencia metafísica de la completud, de erigirse como el único complemento posible a la animalidad reinante afuera de su entorno social; una voluntad de dominio exacerbado sobre todo aquello que no es lo mismo, porque es inferior a la mismidad misma que se cree Unidad. Entre estos extremos claro que hay puntos medios, que tienden a inclinarse más por una de estas dos posiciones contrarias; sin embargo, paradójicamente, las sociedades que han adoptado como modelo de evolución histórica la voluntad de dominio, han sido las que más éxito han tenido en el devenir histórico de la humanidad, ya que se erigen como pilares de permanencia social a través de la implantación de su modelo de vida a las demás sociedades.

Una sociedad, para que pueda ser concebida como tal, debe presentar dos elementos fundamentales sin los cuales seguiría sumida en la estructura de horda. Estos elementos son un *opus commune* y una actividad directiva que orienten el andar social de los miembros, es decir que necesitan una tarea común que los una como un colectivo activo y creativo, capaz de superar en conjunto las adversidades que pongan en peligro su permanencia. Las sociedades del segundo extremo han tenido éxito porque han sabido imponer estos dos elementos de forma totalitaria al interior de sus estructuras culturales: su *opus commune* es la expansión de su estirpe y su cultura superior, mientras su actividad directiva es la dominación y la implantación de su modelo único.

Situados ya en la formación de las culturas antiguas, podemos decir que este es justamente el momento de conformación de la política clásica, la cual es una extensión a gran escala de la actividad primordial de la horda: es el arte de lo posible extendido a sociedades complejas, las cuales muchas veces surgieron de la fusión de varias hordas, ya sea por voluntad propia de las mismas o por la voluntad de la espada de un grupo que anexionó a otros dentro de su dinámica social. Sloterdijk nos dice que “la política ha nacido de la necesidad de responder a esta pregunta: ¿cómo puede un grupo—o digamos un sistema social— hacerse grande, o muy grande y, sin embargo, no fracasar en la tarea de transmitir esa grandeza a las generaciones siguientes?”⁵⁹ La política será entonces el arte de mantener unida a una conglomeración inmensa de hordas que deben permanecer juntas para pasar a la posteridad como una cultura social. La política clásica no será otra cosa que la conformación y la imposición de un *opus commune* y una actividad directiva a una

⁵⁹ Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, España, Siruela, 2008. p.37.

amalgama heterogénea de hordas que, por algún motivo, han empezado a caminar juntas como una sola sociedad.

Esta política es la materialización del imperio y del dominio, es la manipulación de las minorías para que se sientan integradas a un cuerpo social más grande y adopten sus imposiciones como propias, a cambio de un falso sentimiento de pertenencia a un proyecto común que no les pertenece y que, sin embargo, adoptan como propio a cambio de un aparente discurso de protección y progreso evolutivo. La política clásica será entonces el arte de lo posible a gran escala, el cual “gira en torno a ese acto forzado que consiste en presentar lo improbable como ineludible. La figura política del imperio opta por la idea de que lo dificultoso es voluntad de Dios y adecuado al ser: hacer valer como natural lo que es casi imposible. La cartografía y la escritura son los medios de ese arte, su genio es la conciencia de los muchos pueblos.”⁶⁰

De esta manera la cartografía del imperio queda marcada por la existencia de los muchos pueblos inferiores que representan una amenaza a la cultura superior que se gesta y se reproduce dentro de los límites imperiales de la civilización privilegiada, la cual lleva por mandato divino o político, a veces los dos, la ardua tarea de educar a los barbaros que amenazan con sus tradiciones salvajes y sus relaciones sociales animales el desarrollo futuro de la humanidad como una civilización divina. El imperio se concibe a sí mismo como una estructura fundante de mundo, capaz de reinventar las relaciones sociales y la cultura original, que considera bárbaras, de las culturas que conquista y anexiona a su constelación de poder. Toda aquella cultura que resista la anexión y cuestione permanentemente el yugo “civilizador” que el imperio ciñe sobre sus súbditos, será vista como un cáncer incurable que pone en peligro la salud interna del cuerpo social y por lo tanto debe ser eliminado por completo, para que no propague sus raíces críticas e infecte a las células sanas. Se debe evitar a toda costa la metástasis de la anarquía. El exterminio de grupos humanos queda justificado desde la necesidad futura de salvaguardar la integridad superior del grupo social que conforma el imperio; el genocidio es la efectivización de la proyección de permanencia hegemónica de un imperio que se sentirá siempre amenazado. Esto es posible gracias a la acción de la política clásica, ya que su surgimiento permitió la conformación de grupos políticos autorreferenciales que justifican sus acciones en la consigna de “crear un conjunto a gran escala”. Esto “conduce al holismo como autoafirmación del habitante del gran mundo. La política es el arte de organizar las fuerzas vinculantes que cohesionan a grandes grupos en una esfera de cosas comunes.”⁶¹

⁶⁰ *Ídem.*

⁶¹ *Ibid.*, p.38.

El hombre será concebido entonces como el animal que está destinado a habitar una cápsula abstracta de grandeza social y política, totalmente escindida de la naturaleza. Cualquier humano que no sea parte de dicha cápsula será automáticamente identificado con la naturaleza y por lo tanto su explotación por parte de los habitantes de la cápsula quedará totalmente justificada. Aquí empieza a formularse la justificación ontológica de la dominación, que irá estipulando zonas históricas del ser y del no-ser, las cuales responderán de diferente forma a diversas sociedades, dependiendo del grado en que éstas manejen al ser en su favor o en su contra. La clave del dominio estará en la capacidad de las sociedades para establecerse como reflejos fácticos del ser, como la materialización de la superioridad ontológica de la Unidad en un mundo diverso de degradación ontológica. El dominado pertenecerá siempre a los retazos ontológicos del ser, a las instancias donde se manifiesta su mínima expresión.

La aspiración crónica del imperio hacia la grandeza nos persigue hasta nuestra contemporaneidad. Pareciera que la historia “universal” de la humanidad, que no es más que la reducción de la historia al discurso de la historicidad occidental, puede resumirse en la sucesión periódica de momentos de perfección en el control humano de la grandeza.

Esta vida en la “grandeza” humanamente creada provocó el surgimiento de dos construcciones discursivas gemelas, que comparten la necesidad de conducir y justificar el camino del ser humano hacia el control total de la totalidad. Estas construcciones persisten hasta hoy y siguen siendo el eje rector de nuestro andar megalómano en el mundo, aunque se nos presenten como disciplinas desprestigiadas y en desuso. Estas dos construcciones fundamentales para el ser humano son la política y la filosofía, que surgieron como proyección discursiva de dos tipos de ser humano que son netamente creaciones sociales del imperio: el *homo politicus* y el *homo metaphysicus*. Históricamente son contemporáneos, “los buscadores del Estado y los buscadores de Dios son, evolutivamente, gemelos. Y es que junto a la grandeza demográfica y social la grandeza cosmológica y metafísica también exige sus derechos.” La filosofía surge precisamente porque “cuando lo grande en absoluto da que pensar, tienen que aparecer interpretaciones del mundo y doctrinas del ser que expliquen cómo está constituido el orden del todo.”⁶²

La filosofía y la política ayudarán a conformar el espacio imperial por excelencia, el espacio donde los ciudadanos del imperio aprenderán las leyes de civilidad que denotarán la diferencia entre un “hombre” y un “animal”, en donde se expresarán las ideas de los hombres libres que construirán la ruta de elevación del género hacia el hogar de las estrellas, pero sobre todo el lugar donde residirán

⁶² *Ibid.*, p.39.

los poderes fácticos del imperio. Este espacio será aquella cápsula abstracta concebida como la esfera dominada por la ley humana y que recibirá el nombre de ciudad. Sólo en la ciudad la cultura superior encontrará el terreno fértil para reproducirse con éxito.

La filosofía griega es quizás la primera construcción imperial de su tipo en occidente, ya que tomó elementos desarrollados por culturas extranjeras, a las cuales consideraba bárbaras, y los presentó como suyos, como sus propios avances racionales, dignos de una cultura superior. A partir de ese acto sacramental Grecia se erigió como la cuna del pensamiento universal, identificando a éste únicamente con occidente. Durante su desarrollo se dedicó a ocultar la influencia de pensamientos orientales, como el persa, o africanos, como el egipcio, en su sistema y privilegió al griego como el “hombre” por excelencia, identificándolo con el mismo ser. El griego es el hombre.

Esta filosofía es la expresión de la esfera megalómana que el hombre construyó para edificar su imperio sobre la tierra. La filosofía griega presupone, como ya hemos adelantado, la *polis* como el espacio donde se expresa con libertad el espíritu de lo grande. El desprecio hacia el mundo exterior es evidente en sus ideas, sobre todo en las herederas de la gnosis, que encuentran a su mejor representante en el desarrollo del platonismo, para estos pensadores el mundo es una creación fracasada, es una prisión a la que fue condenada el alma. El cuerpo es una prisión que tiene como rehén al único elemento que el hombre posee de las alturas y por lo tanto el alma debe liberarse de él para poder regresar a la unidad a la que pertenece. La liberación sólo puede darse a través de la puesta en práctica de la filosofía y la política dentro de los límites de la recta civilización, es decir en la *polis*, y con agentes que ayuden a la liberación a través del diálogo, es decir, se necesita conversar con un igual. Por esto “sus participantes están convencidos de que la mejor vida consiste en intercambiar cada día algunas palabras con los amigos sobre *ta megala*.”⁶³

La filosofía es producto de la megalomanía humana, de esa necesidad de elevarse a las alturas de las que fue desterrada, para así poder aspirar a recuperar la suficiencia metafísica que le fue robada. La filosofía, en términos existenciales, es un padecer el mundo en tanto ser que se siente constreñido por la materialidad que lo rodea, pero que al mismo tiempo posee la capacidad de trascender su inmediatez y situarse, a través de la acción de su pensamiento, en el dominio de las formas y los signos puros. “El diálogo filosófico-político entre el que se admira, el que sabe y el que critica comienza, en forma de gran problema, el bendito sufrimiento por el mundo.”⁶⁴

⁶³ *Ídem.*

⁶⁴ *Ídem.*

Cabe aclarar que la filosofía es un producto de la megalomanía, más no es una disciplina megalómana. Precisamente surge como una respuesta a la megalopatía que la sabiduría ha inculcado en la humanidad.⁶⁵ La filosofía surge como un intento de cura a las manías totalitarias de la sabiduría, a fin de volver a hacer a los hombres desapasionados de lo grande, de inculcar en ellos el impulso erótico hacia lo grande, hacerlos estar en una búsqueda continua de las grandes respuestas que sólo se pueden encontrar si se buscan. Sin embargo la filosofía pierde continuamente la visión de su misión originaria y se deja seducir por la potente atracción del poder. La megalomanía que pretende combatir la envuelve en su discurso adulador y la hace concebirse como una parte de lo grande, de lo elevado, de lo puro metafísicamente hablando, hasta tal grado que la filosofía se traiciona a sí misma y se instala en la reproducción de un discurso megalópata. Es precisamente en este momento, cuando la filosofía relega lo erótico a un segundo plano y se transforma en sabiduría, cuando la metafísica y la ontología pensadas desde una filosofía sin eros se convierten en fundamentos imperiales. La filosofía megalómana y megalópata deviene en sabiduría y se transforma en un saber colonial.

La filosofía como política imperial es el saber maníaco impulsado por la embriaguez de la cantidad abstracta, concebida sólo para responder adecuadamente a un espacio colosal de influencia. El imperio manipula a la filosofía y a la política de tal manera que hace pensar a sus practicantes que su tarea fundamental es colmar lo grande en cuanto grande y que su principal motor es la auto expansión. Desde entonces la filosofía, nos dice Sloterdijk, “ha ido ganando vigencia como teoría megalopática de una praxis megalopática, como culto o terapia para grandes pacientes—léase ciudadanos de la *polis*, funcionarios, teólogos y hombres de Estado, que son los que alcanzan a percibir la nueva envergadura del mundo.”⁶⁶ De esta manera la filosofía y la política quedan instaladas como estructuras de poder encargadas de mantener y desarrollar el poder existente, al mismo tiempo que son despojadas de manera casi total de su función original, la cual consistía justamente en el cuestionar continuo y radical de la megalopatía del poder reinante. La filosofía queda así mutilada y sin embargo sigue cumpliendo una función social, la de justificar el sistema político y social dominante.

No hay que olvidar que los filósofos son entrenadores de la existencia, en tanto que la filosofía es una actividad política y social, a través del desarrollo y práctica de disciplinas filosóficas que

⁶⁵ La diferencia entre megalomanía y megalopatía radica en la actitud de cada una de ellas hacia la totalidad. Mientras la megalomanía es el impulso que motiva al hombre a investigar lo grande, a meterse en grandes cuestiones para conseguir resultados que le quedarán grandes y lo dejarán a la deriva. La megalopatía, por su parte, es el desorden resultante del mal trato de la megalomanía, que genera una adicción por lo grande, una necesidad de estar presente siempre ante las grandes cosas.

⁶⁶ *Ibid.*, p.41.

modulan y regulan la convivencia humana dentro de un ámbito social específico, tales como la ética o la filosofía moral. Ahora bien este entrenamiento dentro del imperio se preocupará por cultivar la medida en los agentes morales que lo conforman, este valor de socialización y convivencia será “el término medio entre la vida del animalito doméstico, falsamente empequeñecida, y la locura divina de lo sobredimensionado.”⁶⁷ Sólo el agente social medido será digno de ser considerado como un ente socializado y por lo tanto sólo él podrá disfrutar de los beneficios que esto conlleva. Desde entonces “lo humano en el Estado es la búsqueda del justo medio, algo que desde la recepción romana de esa idea griega lleva un nombre con el que se la conoce hasta el día de hoy: Humanidad.”⁶⁸

La reflexión sobre la convivencia en la ciudad entre grupos heterogéneos que se ven inmersos en una nueva dinámica de relaciones sociales ampliadas, debe generar ipso facto una teoría que explique y justifique ontológica y cosmológicamente el sufrimiento por lo grande. Por eso “la filosofía se convertirá en la praxis iniciática de la gente joven que accede desde el ámbito de lo doméstico (que es lo proveniente de la horda) a la ciudad o al Estado.”⁶⁹

Ideología de la cultura Superior

Ya instalados en el Estado y la ciudad, esfera donde las elites expertas en el gran todo han de determinar el curso histórico de las sociedades, se abre ante la humanidad un mundo con grandes espacios políticos. En esta época, de los grandes imperios, “crecieron las exigencias prácticas a estas elites, que no sólo habían de concebir el gran todo, sino también convertirlo en objeto de acciones políticas concretas. En el Imperio romano hubo por primera vez gran política: *urbi et orbi*.”⁷⁰ El ejercicio de la política está reservado para el estrecho círculo de las elites gobernantes de los imperios, la política es un monopolio del Estado.

No sólo en el imperio romano, sino también en las construcciones imperiales anteriores como Persia, Egipto o la Grecia misma de Alejandro Magno, la sociedad estaba libre de política, la vida

⁶⁷ *Ídem*.

⁶⁸ *Ídem*. Desde este momento el espacio para la radicalidad queda absolutamente sellado. El único exceso que será tolerado dentro de la institución social será la ausencia de autonomía de sus agentes. La radicalidad subversiva que cuestione de fondo las estructuras de control del imperio será proscrita. El imperio desea formar animales sociales, humanos domesticados, que “metafísicamente” son superiores a los animales domésticos. La humanidad será entonces un rebaño socializado que sigue con prontitud y lealtad los mandos de su pastor, que prefiere vivir tras las cercas de la granja en donde se siente seguro y protegido a saltarlas y enfrentarse con las “hostilidades” que le han dicho que habitan más allá de los límites.

⁶⁹ *Ibid.*, p.42. En este punto cabe recordar los diálogos platónicos; escritos filosóficos que contienen una diversidad rica de pasajes en donde se motiva y festeja la relación erótica y pedagógica entre hombres adultos y mancebos.

⁷⁰ Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, España, Tusquets, 2004. p. 66.

popular era un universo despolitizado en donde regía la voluntad de los poderosos. La comunidad política queda restringida a un espacio donde sólo individuos selectos del cuerpo social son invitados a participar; el ejemplo más claro de esto es la famosa democracia clásica griega, explicada en extenso en la *Política* de Aristóteles, la cual sólo tomaba en cuenta como agentes políticos capaces de emitir juicios racionales útiles para la evolución de la sociedad a los hombres libres. Todos los demás miembros de la comunidad estaban obligados a aceptar el dominio orgánico y divino del ágora democrática.

Estas elites se concibieron a sí mismas y a sus construcciones políticas y sociales como el origen único de la humanidad diversa, para ellas la civilización empezó con el nacimiento de su cultura y toda la historia detrás de ella, que propició su formación queda eliminada del registro histórico. La antropogénesis de la horda primigenia es negada y pasa a formar parte de un relato mítico teológico particular, en el que un Dios supremo (particular, local) crea al hombre (una raza y una cultura particular) con el propósito de poblar al mundo y extender su conocimiento moral y científico por la faz de la tierra. Esta politización del origen humano es la segunda reducción del absoluto y representa la manipulación política de la evolución social del género humano, con consecuencias metafísicas y ontológicas que nos persiguen hasta la fecha. Desde este momento el *ser* pasa de ser un concepto “universal” a ser una particularidad elevada arbitrariamente a la categoría de unidad.

Este relato trae consigo el surgimiento de una ideología racista que se mueve a nivel metafísico y ontológico en la concepción antropológica y filosófica del hombre, de manera tal que justifica el colonialismo y la opresión de todo grupo humano que sea concebido como inferior. Esta ideología es la de la cultura superior y establece que la auténtica historia no tiene más de cuatro o cinco mil años y que “el género esencial en el que estamos obligados a contarnos salió de entre la niebla precisamente entonces, en Egipto, Mesopotamia, China y la India.” De esta manera el hombre se concibe como un ser superior que fue creado in situ por un orden divino, con la única misión de dominar el reino natural. Dios tuvo que crear un ser a su imagen y semejanza que extienda su reinado en el inferior mundo terrestre, el hombre es creado como señor de todo cuanto vive en el mundo.

En la cultura superior el hombre es el “*Ecce Pharao, ecce homo*: el hombre no tiene más edad que la cultura superior, la humanidad propiamente dicha empieza ya a lo grande.” Justamente las ciencias sociales de la colonización lo toman como punto de partida ya que “hacen surgir al ‘hombre’ ya a partir de la ciudad, del Estado o de la nación y, como es propio, no se olvidan de fijar

la apariencia civilizada en los cráneos de los pupilos de la cultura.”⁷¹ La cultura pasa de ser una construcción evolutiva del género humano compartida por todos a ser una estructura colonial, pasa de ser un logro compartido a ser un justificante del dominio. Todo aquel grupo humano que no comparta las estructuras de la cultura superior será automáticamente señalado como incivilizado y por lo tanto será tratado como inferior, llegará incluso a ser valorado como una tribu proto humana que puede ser esclavizada a favor de la evolución de la cultura superior opresora.

Desde la visión de esta ideología vertical, el desarrollo histórico occidental puede verse como una sucesión temporal de imágenes marcadas por la conquista de lo grande. Todo aquel individuo privilegiado dentro del imperio, nacido para comandar, debe ejercitarse en un nuevo deporte que lo prepare para convivir con lo grande; a este deporte Sloterdijk lo denomina como *Atletismo de Estado*. “En el primitivo pensamiento imperial, de los egipcios, los babilonios, los persas,—como en la filosofía griega de la *polis*—, se elabora una nueva forma de alma, que podría denominarse atletismo estatal. Los atletas del Estado: son aquellos individuos de la antigüedad, [...], que desde su juventud se entrenan para convivir con lo grande, [...], en academias filosóficas, escuelas de oradores, consejos principescos, seminarios, asambleas populares y cosas parecidas.”⁷²

Ser imperial y globalidad.

Con el surgimiento del imperio y la puesta en práctica del atletismo de Estado el espacio de expresión del ser en el mundo queda reducido al Estado mismo. El Estado se erigirá como el significante máximo para la humanidad civilizada, sólo dentro de sus límites el verdadero ser encontrará el terreno óptimo para su realización política y metafísica plena, todas las exterioridades serán reductos ontológicos que aspiran a conocer el ser mediante su educación en la civilización.

En el imperio sólo se existe dentro del Estado—“en el Estado, para empezar, quiere decir en la cúspide de la comunidad.”⁷³ Para la ontología imperial, que sigue vigente en nuestros días bajo la forma de hegemonía, los principios básicos son: “Ser, es existir en el Estado” y “Existir, es Ser en el Estado”. Esta configuración metafísica obliga a una existencia atlética y ascética que forma a los

⁷¹ Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, España, Siruela, 2008. p.23.

⁷² *Ibid.*, p.43. De nuevo se evidencia la unión directamente proporcional entre filosofía y política dentro de la configuración interna del poder en una sociedad. La educación en lo grande será un privilegio de los destinados a moverse dentro de lo grande, el pueblo por su parte debe padecer lo grande. Estas estructuras imperiales encuentran su corresponsal contemporáneo en las juventudes partidistas de las democracias occidentales. Los partidos preparan a sus remplazos desde temprana edad, para que éstos se desprendan de la mundanidad del pueblo llano y se acostumbren a las alturas del poder que algún día ejercerán. Al igual que en el imperio en las democracias el acceso al poder está restringido a la pertenencia de una elite selecta de individuos “preparados” para ejercerlo.

⁷³ *Ídem*.

agentes sociales en los protocolos de acceso y manejo de lo grande, como si fueran, dice Sloterdijk, gladiadores políticos. El *homo politicus* existe dentro del Estado porque “es alguien a quien le es connatural ocuparse del destino en el campo de las grandes tareas.”⁷⁴

Recordemos que la estructuración social responde al establecimiento de una teoría imaginativa activa que estipula un principio imaginativo de conjunto a la base de toda construcción formal y práctica de política. Por esta razón la imagen de lo “social” y lo “humano” juega un papel fundamental en la formación, legitimación y supervivencia de los mitos políticos que estructuran las realidades específicas de la humanidad. De esta manera podemos ver que el mito del Estado estipulado desde el imperio y luego perfeccionado durante la modernidad, para posteriormente ser exportado desde occidente hacia las exterioridades conquistadas, es en realidad una imagen impuesta desde la colonialidad y no una necesidad social devenida de la evolución “natural” de la sociedad “universal”.

El principio megalopático del Estado y la política imperial se fundamentan en un presupuesto filosófico de grandeza al interior de la concepción universal de la historia de la humanidad. La filosofía cimienta el desprecio institucional hacia todos aquellos colectivos humanos que no participan de dicha grandeza humanamente establecida. La grandeza metafísica de la humanidad imperial es propiamente dicha el fundamento de lo “primitivo”. La frontera filosófica del imperio delimita zonas del ser y zonas del no-ser, que servirán como trama político para la expansión justificada de las zonas del ser hacia el territorio del no-ser a través de la intervención directa y el dominio hegemónico de los símbolos civilizatorios.

El único modo de entrar a la civilización y experimentar las bondades de la zona del ser es a través de la educación, que se convertirá en un recurso imperial de dominación y transformación de los primitivos niños a hombres de estado. La educación estatal es un proceso de “penosas domas de larga duración y de entrenamientos que arrancan al sujeto de su entorno familiar y lo templean, lo robustecen y lo hacen progresar hasta que funciona al máximo rendimiento. Lo que hoy llamamos ‘escuela’ apareció originariamente como el campo de maniobras de la *metanoia* política; el cambio de orientación desde las relaciones pequeñas hacia las grandes forma parte de cualquier plan de estudios que tenga como objetivo el Estado.”⁷⁵ La educación es la reestructuración del alma primitiva para convertirla en la expresión del *homo politicus*; es la domesticación del hombre salvaje y primitivo para convertirlo en hombre de estado. El acceso a la escuela será exclusivo para aquellos agentes que puedan ser domesticados de forma satisfactoria, ya que éstos recuperarán a

⁷⁴ *Ídem.*

⁷⁵ *Ibid.*, p.44.

largo plazo la inversión que el Estado hizo en ellos. Los demás individuos que “por naturaleza” demuestren su incapacidad para aprender las normas civilizatorias estarán condenados a la esclavitud perenne, a la explotación descarada de su ser.

La educación será el secreto del éxito de las “culturas superiores” que permitirá su configuración como imperios simbólicos de lo real humano. La labor filosófica de la educación es la transformación ontológica del ser humano de horda a ser humano de Estado. A través de la educación paulatina, que no es más que la domesticación gradual del salvaje, del *homo sapiens* el Estado logra engendrar el famoso *zoon politikon*. El conocido animal político aristotélico planteado en la *Política* como la configuración natural del hombre ante la *polis*, y la sociedad que en ella habita, no es una caracterización propia de la humanidad, sino que en realidad representa una manipulación ontológica y metafísica de la antropología filosófica de la humanidad imperial. A partir de la consagración del hombre como un animal que por naturaleza es político el Estado puede erigirse como el lugar óptimo para su desarrollo histórico. El Estado necesita justificar la existencia del sujeto que justifica su existencia hegemónica misma, a través de la consagración ontológica del *zoon politikon* el Estado se convierte en el significante supremo de la vida social humana, reinterpretada desde entonces como una existencia necesariamente política. Sloterdijk lo ilustra de la siguiente manera, “el inolvidable axioma de la zoología platónico-aristotélica está encaminado a hacer surgir por principio al ser humano—que vive en pequeñas hordas— a partir del Estado, como si los seres humanos fueran poco más o menos que engendros de un único seno político, que produce reyes y artesanos en la misma camada.”⁷⁶

La metafísica juega ahora del lado del poder, gracias a ella la humanidad queda constreñida a la existencia estatal, lo que implica que el universo humano se ve reducido a las fronteras de la civilización imperial y el horizonte de interpretación de la libertad quedará minimizado a la legislación interna de la civilización hegemónica en turno. El paradigma del Estado se convertirá así en el máximo símbolo de la civilización y en el significante principal de la sociedad imperial— en el caso de nuestra existencia tercermundista el Estado será la estructura colonial por excelencia— que marcará la posterior evolución humana. La imagen simbólica de la sociedad estatal es tan poderosa que ha llegado perfeccionada a nuestra contemporaneidad, presentándose como una necesidad civilizatoria, sin la cual la anarquía reinaría sobre la humanidad.

El imperio dejó a la posteridad la construcción metafísica perfecta: la ontologización del Estado en la humanidad. Gracias a ella no se puede pensar en la existencia social más allá de los límites

⁷⁶ *Ibid.*, p.45.

impuestos del Estado, sin caer en el sentimiento de fracaso o ingenuidad. La humanidad vive prisionera en sus propias estructuras, es esclava de su metafísica. En esto radica la segunda reducción de lo real realizada por el imperio, es la contracción política de la humanidad a través de la naturalización del Estado.

El hombre como *politikós* será entonces la transformación del hombre primitivo de la horda en el animal de Estado, a través de la educación imperial y la paulatina reproducción de la moral civilizatoria, que se basará en el principio de la templanza y la búsqueda de la virtud.⁷⁷

La política clásica representa la radicalización del proyecto secesionista de la horda con respecto a la naturaleza. Su función es la de implantar mitos sociales que sustituyan los remanentes naturales de la humanidad, para así poder desligarla por completo de su animalidad biológica. La acción de la política en la vida humana logra transformar el mínimo gesto biológico en un hecho social, de tal forma que su perfeccionamiento ha llegado a tal punto, que en la actualidad no podemos afirmar con certeza que la humanidad conserve un gesto biológico auténtico. El imperio logró transformar la vida animal humana en una metáfora social de existencia estatal. “La política comienza con el traslado del nacimiento, de la vivificación, desde la madre física hasta la metafórica; el propio Estado es el seno más grande, él teje la imaginaria y psicoacústica envoltura que se extiende sobre

⁷⁷ Encontramos un ejemplo bastante ilustrador y contundente de la relación establecida entre el ejercicio de la virtud y el arte de gobernar en la política clásica, en el diálogo platónico titulado *Menón*. En este texto Sócrates reflexiona junto con Menón sobre la naturaleza de la virtud, para lograr determinar si es factible de ser enseñada o no. Como es costumbre en los diálogos platónicos, no se logra dar una definición definitiva de la virtud, si no que la definición propuesta se va construyendo a lo largo del texto a partir de la postulación de definiciones parciales que van acotando el significado buscado. Son justamente estas definiciones parciales las que van perfilando de manera lógica y deductiva la relación “natural” y “esencial” entre el ser virtuoso y el hombre de Estado. La primera definición sobre la virtud, que nos ofrece Platón en el diálogo, es una formulación que hace Menón basándose en las enseñanzas de Gorgias, la cual refiere que “En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil decir que esta consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado, y manejándolos, hacer bien por un lado a los amigos, y mal, por el otro, a los enemigos, cuidándose uno mismo de que no le suceda nada de esto último.” (71e). De esta manera queda establecido que la virtud es una especie de conocimiento administrativo óptimo de la *ta megala*, esta concepción queda reforzada con la búsqueda socrática de la Virtud absoluta, que desemboca en la siguiente afirmación: “¿No decías que la virtud del hombre consiste en administrar bien el Estado, y la de la mujer, la casa? Sí ¿Y es posible administrar bien el Estado, la casa o lo que fuere, no haciéndolo sensata y justamente? En absoluto. Y si administran justa y sensatamente, ¿administran por medio de la justicia y de la sensatez? Necesariamente.”(73b). En este punto se lleva a cabo un salto argumentativo porque ahora gobernar es por definición ser justo. La virtud es “el ser capaz de gobernar a los hombres”(73d) justamente y no de otra manera. Ahora que la virtud es el arte de gobernar justamente, necesariamente debe elevarse a los dominios del ser uno, para poder establecer una relación directa entre la Unidad, el poder y el Estado; es decir poder establecer a la virtud como la expresión misma del ser a través del ejercicio del poder como signo de la Unidad en el mundo estatal de los hombres. Por esta razón Platón afirma que “ la virtud consiste, como dice el poeta, en ‘gustar de lo bello y tener poder’. Y así llamo yo virtud a esto: desear las cosas bellas y ser capaz de procurárselas.”(77b). Por la triada clásica que establece que lo Uno es bello y bueno se sigue entonces que quien desea cosas bellas desea cosas buenas. Este es el último significado que se da sobre la virtud en el texto, lo demás se centra en definir si es enseñable o no, a lo cual podría decir que la virtud no es enseñable pero si es educable.

toda la polis, como el espíritu común de la ciudad.” Es una expansión espacial del dominio del hombre sobre lo grande, “la bola psicoacústica de la vieja y pequeña horda tiene que ser reproducida ahora en forma de esfera terrenal, de cosmos. El mundo político consiste en todo aquello que ‘es el caso’ en el interior del círculo más grande.”⁷⁸

La apropiación estatal del nacimiento y la traslación de la figura progenitora biológica hacia una estructura maternal metafórica es el fundamento de la concepción del Estado como útero social. Este nuevo paradigma marca el comienzo del sentimiento patriótico, que no es otra cosa que el sentimiento de pertenencia exacerbada hacia una familia ampliada a dimensiones megalíticas. La filosofía y la política redimensionan el mito matriarcal del nacimiento de los hombres a partir de la madre tierra, para ponerlo a disposición de los objetivos de una nueva madre política⁷⁹. A partir de esta manipulación social de la procreación, la sociedad estatal, entendida como un conglomerado dispar de familias disímiles que tienden al conflicto, se sana y se concibe como un todo armónico. La armonía proviene del falso parentesco de sangre que se inculca a los ciudadanos, a partir de la idea social naturalizada sobre la procedencia compartida por todos. La sociedad orgánica⁸⁰ antigua encuentra su fundamento en la idea del Estado como madre común. Como expone Sloterdijk, “el

⁷⁸ *Ibid.*, p.46.

⁷⁹ La metáfora del Estado como madre puede parecernos ajena e incluso podemos percibirla como una institución anacrónica para nuestro tiempo contemporáneo de extrema movilidad personal, en el que las nacionalidades se muestran como elementos arcaizantes dentro de una dinámica global de no pertenencia a ningún punto fijo de referencia. Sin embargo los mexicanos reproducimos cotidianamente— más en nuestras etapas escolares formativas como ciudadanos “mexicanos”, con especial acento en actos públicos en los que resulta trascendental reafirmar ante el mundo la especificidad de pertenecer a la gran familia mexicana— la metáfora materna a manera de poesía lírica patriótica, que entonamos orgullosamente en forma de himno nacional. El himno nacional mexicano reproduce en su segunda estrofa la metáfora uterina del Estado, de manera que los mexicanos la interiorizamos de forma inconsciente a través de la reproducción cotidiana de una canción que nos representa, sin saberlo, como hijos de una madre particular. La estrofa citada reza: “¡oh patria! tus sienas de oliva, de la paz el arcángel divino, que en el cielo tu eterno destino, por el dedo de dios se escribió. Más si osare un extraño enemigo, profanar con su planta tu suelo, piensa ¡oh patria querida! que el cielo un soldado en cada hijo te dio.” Esta estrofa se ve reforzada a su vez con la cuarta estrofa del mismo himno que reza: “Antes, Patria, que inermes tus hijos, bajo el yugo su cuello dobleguen, tus campiñas con sangre se rieguen, sobre sangre se estampe su pie.” El himno inmortaliza al mexicano como soldado de una madre que da todo por él y por lo cual él está obligado a sacrificarlo todo por ella.

⁸⁰ El término de sociedad orgánica lo empleo para introducir la dicotomía clásica de la reflexión política sobre la configuración del Estado y el papel de los sujetos sociales y políticos dentro de éste. El incentivo de dicha dicotomía es determinar el lugar de residencia de la soberanía, para poder establecer mecanismos de control sobre los agentes que carecen de ella y aspiran a poseerla. El punto principal de la dicotomía radica en determinar el grado de poder que posee el Estado frente al individuo y viceversa. La experiencia política se ha resumido en dos posturas antagónicas, por un lado se perfila el organicismo, doctrina que ha sido relacionada con la organización política de la antigüedad y de la cual se dice que concibe al Estado como un gran Todo compuesto por partes concurrentes en su interior en una relación social de interdependencia para la vida del Todo, la principal crítica liberal y moderna a ésta corriente es la supuesta falta de autonomía individual. Por el otro lado encontramos al individualismo, doctrina que ha sido vista como la modernidad política misma, se caracteriza por concebir al Estado como un conjunto de individuos, como el resultado de su actividad.

Estado continúa siendo una gran madre metafórica, que reúne a los ciudadanos bajo el vínculo social del seno imaginario de la comunidad. Una hiperhorda política.⁸¹

El espacio de la hiperhorda es la ciudad, como ya habíamos apuntado antes, una ciudad que adquiere la dimensión del todo cósmico. Sólo en la ciudad, la *polis*, acontecen los *logoi* que los hombres libres comparten entre sí para ejercitar y ejercer su educación aristocrática. Sólo dentro de las murallas de la ciudad acontece la *ta megala* como fundamento de una nueva sociedad que se perfila como ama y señora del mundo; al exterior de las murallas hay vida humana, pero no civilización. Las exterioridades de la ciudad son necesarias para el desarrollo interno de la política megalopática, ya que éstas son el grueso de la servidumbre que mantiene el orden interno del imperio.

El imperio no trabaja, para eso tiene hombres libres esclavizados que hacen las labores que los aristócratas megalopáticos no nacieron para hacer. El imperio se dedica a dominar la vida de sus súbditos a través del control hegemónico del marco simbólico de la vida social, actividad a la cual denominará como el acto de gobernar. Las exterioridades por su parte son un remanente arcaizante de la vida social que conservan el fundamento de la horda, la vida primitiva continúa al exterior del imperio, marginada y explotada pero viva y desafiante siempre.

La sociedad orgánica fue una creación conjunta de la filosofía y la política clásicas para afianzar el poder imperial de la polis frente al mundo bárbaro. Aunque la sociedad y el Estado son el resultado de la acción humana sobre su propia existencia, el imperio debe negarlo para despojar al hombre de su potencial creativo, y por lo tanto disruptivo con respecto a un sistema que se plantea como eterno. El negar a la humanidad su capacidad de *poiesis* persigue el fin de presentar al hombre como el producto de una superestructura abstracta y divina, la cual desde su omnipresencia y omnisciencia engendra individuos determinados desde su concepción. La única misión del agente engendrado por la superestructura estatal es la de realizar a plenitud la tarea para la que fue concebido, con el señero fin de preservar la armonía interna de la sociedad orgánica, que no sobra decir, se presenta como el logro más avanzado e insuperable que la humanidad ha conseguido en su andar hacia lo grande. De esta manera el imperio logra contener la capacidad proyectiva originaria

⁸¹ *Ibid.*, p.49. Esta concepción sigue vigente hasta nuestros días, los ciudadanos de los posmodernos Estados neoliberales siguen sometidos al yugo de un nacionalismo clásico, que los limita a existir dentro de barreras infranqueables de una identidad construida a beneficio de un Estado. La apertura hacia el otro está vetada, el individuo se presenta siempre como integrante de una colectividad nacional, que subsume, o en ocasiones incorpora, filiaciones identitarias alternas, como pueden ser la pertenencia a alguna confesión religiosa. Ejemplo de esto son las actuales crisis migratorias que enfrenta la UE o EUA, crisis que existen debido a la vigencia de la concepción del migrante como un invasor extranjero que pone en peligro la dinámica interna de la sociedad a la que llega.

del ser humano al reducir su horizonte de reinterpretación activa a una mera reflexión tautológica sobre las bondades de la existencia estatal.

El organicismo presenta al Estado como un Todo que se justifica a sí mismo, no hay necesidad de salir a buscar evidencias fácticas o argumentativas que validen su premisa de existencia necesaria, toda la justificación de su poder y su preeminencia existencial se produce dentro del marco de sus murallas. El Estado es una estructura holística⁸², tanto en materia filosófica como política, en eso radica su poder hegemónico imperial que nos acompaña incluso hoy en las estructuras políticas posmodernas, que presumen de haberse desligado de las ataduras estructurales del pasado pétreo de la humanidad. El paradigma metafísico de dominación del Estado, que sustenta su holismo imperial, es la inversión de la proyección libertaria de la humanidad, que pasa a ser, dentro de las murallas, una proyección de supervivencia. La inversión consiste en la manipulación directa del tiempo de proyección, el horizonte de reinterpretación deja de ser un futuro de apertura pensado desde la existencia presente para convertirse en un “presente” pensado desde un futuro amenazante; la consecuencia de la manipulación temporal es la implantación de un “presente” ficticio que es siempre presente, que se actualiza desde el pasado y el futuro pero se experimenta siempre en tiempo “presente”. Esta es quizás la característica más poderosa y determinante de la hegemonía y por lo tanto la menos evidente ante las mentes de las existencias esclavizadas por ella. El poder del imperio radica en su capacidad para controlar el tiempo metafísico y lógico de la humanidad bajo su dominio, para que de esta manera pueda implantar una temporalidad subyugante que mantenga la atención de los esclavos en la supervivencia física dentro de un presente eterno.

La eternidad constreñida a una existencia presente que siempre se actualiza en presente neutraliza la acción imaginativa de cambio en la sociedad, reduce la actividad humana a una mera acción de supervivencia repetitiva, niega la *praxis* para convertirla en práctica y consigue establecer, su logro más importante, un presente político, social y filosófico que se presenta como “el mejor de los mundos posibles”. Todo esto fundamentado por la acción de un tiempo metafísico eternamente

⁸² La concepción holista del Estado que planteo ya está presente en la reflexiones ultra nacionalistas de las potencias coloniales del siglo XIX. Para ejemplificar esto citaré un pasaje de la obra de Charles Maurras, un brillante filósofo francés que ha sido asociado siempre al movimiento de ultra derecha de su país, ya que plasma en sus pensamientos un férreo carácter nacionalista encaminado a elogiar la grandeza colonial de Francia. El texto que reproduciré a continuación ejemplifica de manera rigurosa la mente imperial y su relación con respecto al Estado. Maurras dice “The sovereign freedom of a state makes it externally independent of its neighbors, but internally renders it subject to the disciplines of strength, fruitful endeavor, justice and peace. The freedom of the different associations, institutions, and groups of which it is composed consists in remaining in control of their own rules of conduct: it cannot mean the freedom to disintegrate in internal strife. Finally the freedom of the citizens themselves, according to their different roles and stations in life, is but a proposition to each that he should pursue a mode of life which is appropriate to what he must do, and wishes to do. Freedom cannot authorize them to break ranks in disorder, it is the binding force against death, it is the defensive force against division.” *Cfr.* Charles Maurras, *Nature and Reason*.

presente, que se traduce en la temporalidad humana bajo el sentimiento de la amenaza perpetua a la existencia misma. De esta forma la vida humana se divide en dos formas totalmente distintas de experimentar la existencia, mientras la clase dominante gozará del privilegio de la vida, las clases dominadas quedarán condenadas al mundo de la sobrevivencia, estado de la existencia que estará determinado siempre por un atemporalidad específica que nombraré como El Tiempo del Hambre.

Vista de esta forma la “historia universal de la humanidad” se nos revela como una sucesión conflictiva y consecutiva de presentes eternos, que pelean entre sí para mantener intacto su estatus del “mejor de los mundo posibles”. Sólo desde esta perspectiva se puede entender porque realidades político-sociales tan dispares a su interior—que crean sistemáticamente injusticia entre sus miembros como una característica propia de la organización social privilegiada—se mantienen vigentes durante siglos humanos, dictando sentidos y significados de manera autoritaria y hegemónica sobre sociedades enteras.

La única manera de actualizar, de manera libertaria, el presente político impuesto es abriendo una ventana hacia el futuro incierto, pero esperanzador, de una realidad alternativa, totalmente disruptiva con la tradición de lo “políticamente correcto”. La ventana debe ser para la lógica del poder reinante una apertura ilógica hacia el sinsentido político de la ausencia real de un poder centralizado. La apertura disruptiva debe ser por principio ilógica, para no aceptar como válidos los principios políticos de la dominación simbólica que mantiene la mente pasiva y el corazón dormido; si la alternativa no es ilógica entonces acepta como principio de validación la lógica reinante de la dominación, lo que provoca que la apertura libertaria se convierta en una reforma extensiva del mismo sistema de autoridad.

Por eso se dice que las utopías son una tensión de apertura, entre una realidad presente opresora y una realidad futura ilógica, porque se formulan bajo el principio de la contradicción lógica de la existencia de un no-ser dentro de los dominios del ser. La única vía de salida de la lógica colonial es mediante la aceptación de la posibilidad real de una existencia ilógica, en la que el no-ser posea relevancia metafísica y ontológica. La disrupción necesita su propia metafísica, en la que la negatividad recupere su negatividad creativa para despojarse por completo de la positividad eterna que la hegemonía le ha impuesto. El cambio verdadero exige la creación de una metafísica del no-ser, en la que el “no” sea una negación efectiva del ser imperial.

La lógica del imperio es la dominación a través de la expansión mundial de la ciudad, es decir, del espacio privilegiado para el ejercicio del poder imperial. La ciudad, como símbolo de la civilización, funciona como antítesis directa de la vida rural que se desarrolla en el campo (*tropos* al

que fue reducida y condenada la vida primigenia de horda). La función de las murallas ciudadinas es la negación total de la proto civilización anterior, que queda relegada a la sobrevivencia externa de la nueva civilización superior. La importancia de la ciudad como signo e imagen del imperio radica en que sólo en ella las estructuras propias de la cultura superior emergen, sólo dentro de sus murallas las construcciones del poder se vuelven poderosas; el Estado sólo es Estado enmarcado por la *polis*⁸³.

El imperio sólo se concibe a sí mismo como una creación propia de lo grande, por eso debe modificar su lugar de origen, para poder justificar su supremacía. No puede presentarse como la evolución de una organización rural-campesina, sino que debe postularse como la creación de un sistema de organización social superior, por eso el Estado sólo puede existir dentro de los linderos de la ciudad. La metafísica del imperio es la metafísica de la ciudad, que concibe al mundo civilizado como una ciudad ampliada en la que las estructuras imperiales rigen sin competencia. La reducción metafísica de la totalidad imperial encuentra en Roma su máxima expresión, “pues entonces la esfera terrestre coincidía con el Imperio romano universal. Puesto que el mundo entonces conocido en cuanto imperio se había convertido de algún modo en un única ciudad, la eliminación de fronteras en el cosmopolitismo aspiraba a rebasar ese cosmos conocido en lo acósmico.”⁸⁴ Por esta razón no tiene que admirarnos que las evoluciones graduales de la dominación se hayan dado siempre dentro del dulce abrazo ciudadano, el cálido cobijo del poder evolucionó de la antigua ciudad imperial al reino cristiano, después se convirtió en el feudo medieval para luego erigirse como burgo y terminar como urbe posmoderna.

Por eso cuando hablamos de categorías metafísicas terrestres, como es el caso del concepto “mundo”, siempre debe preguntarse desde donde y como se piensa la esfera terrestre. Desde el imperio romano, como obra máxima del imperialismo antiguo y al que debemos en gran medida la “universalización” de occidente, se ha tendido a pensar a la esfera terrestre como un imperio universal. Esta visión nos devela que la concepción ontológica occidental del mundo es imperial y por consiguiente lo que se pelea es el lugar de poder absoluto de control de dicho imperio. No se cuestiona la configuración, si no al que ejerce el poder de ésta en turno. Un imperio necesita de homogeneidad radical impuesta para funcionar, por eso necesita configurar un proceso de homogeneización progresiva de la vida política de todas sus partes. El imperio precisa un orden

⁸³ Rüdiger Safranski aporta una valiosa reflexión al respecto que concuerda con nuestro argumento y lo refuerza. Nos dice que “la filosofía contempla la posibilidad de una vida pacificada, aunque pacificada siempre dentro de fronteras seguras, rodeadas de un mundo enemigo, bárbaro.” Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, España, Tusquets, 2004. p. 33.

⁸⁴ Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, España, Tusquets, 2004. p. 72.

político específico que favorezca el mando único de todas las cabezas que integran su cuerpo, lo que lleva a la necesidad de dictar, a su vez, un código legal que las regule en su favor. Lo que en nuestro caso, me aventuro a decir, cada uno de estos puntos está representado por la democracia y los Derechos Humanos respectivamente.

El imperio dictamina a nivel metafísico un cosmos político que se da como un todo configurado y funcional, incapaz de ser mejorado. La organización de las estructuras metafísicas es contundente, la unidad es atroz y la vida se convierte en una agonía. La metafísica imperial es unitaria: Imperio= 1 Ciudad, 1 Estado, 1 Administración.

La impronta filosófica que nos ha quedado de esta metafísica es que a partir de ella el ser estatal nunca ha dejado de ser imperial. El proyecto civilizatorio siempre ha sido un proyecto de Estado, un proyecto reductor del “homo sapiens” al *zoon politikon*. La vida estatal es la negación de la naturaleza de la horda del hombre para la consecuente afirmación de una falsa conciencia de clase, de pertenencia a priori de un sistema político y social inmutable.

A todos los herederos, legítimos o no, de la matriz cultural occidental se nos ha enseñado que la civilización propiamente dicha tiene su comienzo en el desarrollo del núcleo social y político griego, toda construcción anterior es primitiva. En Grecia nace la filosofía y por lo tanto es también la cuna de la política clásica, es en ella en donde la humanidad se configura como una sociedad de conocimiento universal. Gracias a esta impronta imperial del conocimiento me es factible afirmar que es con los griegos donde empezó el proyecto imperial de occidente y por lo tanto todas las construcciones teóricas que de ellos emanaron encontraron su fundamento pragmático con el mote de “civilizatorio” para reproducir su programa de avasallamiento.

La estructura política más significativa que la humanidad heredó de este período formativo es sin duda la democracia, la cual representa el sistema político-social concebido desde la polis para dominar al hombre libre esencial y reducirlo a un animal de Estado. Por esta razón no es casual que las actuales instituciones hegemónicas mundiales promuevan la adopción de la democracia como el sistema político por excelencia. La promoción se sustenta en el ejercicio oculto del principio de autoridad que la ideología de la cultura superior aporta al escenario de la colonización globalizadora, esto es posible gracias a la fórmula: Grecia=Civilización establecida desde la academia. Por este medio se logra dominar las aspiraciones libertarias de los grupos humanos que buscan emanciparse, ya que se impone la idea de que la libertad sólo se logra a través de la recta civilización de la sociedad. La democracia se erige entonces como la consecuencia lógica de cualquier acontecimiento histórico que busque un cambio administrativo. Cualquier otra elección

que no devenga en la implantación democrática sería caer en el barbarismo, es decir, en todos aquellos sistemas no griegos que nunca podrán formar civilización.

Capital: Tercera reducción de la totalidad. Mercantilización de lo real.

La hiperpolitización de la vida que promueve el imperio ha desplazado la dinámica metafísica y ontológica del ser en la vida humana. La reflexión filosófica se vio forzada, para mantener su estatus dentro de la elite, a operar un desplazamiento teórico en su manera de acercarse reflexivamente al ser, para poder dar un giro trascendental en la comprensión de éste y así lograr poner en movimiento una nueva metafísica que se presenta como una disciplina totalmente desligada de la naturaleza humana de horda y de la naturaleza en general. Esta nueva filosofía plantea un nuevo paradigma metafísico para la expresión del mundo del ser en el mundo del hombre, no sólo el ser debe ser imperial, sino que su representación fáctica debe ser a su vez imperial. Por eso la nueva metafísica imperial, que sigue vigente en nuestros días como dictaminadora de categorías, hace un desplazamiento de una reflexión abierta a la totalidad hacia una reflexión totalitaria de la realidad. La metafísica del imperio concibe al mundo humano como un postulado y no como una descripción de la realidad, hace del ser un deber ser que se expresa en el mundo como un mandato divino. La nueva filosofía engendrada en los senos del imperio convierte la vida en un hecho normativo, del ser global hace un tener que ser global y por lo tanto del ser político hace un tener que ser político. Por lo tanto la metafísica es política y el ser es dominio; desde entonces el ser es el reflejo de un mundo particular que se ontologiza a sí mismo por medio del señorío y la explotación.

El ser como categoría imperial se convierte en el guardián de la unidad que establece como horizonte de interpretación del mundo. Como salvaguarda de la unidad el ser se convierte a sí mismo en el problema cuya solución pretendía ser, al perder su universalidad e implantar el dominio metafísico de las parcialidades elevadas al registro de lo categórico el ser, que pretendía unidad, se diversifica en una multiplicidad de imperios que buscarán establecerse como hegemonía. El imperio de la política clásica hizo que el proyecto del todo volviera a caer en la historia de la rivalidad, en la lucha eterna contra otras totalidades o contra las exterioridades marginadas de las totalidades que luchan contra ellas para darse un lugar en el proyecto hacia lo grande. La metafísica imperial se encargó de establecer un ser que antes de hacerse universal es un ser de tribus y

sociedades específicas, es un ser que delimita y en tanto lo hace no representa al género humano. No es un ser del todo, “sino un dios para la rudeza en los límites de la comunidad respectiva.”⁸⁵

El mundo político se transforma de un *Universum* deseado en un *Pluriversum* de hecho, en el que todas las voces quieren ser escuchadas pero deben silenciarse para escuchar un solo mandato, una orden que prometa neutralizar la discordia original que se ha establecido como esencia fundante de la humanidad. La pluralidad queda entonces emparentada esencialmente con el devenir histórico de la lucha y la discordia, la única vía para la paz es la homogenización de la pluralidad en un indiviso proyecto de ascensión hacia la totalidad perdida. El camino de recuperación se plantea sin embargo como un trayecto doloroso y lleno de penurias que demanda de los peregrinos sacrificio y renuncia, sin duda elementos que son utilizados como argot argumentativo para justificar la renuncia fáctica de la singularidad constitutiva de los entes dominados y facilitar de este modo la aceptación por parte de éstos de la nueva esencia impuesta como señal de civilización.

El trasfondo de todo este meollo metafísico es lograr la institución de entidades particulares homogeneizantes que funcionan como amalgama del diverso tejido social interno de los imperios. Estas entidades se presentan como estructuras decantadoras de la rivalidad individual de los miembros de la sociedad, cuya labor es condensarla en una fuerza común que se convierte en expresión grupal de autoridad interna frente a las amenazas externas. Es decir, estas estructuras funcionan como signos de identificación relacional entre los miembros de un grupo. Estas entidades son las famosas identidades que funcionan a la base de toda estructura monolítica estatal, su principal función es la de establecer una pertenencia fundamental de los miembros plurales de una sociedad humana a un proyecto unitario de civilización, se presentan como esencias fundantes de personalidades particulares que establecen relaciones de pertenencia profunda a una patria.

Las identidades han sido un problema esencial para la filosofía desde sus primeros planteamientos imperiales, la primera formulación del problema la encontramos en la máxima socrática del “conócete a ti mismo”, que apela a un cuestionamiento “personal” de la mismidad en su relación con el todo, para así lograr una adecuada formación del alma que responda favorablemente a las necesidades de la polis. La identidad es el límite metafísico encarnado en la realidad histórica del

⁸⁵ Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, España, Tusquets, 2004. p. 31. La rivalidad, al estar ubicada en las alturas metafísicas de la esencia del ser, se presenta a los humanos comunes como un a priori. El conflicto genérico de la especie se justifica como un rasgo “natural” de la humanidad, el ser humano es malo por naturaleza nos dicen. La filosofía, desde el imperio, comienza su reflexión con este a priori de la rivalidad, en todas las construcciones imperiales se presupone la rivalidad para justificar el dominio y las murallas. La filosofía como arma de dominio establece principios de acción a partir de la postulación de una rivalidad elemental a la base de la esencia humana.

devenir humano, delimita las zonas del ser como islas de civilización que flotan a la deriva en el mar amenazante del no ser. De esta manera queda configurado el imperio como el contenedor privilegiado del ser-civilización, por su parte la sociedad civilizada será entonces aquella que por sistema vea a los “otros” como entes despreciables para el “nosotros”.

Sin embargo la hiperpolitización metafísica de la realidad, promovida por el imperio, no desarrolló una evolución del poder homogénea como lo esperaba la elite gobernante, sino que, al contrario de lo que se creía, el curso de su proyección fáctica encontró resquicios que escapaban al control estatal y a través de ellos logró implantarse en la población no favorecida por su ejercicio. La hiperpolitización al ejercer de reductor humano de la realidad termino alterando las relaciones sociales hasta sus representaciones más precarias, por lo que no sólo se limitó a afianzar el poder de los poderosos, sino que contribuyó a la adopción de la política como forma de vida de las clases inferiores. Al politizarse la metafísica, la vida que ésta determina se convirtió en una existencia política del devenir histórico, es decir, que las masas también se politizaron. La más profunda transformación de la totalidad politizada se dio en las bases, tanto en los fundamentos metafísicos de una nueva realidad moldeada a las necesidades del hombre político como en las bases mismas de la nueva sociedad fundada bajo estos preceptos. De esta manera la política adquirió dos caracterizaciones fundamentales que nos siguen definiendo como seres políticos, por un lado tenemos a la política como poder de sumisión, que es la acción de la totalidad politizada sobre las individualidades no entrenadas para soportarlo, mientras por el otro lado tenemos a la política como poder revolucionario, que es la política vista como un arma de liberación, de acción directa sobre una realidad dominante cerrada para abrir una ventana hacia la totalidad desmitificada de la coerción fundante de un poder estatal totalitario.

Esta nueva concepción de la política encontró su nido de incubación en la sociedad misma gracias a la acción política del imperio y su dominio metafísico del mundo de la vida. “En un mundo con grandes espacios políticos en la época de los grandes imperios, crecieron las exigencias prácticas a éstas élites , que no sólo habían de concebir el gran todo, sino también convertirlo en objeto de acciones políticas concretas.”⁸⁶ El mundo imperial introdujo la universalización de la política y por primera vez se practicó la gran política o *política urbi et orbi*.⁸⁷

Esta forma global de concebir el ejercicio político propició el surgimiento de un nuevo tipo de globalización en la que el poder político debía repartirse equitativamente entre todos los miembros de la comunidad. Este nuevo paradigma recibió el nombre de globalización moderna y su principal

⁸⁶ Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, España, Tusquets, 2004. p. 66.

⁸⁷ Es la ontología política del imperio: desde un centro ver y medir todo.

característica es la apertura democrática del poder político hacia las masas. El pensamiento global se democratiza y por lo tanto se convierte en asunto de la conciencia general. A diferencia de los siglos imperiales, que abarcan hasta el Medioevo, en donde la política era un absolutismo metafísico, sólo podían ejercerla las elites megalopáticas entrenadas especialmente para lidiar con lo grande, en donde el poder era un monopolio del Estado absoluto. El Estado poseía íntegramente el poder político, por lo que la sociedad estaba libre de política, es decir que la sociedad, “por una parte no buscaba formas de expresión política; y, por otra parte, el Estado no la atraía a la esfera de la política.”⁸⁸

Mientras el ejercicio de la política estaba reservado a los salones de la corte imperial y los monarcas se divertían moviendo sus piezas en el tablero de la totalidad se olvidaron del efecto creador de mundo de la metafísica y dejaron que actuara libremente en las esferas dominadas, sin reparar que no sólo modificaba el mundo a su favor, sino que modificaba el complejo mundo de la vida entera. Los excluidos poco a poco fueron asimilando el nuevo paradigma político de la totalidad, dándose cuenta que el poder político no sólo se ejerce a través de las decisiones del Estado, sino que éste se practica principalmente en el día a día de la praxis humana dentro de un mundo politizado. El pueblo se dio cuenta que el poder que tenía en sus manos era simplemente más grande que el que ejercían sus amos, gracias a ellos el sistema se mantenía en pie.

Los particulares excluidos del poder imperial respondieron a la opresión con la revalorización de su vida interior, de su moral y cultura. “Contra la política sacan a escena ‘al hombre’, al hombre en un definición que lo eleva por encima de todo lo meramente político.”⁸⁹ Este es el atentado de la humanidad contra la estrechez política. Las clases inferiores letradas experimentan una transformación política y exigen al absolutismo el principio de la expresión pública, este gesto es fundamental para la apertura del círculo político, ya que se confiere voz política a elementos sociales que antes no la poseían; con esta acción el ágora se extiende a las masas. Esta reivindicación reconfigura el ámbito de lo político, la política ahora es asunto del hombre expresado en las masas. Es la radicalización de la política total del imperio.

Este nuevo paradigma modifica la relación del hombre con la historia, si antes la historia era un designio impuesto como una catástrofe natural, a partir de ese momento se entiende como un devenir compartido en el que cada agente es activo de su propia historia, es decir, que todos pueden participar en las obras que hacen historia. “Esta política que se apodera del hombre entero y emancipa las masas para la historia ocupa ahora aquel puesto que antes llenaba lo numinoso, lo

⁸⁸ *Ídem.*

⁸⁹ *Ibid.*, p.67.

misterioso y lo trascendente, [...], esa totalización de la política significa también que lo que no puede traducirse a lo político se convierte en irrelevante.”⁹⁰La diversificación del acto histórico conlleva a su vez la instalación de una multiplicidad de discursos que poseen cada uno la verdad particularizada de la política total singularizada a partir de la apertura del diálogo público. Cada discurso peleará por instaurar su narrativa particular como destino común de la sociedad.

Con la apertura de la política al ámbito público se desarrolla un cambio estructural de la sociedad imperial, tanto a nivel metafísico como fáctico. Esta apertura implicó la democratización del poder, es decir, que propició el descenso del poder al ámbito de las masas. Este descenso es fundamental para entender el arribo del capitalismo y la consecuente reducción económica de la totalidad que éste implantó como modelo de vida. Para tal efecto es preciso recordar que entendía el imperio por poder ya que sólo así se podrá entender la relación entre la apertura política y la economización metafísica de la realidad. Sloterdijk nos recuerda que el poder imperial se expresa a través del dominio y que este no es otra cosa que “el poder o la facultad de usar a los hombres como medios.”⁹¹

En la visión imperial el estado más fuerte es aquel que cuenta con más medios para su disposición inmediata, es aquel que puede disponer de un número considerable de medios para la realización de cualquier tarea que necesiten las elites. Por eso la necesidad de los imperios de ampliar sus zonas de influencia a más poblaciones vulnerables ante su poder, entre más personas habiten dentro de sus fronteras más poderoso será el imperio, o lo que es lo mismo, entre más medios posea a su disposición más fuerte será el Estado. Por esta razón la población pudo hacer una reivindicación interna en las dinámicas sociales del imperio, se dio cuenta de que es en ella justamente donde radica el verdadero poder político del imperio, todas las demás medidas coercitivas que el imperio reproduce como medio de contención ante su población son políticas de pánico impulsadas por el temor a perder el control del poder. Los atletas del Estado “pasan la vida en el permanente ejercicio del hacer que se trabaje, del dar órdenes, del decir, del aconsejarse acerca de polémicas y ambivalentes masas de problemas, [...], según esta lógica, dominadores políticos y jefes son, sobre todo, los estadios de una crueldad funcional, bajo nombres como razón de Estado, bien común, justicia o planificación.”⁹² La política en el imperio es un sistema para el reparto de crueldad desde un centro de abstracción.

⁹⁰ *Ibid.*, p.68.

⁹¹ Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, España, Siruela, 2008. p.53.

⁹² *Ibid.*, p.54.

Esta crueldad sistemática origina una partición antropológica del homo sapiens dentro del Estado, una evolución dispar del género humano como animal de Estado. Parafraseando a Sloterdijk, el estado abre dos posibilidades de existencia: una de grandes oportunidades y otra de depauperación. La sociedad se divide en grupos que crecen por el esfuerzo (elites) y grupos que se estancan por el sufrimiento (estrechez del pueblo). “El dolor adquiere en la cultura superior un inquietante doble rostro; para unos actúa como un estímulo, en los otros como un obstáculo; para los menos la necesidad se hace educadora, para la mayoría es una liquidadora de almas.”⁹³ Esta bipartición al desarrollarse genera la formación de la sociedad de clases característica de la modernidad, que se separa en clases dominantes y clases dominadas. Las clases dominantes estarán compuestas por los herederos inmediatos de los atletas de estado del imperio, tenemos ejemplos claros de monarquías contemporáneas, y los dominados por el resto del grueso de la población no beneficiada por las recompensas de la dominación.

Sin embargo hubo facciones de la masa dominada que logró darse cuenta de que su situación no era natural como se las vendía el Estado, sino que al contrario tenían en sus manos la fuerza para modificar su situación histórica. Como el poder estatal, desde tiempos inmemorables, ha sido sumamente efectivo y represor, estas facciones se dieron cuenta que la única manera de lograr una oposición efectiva al Estado, sin negarlo por completo, era generar un poder alterno a él. Como el poder es la acumulación masiva de medios, estas partes de la sociedad se dieron cuenta de que no podían disponer de los mismos medios del Estado, recursos humanos, pero que si podían agruparse en masas ordenadas para acumular de manera excedente sus recursos que los convertían en medios.

El mundo panóptico, esférico, de visión central del imperio se comienza a quebrar en diminutas esferas de contención particular del poder. Un ejemplo de este nuevo paradigma en formación es la filosofía de Nicolás de Cusa, que plantea la eliminación de un solo camino para acceder al conocimiento divino y en su lugar plantea la existencia de múltiples centros de conocimiento, desde los cuales se puede acceder a diferentes esferas donde habita la divinidad. La metafísica se empieza a fragmentar y el Dios Uno se convierte en infinito. El problema es que no rompe el esquema ontológico de la redondez imperial, la estructura se conserva, sólo se tritura el centro. La original bola del mundo girando alrededor de un centro de dominio tiene que reconfigurarse para seguir girando ya sin un punto fijo que ejerza como centro único. El Dios infinito permite que la centralidad del centro se convierta en una multiplicidad de centros movibles, sin embargo éstos seguirán enmarcados dentro de una estructura esférica, que conservará la relación centro-periferia.

⁹³ *Ibid.*, p.55.

En un mundo centralizado al extremo los únicos que pueden desenvolverse con soltura como individuos son aquellos agentes que piensan en el centro, por eso los atletas se apresuran en colocarse en un nuevo centro de poder, para poder superar la miseria impuesta por una ontología cerrada y acomodarse en la nueva ontología infinita del “no-centro”. Esta nueva dinámica reveló una nueva fase de la política clásica que nos persigue hasta nuestros días, estoy hablando de la nueva visión de la política clásica como metropolítica, que es la aparición en escena de la tensión intrínseca del dominio circular entre el centro y la periferia. La ontología imperial impuso un sistema centralista del ser que se sigue reproduciendo sin reparos ni cuestionamientos en nuestra realidad histórica, la vida imperial que no hemos superado, si no que al contrario la hemos perfeccionado, ha impuesto una dinámica concéntrica de expresión del poder, mientras más lejos se esté del centro más lejos se encuentra del ser.

Los descontentos fueron acumulando más y más poder a través de la generación de capital excedente de sus negocios y profesiones. Se dieron cuenta que su libertad se encontraba en su trabajo mismo y fueron creciendo como una clase dominante que empezó a competir con la aristocracia endémica del imperio. La nueva clase emergente también creó un tropos propio, alterno a la ciudad imperial pero copiando su estructura, que con el tiempo recibió el nombre de burgo. Este espacio consistía en un nuevo espacio ciudadano en donde la naciente clase social podía desarrollar su actividad de forma más libre, el burgo fungía como refugio para todos aquellos renegados de los feudos y las ciudades amuralladas que se habían atrevido a desafiar la protección estatal y se habían aventurado en nuevo camino hacia la libertad. Sin embargo este camino libertario que produjo una revolución fugaz no tardó en pervertirse con el poder anterior, convirtiéndose él mismo en la hegemonía de la que pretendía escapar. La burguesía, que toma su nombre del tropos que le permitió su existencia siguiendo la tradición antropológica del imperio, creó al principio un antiimperio dentro del imperio, durante ese tiempo hizo tambalear las instituciones clásicas al grado que las elites imperiales temieron realmente por su puesto y su permanencia en el poder. Durante las revoluciones burguesas se llegó a cometer parricidio, directo como en el caso de la revolución francesa en donde las cabezas de la monarquía rodaron a ras de suelo, o indirecta como en el caso de las colonias americanas en donde se negó el poder imperial de la corona británica a través del desconocimiento de la autoridad de ésta en el proceso interno de conformación del nuevo territorio en una patria.

Sin embargo la nueva burguesía traicionó el espíritu revolucionario y adoptó la lógica imperial del dominio cuando sintió en beneficio propio las remuneraciones del control imperial, en algunos casos su ascenso al poder fue negociado con las elites dominantes, para que las antiguas cúpulas

permanecieran poderosas pero compartieran su poder con las nuevas y de ésta forma garantizar la permanencia del sistema imperial como modelo unívoco de vida. Con esto quiero decir que el imperio logró dominar los aires de cambio a través de una ampliación modesta de la esfera del poder, el antiimperio fue absorbido por la poderosa fuerza gravitacional del núcleo esférico y le enseñó a éste una lección de sobrevivencia que aprendió con presteza, hasta el grado que la sigue aplicando en nuestra actualidad. La lección fue que para mantener el poder no se debe permitir la formación de una negatividad verdadera en la periferia, que es mejor hacer concesiones controladas y mínimas que den la apariencia de una apertura generalizada del poder a dejar que las masas se organicen y propongan modelos distintos de organización social. Aprendió que la autoridad emana de las representaciones.

La hiperpolitización del imperio generó la tercera reducción de lo real, la cual consiste en el ascenso de un nuevo poder homogeneizador de la diferencia, que cada vez es mayor, de la dinámica interna del imperialismo. De la politización, como segundo estrechamiento, el poder evoluciona, a mediados del siglo XIX, a un tercer estrechamiento de la percepción del todo conocido como economicismo. Este nuevo paradigma de determinación de lo real se alza, gracias a la fusión exitosa del poder político imperial de las antiguas elites con el nuevo poder económico de las nacientes elites burguesas, con la imagen de poseer el poder sobre el destino y el poder explicativo. “Para este economicismo la vigencia de los valores se convierte en dinero, y la verdad del mundo pasa a ser la mercancía. De hecho, el dinero y el intercambio de mercancías lo unen todo con todo, [...], si el dinero es capaz de crear un valor común de intercambio para cosas tan diferentes entonces puede descubrirse en él una conexión con el concepto de Dios que propuso Nicolás de Cusa, Dios es la *coincidentia oppositorum*, el punto de unidad de todas las contraposiciones.”⁹⁴

Estamos ante una metafísica que se tuvo que adaptar a los nuevos tiempos determinados por un nuevo poder que puso en peligro su hegemonía cuestionando la viabilidad de sus fundamentos autoritarios, por lo que tuvo que incorporar como elementos formativos de mundo dentro de sus sistema representativo las nuevas categorías económicas, que se abrían camino en la vida humana como las categorías que ayudarían al pueblo a superar la esclavitud endémica del sistema imperial. Estamos ante el surgimiento de la ontología del dinero, que postula el cambio del principio rector de la universalidad simbólica de Dios por una nueva universalidad mercantil en la que el dinero ocupará el lugar otrora de la divinidad. El capital comercial se convierte en equivalente metafísico de todos los valores, él es la síntesis creativa de todas las contradicciones mundanas, en el se resuelven todos los conflictos de identidad, él es la materialización máxima de la dialéctica. De esta

⁹⁴ Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, España, Tusquets, 2004. p. 69.

manera la creación libertaria de los burgos se instala como referente del nuevo poder global basado en las relaciones económicas sociales, se eleva más allá de éstas y se instala como principio creador de mundo por encima de la multiplicidad del mundo aparente. El dinero se convierte en el centro donde lo distinto y lo opuesto encuentran lo que tienen en común.

“El economicismo suscita la representación de un universo en definitiva monótono, compuesto de lugar de trabajo, mercado, corrientes financieras y tráfico de mercancías. Y la politización reduce el pensamiento a la dimensión de las estrategias y las contra estrategias.”⁹⁵ Estamos frente a la radicalización de la diferencia unificada como principio metafísico. El mundo humano se unirá a través de la mercantilización de la vida, movimiento que implica la transformación de los objetos en mercancías, todo lo que se pueda poseer se puede vender y comprar. Es la radicalización suprema del principio del poder imperial que dictaba que mientras más medios se tenían a disposición más poderoso se era, ahora la acumulación será el principio rector de la vida, todos tienen derecho de acumular, pero sólo unos cuantos contarán con los medios suficientes para lograr que su acumulación produzca los excedentes necesarios para superar la miseria o la sobrevivencia y ascender al nivel de las elites poderosas. La fauna gobernante se verá enriquecida con la llegada de los llamados nuevos ricos al poder, los cuales añadirán requisitos económicos a las vallas de contención ya existentes para el acceso al poder, al linaje de sangre se le sumará la posesión de una solvencia económica bastante holgada y la pertenencia a ciertos grupos étnicos, que por herencia del colonialismo se han establecido como razas gobernantes por naturaleza.

La brutalidad religiosa de la edad media fue sustituida por la brutalidad económica de la modernidad. La separación emprendida, desde la lectura de Habermas, por Lutero y las manifestaciones protestantes de la reforma religiosa en Europa, entre Iglesia y Estado, permitieron que el poder político cambiara de paradigma de acción y por tanto de eje rector de su actuar en el mundo. La economía suplió al papel religioso de la política, al darle a ésta un nuevo símbolo unitario de significación para la vida humana. El principio Dinero-Capital condensó la nueva configuración trascendental el mundo real, el cual se desplazó de una concepción estática de un Dios eterno a una concepción dinámica de mercado e intercambio. Hay una pantalla de capacidad móvil de las masas dominadas hacia puestos de control más altos, se implanta una falsa ideología de superación interna de clase.

El capital también inauguró una nueva dinámica estatal que derivó en la formación de un nuevo concepto de unidad política de los pueblos dominados. Es gracias a su influencia metafísica que

⁹⁵ *Ibid.*, p.70.

surgen los patrioterismos, motivados los estados por el conflicto interno que representó el auge de la burguesía en sus entrañas como un imperio alterno, el poder imperial tuvo que idear la solución para que su problema interno se quedara como eso, como un conflicto particular y no asumiera el carácter universal que pudiera negarlo como sistema único de poder. Para tal efecto se tuvo que reforzar el carácter de lo particular frente a lo universal que defendía el imperio como fundamento de su expansionismo. Se debía convencer a la nueva clase poderosa que sólo podía conservar su nuevo poder adquirido dentro de las estructuras que se lo otorgaron, es decir, se le debía convencer que sólo serían poderosos si conservaban la estructura del Estado que antes los había reprimido. Pero eso ya no bastaba, el imperio peligraba si esta nueva burguesía lograba desarrollar un sentimiento de pertenencia universal a una nueva clase que desafiaba las estructuras tradicionales de control imperial, si cada burguesía local lograba superar las barreras de su localía y podía establecer un frente común compartido con las demás burguesías contra un enemigo compartido, entonces el Imperio estaría condenado al fracaso. Por eso el poder en cuestión se esforzó en mostrarse como aliado de la nueva clase, como su protector poderoso que buscaba su ascenso compartido para luchar juntos contra las burguesías extranjeras que querían despojarlos de su derecho natural a explotar la tierra y los recursos humanos que se encontraban dentro de sus fronteras.

Ya no bastaba con pertenecer a un Estado ahora se debía expandir la necesidad particularizante de sentirse orgullosos de pertenecer a ese Estado y no a otro. Se debía agradecer al Estado propio el haberlos engendrado dentro de su seno, que para el efecto, se presentaba como el mejor, el más avanzado, el más poderoso, el más civilizado de entre la gama de ofertas estatales que la humanidad contemplaba. Para reforzar ese sentimiento se debía establecer una cultura común que sobrepasara las clases sociales y estableciera el sentimiento de evolución y pertenencia común a un proyecto compartido por todas; es así como surge el concepto de lo nacional que vendrá a reforzar la particularidad del Estado y servirá como una doble malla de contención ante la inerte amenaza externa. De esta manera se logra regresar al enemigo a la exterioridad y recobrar la paz interna que se veía perturbada por la creciente visión de un enemigo interno. Desde entonces la poderosa idea del enemigo externo que busca apoderarse de la cultura nacional se ha implantado con fuerza en el imaginario social de las sociedades herederas de la modernidad occidental y nos ha negado la verdadera visión del problema: el verdadero enemigo habita dentro de las murallas del Estado, la explotación y la dominación es interna y el Estado es su principal actor.

Así nació la nueva estructura del poder que fue bautizado con el nombre de estado-nación. Con esta nueva formación se garantizaba la hegemonía del linaje pretérito del poder imperial, con el advenimiento del concepto de lo nacional se instituyó una cultura común que debían compartir

todos los compatriotas del estado. Si bien favorece la unidad de la multiplicidad social bajo un proyecto común de nación también funciona como principio de dominación, ya que son los poderosos y no las clases explotadas las que deciden los rasgos culturales que conformarán lo nacional. Gracias a esto se puede establecer una conexión esencial entre el concepto de raza y el de poder, delimitando el ejercicio del segundo a partir de la pertenencia al primero. Sólo los herederos de la cepa colonial pueden acceder al ejercicio libre del poder, todos los hijos de las razas dominadas estarán condenados a practicar de manera trunca el poder. Si bien se plantea un universo dinámico a nivel económico se conserva un determinismo político-nacional a nivel social.

La brutalidad religiosa fue entonces sustituida por la brutalidad económica, sí antes se mataba en nombre de un Dios específico, ahora se mata en pos de un sistema económico particular, con el fin de asegurar su exclusividad como productor de riqueza y conservar la hegemonía del poder y la religión que le dieron cabida en su mundo. El mundo ahora es económico y su paradigma es la utilidad, desde ese momento el único límite es la pobreza y la improductividad, por eso es necesario que exista la globalización, para que los mercados estén siempre produciendo y el capital conserve su poder de manipulación. El capital será entonces ese poder central que manipula a todos los Estados particulares y la Democracia es el modelo hegemónico por excelencia que permite su reproducción. Si bien no se apuesta por la construcción de un Estado global, si se pretende la consolidación de un modelo político global que permita la dominación total del sistema social. Se vuelve de nuevo a la pretensión originaria de Unidad, necesaria para el advenimiento de un estado de paz, el cual, a su vez, es condición necesaria y suficiente para el desarrollo adecuado y fecundo del comercio.

La idea de nación es un producto de la época democrática, establece un principio de exclusiva inclusividad que se puede partir en dos hemisferios que actúan en diferentes espacios de la esfera política del nuevo imperio democrático. Por un lado tenemos el hemisferio externo que actúa como valla de contención para todos los agentes extranjeros que pretendan penetrar las fronteras territoriales, fácticas y simbólicas, del nuevo Estado, aquí lo nacional funciona como una burbuja de protección para la integridad interna. Por el otro lado tenemos el hemisferio interno que actúa igualmente como valla de contención pero esta vez contra todos aquellos agentes internos que pretendan acceder al poder central del estado-nación, para tal efecto lo nacional hará uso de un concepto muy conocido por nosotros los hijos de la modernidad y que recibe el nombre de ciudadanía. Este concepto servirá como cierre de inclusión política para todos aquellos individuos que no representen un peligro en el ámbito de la posesión y el ejercicio directo del poder sobre la población. Aquí lo nacional sirve como refuerzo de la cultura superior impuesta sobre una masa

heterogénea que se pretende camine junta hacia un proyecto unitario de nación. Si partimos de un paradigma de cultura superior como horizonte de representación de “lo humano” y lo “nacional” dentro del Estado, entonces todo aquello que por dictamen de esta cultura estatal se encuentre por debajo de ella y sin posibilidades de alcanzarlo en un período temporal cercano será considerado como parte de la naturaleza ontológicamente degradada que habita dentro de las fronteras y por lo tanto su explotación está justificada, en tanto que no se explota a un igual que merece respeto, sino a un útil que por naturaleza debe ser explotado.

El nuevo paradigma económico—que selló su hegemonía mundial con el advenimiento de la nueva era industrial en occidente, la cual le otorgó los recursos tecnológicos y los avances científicos suficientes a las potencias imperiales occidentales para ampliar su influencia local a territorios antes inalcanzables y de esta manera lograr efectivizar su pretensión global—necesitaba un paradigma político diferente al absolutismo que le otorgara la imagen de apertura que precisaba para ganarse la confianza y el apoyo del pueblo oprimido, pero que al mismo tiempo le permitiera retener el poder autoritario heredado del imperio.

El paradigma político propuesto por la pujante burguesía que exigía con más fuerza su acceso al poder y por la arcaica monarquía que pedía compartirlo, en realidad no fue una novedad libertaria ni mucho menos una invención revolucionaria. Ambas partes oligárquicas optaron por mirar al pasado y recuperar instituciones y sistemas políticos imperiales que bajo el lema y la imagen de la cultura superior fueron presentados ante el pueblo como esquemas de liberación equitativa y participación igualitaria, siendo en realidad adaptaciones modernas de viejas prácticas plutocráticas del poder imperial. El referente fue Roma con la adopción del modelo de la República como estructura estatal y también lo fue Grecia con la postulación de la democracia como forma de gobierno. La impronta imperial de la cultura superior fue renovada bajo la sombra del capitalismo.

La república democrática burguesa se planteó como una refundación del todo expresado en el nuevo paradigma económico del Estado-nación, por eso las masas incultas dominadas aceptaron el nuevo modelo democrático como el paradigma de la liberación por excelencia, la democracia se instituyó como la antípoda por excelencia de los totalitarismos presentándose como la conclusión necesaria de todo movimiento socializado que buscara emanciparse del señorío absolutista. El referente civilizatorio sigue siendo el imperio y la imagen de su conclusión la cultura superior, por este motivo no es de extrañar que los grandes imperios modernos y posmodernos adopten la democracia como el sistema de gobierno idóneo para sus aspiraciones globalizadoras.

La estructura de la reducción económica del mundo queda comprimida en la hegemonía de un imperio económico-político sustentado en la división tripartita del poder estatal bajo la siguiente fórmula: democracia+mercado+opinión pública. La democracia trae consigo bastantes beneficios para la restructuración imperial bajo el dominio de la economía, por un lado da la sensación de apertura para el ejercicio del poder político, por lo que las clases bajas experimentan la impresión de ser tomadas en cuenta al momento de la toma de decisiones políticas; de esta manera las clases dominantes neutralizan el posible descontento que podría llegar a generar el resentimiento de un regreso manifiesto a la ignorancia sistemática de los explotados. Esta ficción de apertura permite establecer la figura del buen ciudadano, que consiste en enarbolar a todo individuo que acepte de forma cordial el adoctrinamiento democrático y reproduzca su ejercicio de manera metódica y eficiente al sistema, este nuevo ciudadano no requiere ser purificado, sólo se le debe vender la idea de que lo está gracias a su democratización. Gracias a esto las elites pueden reproducir a nivel popular un simulacro de política y reservar para las alturas la realización de la *realpolitik*.

La democracia impone una separación de los poderes centrales del imperio en instituciones aparentemente autónomas que velan por la imposibilidad de una nueva totalización autoritaria del poder en una sola entidad de gobierno. La separación del poder en tres subpoderes pretende garantizar el manejo democrático de éste al nivel de las alturas de la política real de las elites gobernantes, o al menos es la imagen que se pretende mostrar a las masas. Sin embargo esta separación trae consigo un proyecto metafísico de fondo que pretende modificar las estructuras imperiales arcaicas para acomodarlas al nuevo orden global dictado por un ser económico y garantizar la perpetuación del nuevo régimen colonial de mercado y democracia. La separación de poderes conlleva la separación de la verdad a nivel metafísico y gnoseológico, permitiendo que las elites conserven el conocimiento y posesión de las verdades fundamentales y dejen al vulgo la obtención de verdades de sobrevivencia que serán difundidas a través de la educación estatal. Esta separación busca la división de la vida en diversas esferas de valor, para que los agentes sociales tengan que disociarse de sí mismos en la vida misma y hacer de su existencia lo más artificial posible. Esta separación facilita la división de saberes en disciplinas que se muestran como autónomas, no por nada la física se presenta ya como una disciplina científica pura y más ligada a las matemáticas que a la filosofía natural.

De esta manera se consolida el sujeto desgarrado característico de la modernidad, un sujeto que debe comportarse de manera diferente cada vez que accede a una esfera distinta de la realidad moderna. No es lo mismo desenvolverse en la esfera pública que en la privada o en la esfera del capital que en la esfera del trabajo remunerado, cada esfera tiene su dinámica específica y sus

beneficios propios, aunque todas pertenezcan a la misma realidad. Este sujeto se concretará bajo la figura de un nuevo hombre conocido como el *homo dives* (hombre rico). Este nuevo hombre se medirá bajo el rigor de la efectividad comercial, mientras más capital posea o pueda disponer más hombre será, la humanidad quedará restringida al ámbito del capital, es decir quedará definida por la acción fáctica de un ser económico. Los humanos sólo serán aquellos que se muevan con eficacia y solvencia en la esfera del capital, los demás parias que no puedan acceder a ella se tendrán que conformar con ejercer el papel de simulacros de humanidad, un argot para denominar a las masas de recursos humanos, a los nadies.

El mundo del *homo dives* es un mundo escindido, por un lado encontramos la esfera de la libertad comercial que se maneja sin restricciones, en ella el tránsito no tiene límites ni obstáculos, la movilidad es su característica. Mientras por el otro lado encontramos la esfera de la pseudo libertad democrática del Estado-Nación, que necesita reforzar el control interno de la población para que la esfera comercial, que se presenta como una superestructura del capital, realice plenamente su actividad hegemónica.

Existir en Democracia

Es cierto que en abril los lirios se pudren, el trigo crece y se manchan de sangre las dormilonas infantiles. Todos nacimos en abril: niños, supimos que obedecer implicaba paz. Adolescentes, descubrimos el valor de la rendición condicionada. Finalmente, no morimos en el intento. Ahora somos sumisos y secretos, gordos de ojos saltones y carnes blandas. Preparamos palabras suculentas que pasan por el molinillo de carne, y un perro, bien educado, espera para engullirlas. Recién cogidos desafiantes, meados a destiempo y solemnemente imberbes, ocupamos el primer lugar en las encuestas. Somos lo que llaman, la mayoría.
Miyó Vestrini

Así como la primera reducción de la totalidad se puede rastrear hasta la Grecia clásica, o incluso antes, con la aparición de los primeros “atletas de estado” en los proto sistemas imperiales como su principal manifestación, así también la “globalización” de la vida puede encontrarse como fundamento de esta reducción arcaica de la totalidad a partir del humano y su vida político-imperial. El “globalismo” es la ideología que fundamenta la estrechez y justifica el imperio de la cultura superior. El principio dominador que rige en el centro de la esfera “universal” artificial creada desde la cultura humana ha ido cambiando con el tiempo de un Dios teológico-metafísico a uno

económico, cuya principal estrategia de dominación han sido las formas y sistemas de gobierno hegemónicos.

Como ya se ha dicho con antelación, el imperio, basado en un proyecto metafísico de unidad de la facticidad a través de la acción real de la ideología de la globalidad, precisa de un orden mundial unitario que acepte como condición de existencia la presencia de una proporción centralizada de las relaciones de poder que emanan desde un punto auto determinado como eje rector de la vida humana dentro de una esfera cultural superior. El imperio, por definición, busca la homogeneidad en la expresión del poder que administra, por eso todos los sistemas coercitivos que presenta como formas de gobierno se auto representan como hegemónicos dentro del marco social y cultural de la sociedad imperial. Esta auto representación positiva de la coerción social es posible gracias a la justificación holista de la sociedad imperial que el sistema impone a través del significante del estado nación, el cual a su vez, se erige a sí mismo como signo máximo de la civilización. Todo este proceso de auto justificación, que a los ojos de un epistemólogo sería totalmente inaceptable, es posible gracias a la acción como principio de la falacia metafísica de la unidad del *pluriversum* político dentro un *universum* administrativo, todo esto como garante de la obtención de la hegemonía como único símbolo de la victoria política de la civilización sobre la barbarie. Por lo tanto no resulta extraño que la democracia se presente en nuestros días como la única forma de organización político-social avalada por las instituciones imperiales de la macroeconomía mundial.

El centro del poder mundial son las instituciones fácticas e ideológicas que permiten la reproducción del dominio como un sistema de organización socio-cultural único e incuestionable, fuera del cual sólo hay muestras de involución y barbarie, que responde de manera efectiva solamente a un sistema político superior que representa el “fin de la historia” político-organizacional del género. Es así como hemos llegado a afirmar a la democracia y al estado-nación como la meta a alcanzar por todas aquellas agrupaciones humanas que se quieran denominar como “humanidad”.⁹⁶

⁹⁶ Resulta ilustrativo para este aspecto los dos puntos de inflexión que han sufrido dos de las antiguas potencias coloniales de occidente en pleno siglo XXI. Dos de los estados europeos más representativos de la era colonial han sido cuestionados y puestos en crisis desde el interior de sus propias fronteras. Tanto el reino de España como el Reino Unido se han tenido que enfrentar a la voluntad de comunidades subsumidas bajo el yugo del estado nación que reclaman la recuperación de su autonomía frente al poder aplastante del Estado. En ambos casos la independencia se ha buscado a través de la realización de procedimientos “democráticos” que garanticen la participación equitativa de todos los miembros de dichas comunidades, sin embargo resulta interesante que tanto el pueblo escocés como el catalán hayan sido reconocidos, por los medios de comunicación y las instancias encargadas da analizar este tipo de fenómenos, como pueblos sin estado. Estos procesos sociales nos permiten afirmar que por lo menos desde el siglo XIX, periodo de las revoluciones de independencia en América Latina, hasta la fecha la independencia de un pueblo, entendida ésta como la

El advenimiento del ser económico como principio metafísico de un mundo culturalmente creado, acentuó la separación de la realidad en un binomio gnóstico, compuesto por una parte fáctica en la que se desenvuelve la vida cotidiana de los agentes sociales destinados al trabajo asalariado, así como la de los pobres milenarios que el progreso volvió a olvidar y por supuesto la de la burguesía menor que nunca lograría alcanzar el desarrollo comercial destinado a los grandes empresarios. La otra parte estaría representada por una especie de existencia fantasmal que se desarrolla de espaldas al mundo, inaccesible y por lo tanto incapaz de ser experimentada por el vulgo común, esta parte será el territorio reservado para la acción y desarrollo de los principios metafísicos de la nueva economía política fundante del capitalismo. El mundo del capital es un mundo desgarrado en dos experiencias distintas de la misma realidad económica, cada una con su especificidad radicalmente opuesta a la de su contraparte, son dos mundos en un solo espacio temporal.

De esta manera la realidad compleja del capitalismo moderno queda dividida en dos experiencias de vida diametralmente opuestas entre sí, por un lado tendremos el mundo subyugado y por la otra el subyugante, el grupo dominado y el dominante. Es en este punto en donde la contradicción de la no pertenencia que pertenece hace su aparición como fundamento del nuevo *homo dives*. El nuevo ser humano ya no es definido por la patria y el suelo, el fundamento estático de la tierra es suplantado por el nuevo fundamento móvil de la mercancía. El mundo es visto como una hiperesfera conectada en una red de acumulación e intercambio; ahora el capital, entendido como fundamento ontológico de lo movable, lo intercambiable, lo deseable, lo inestable, es el que da razón de ser al mundo.

Sin embargo este ser móvil sólo actuará como fundamento idealizado de una sociedad esclavizada bajo las normas de la movilidad capitalista. El movimiento estructurante de una nueva metafísica fundada sobre los cimientos de una totalidad económica, quedará reservado para que se efective de manera total únicamente en la esfera del capital. Su manifestación fáctica dentro de la esfera social que habita la mayoría de la población humana será controlada por el capital mismo, para que de esta forma la movilidad amplia quede restringida para aquellos agentes privilegiados destinados a gobernar, tanto política como económicamente, el nuevo mundo de la burguesía.

Mientras la esfera de desarrollo capitalista se concibe como un universo móvil y dinámico, erigido bajo la justificación de la famosa frase francesa *laissez faire*, que condensa, a través del lenguaje, la expresión existencial del capital como fenómeno social y político. La esfera social se concibe como su contraparte ontológica, es decir, se construye como una esfera estática en la cual los actores sociales que la conforman están condenados a una vida de repetición ad infinitum de la dinámica de

recuperación del ejercicio de la soberanía, está esencialmente ligada al reconocimiento de dicho pueblo como nación y su consecuente afirmación institucional a partir de la formación de un nuevo estado independiente.

explotación social que produce capital como excedente, para la efectivización de la vida financiera como horizonte cultural del ser humano burgués, a través de la enajenación de la praxis humana por medio de la total sumisión de ésta a las categorías comerciales de la nueva totalidad. La poiesis esencial de la humanidad quedará disminuida a una mera actividad comercial; a través de la mercantilización de la vida humana y las relaciones político-sociales que ésta implica, la praxis pasará de ser una fuerza fundante de mundo a ser una fuerza productiva de riqueza, pasará de generar relaciones metabólicas humano-naturaleza a producir mercancías cargadas de plusvalía.

Con la praxis convertida en trabajo asalariado, la capacidad poética del hombre queda subsumida al imperio económico del capital y por lo tanto su facultad de autocrítica y reinterpretación de sí mismo va quedando poco a poco neutralizada, hasta el punto de permanecer oculta en los rincones más oscuros del pensamiento. El humano, otrora un ser creativo e innovador, se convertirá en un animal social productor de capital, pero sobre todo en un agente cultural reproductor de relaciones de opresión y explotación que asimilará como las mejores para llevar a cabo una supuesta liberación política a través de una mediada catarsis democrática.

Esto es posible gracias a la contradicción fundacional de la totalidad capitalista como la expresión disímil de la acción de dos esferas contradictorias pero al mismo tiempo complementarias. Esta expresión se manifiesta abiertamente en el mundo humano a través de la configuración de la realidad como un mapa geopolítico en donde confluyen la movilidad capitalista y el estatismo social. Mientras el capital se justifica a sí mismo como una fuerza cosmopolita poseedora de muchas patrias— la patria se define como una categoría económica, la patria del capital ya no es el elemento tónico de la identidad política, que relaciona esencialmente a una cultura con un territorio limitado. La nueva patria económica está expresada en términos de productividad positiva y rendimientos financieros favorables; es decir, que el capital hace patria dondequiera que produzca beneficios—, la sociedad sigue justificada como una raigambre estatal reducida por la pertenencia óptica a un proyecto cultural y nacional particular.

La única movilidad transnacional admitida es la del capital, los agentes siguen siendo presos de las fronteras arbitrarias que los estados nacionales estipularon como límites garantes de la seguridad del proyecto común de sociedad. La única expresión permitida, dentro de los límites de la esfera social, del movimiento estructurante de la nueva realidad económica, es aquella que se fundamenta en la actividad económica de los agentes sociales. La modernidad supuso un quiebre con la estructura social del feudo, precisamente porque promovía un nuevo horizonte de movilidad social, que permitía, aparentemente, superar las antiguas ataduras imperiales determinadas por la pertenencia ontológica a una casta inferior dentro del amplio entramado social. De esta manera las clases nacidas

para servir dentro del imperio vieron en la era democrática la oportunidad para superar su esencia servil y situarse con naturalidad en al ámbito del mandar, sin embargo esta promesa está basada en un principio limitado de movilidad económica: sólo aquel que goce de un logro financiero rentable será capaz de ascender.

Mientras el capital se desenvuelve con soltura en el universo del libre mercado, universo que a los ojos del trabajador y del ciudadano promedio es imperceptible, la sociedad sigue determinada por un principio estático de pertenencia étnica a un proyecto nacional. Sin embargo el nuevo mundo económico está definido desde el principio de la movilidad mercantil, que se expresa irremediabilmente en el mundo social, pero el poder heredado del imperio no puede permitir que la sociedad se movilice al mismo grado que él, por lo que debe generar una pantalla política que proyecte un simulacro de apertura social que responda al principio de movimiento que determina al nuevo *homo dives*.

La libertad es un privilegio que sólo se experimenta con naturalidad en el mundo del mercado, la sociedad mercantil sigue desarrollándose bajo el modelo de una historia arquetípica que continua definiendo la identidad en un contexto de violencia institucionalizada. “Este globalismo reivindica la apertura de los mercados para la inversión de capital, para los productos y servicios del tercer mundo, pero sin derogar el principio de la economía nacional cerrada.”⁹⁷ Esta contradicción genera que el *homo dives* se conciba a su vez como una contradicción, es el famoso sujeto desgarrado de la modernidad, el que busca la realización de un principio que sólo se manifiesta como principio

Fin de la historia: Cuarta reducción de la totalidad. Virtualización de lo real.

La cuarta reducción de la totalidad que propongo ha pasado desapercibida para una gran parte de la tradición filosófica contemporánea. Esta falta de visión de una nueva epocalización exitosa de la cultura superior responde a la esencia misma de la reducción en cuestión, que pone en duda, por principio, toda construcción discursiva que se erija como una re dimensión del horizonte de interpretación de lo humano. Esta reducción se confunde generalmente con la tercera, porque mantiene un carácter eminentemente económico, sin embargo lleva a cabo una transformación radical de los preceptos fundantes de la era del capital y nos sitúa en una realidad neo capitalista, que conserva en la práctica el capitalismo clásico, pero que en esencia representa una reformulación del horizonte de la economía como principio político. Por esta razón muchas veces es visto como una consecuencia lógica del capitalismo decimonónico y, por lo tanto, considerado como una

⁹⁷ Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, España, Tusquets, 2004. p. 74.

actualización del mismo, lo que nos lleva a considerar que el capitalismo contemporáneo, la cuarta reducción sugerida, sería una fase tardía del modelo de reproducción capitalista.

Sin embargo, aunque es cierto que el modelo comercial posmoderno conserva las propuestas del capitalismo clásico como fundamento y las desarrolla hasta sus últimas consecuencias, hay varias razones para considerar que en realidad la evolución del capitalismo clásico al capitalismo posmoderno, o el paso del liberalismo al neoliberalismo, no fue una evolución homogénea de la tercera reducción, si no que, al contrario y siguiendo el proceso de generación de nuevas totalidades humanas, su surgimiento representó la imposición de una nueva lectura del mundo cultural, desarrollada a partir de una interpretación local del capitalismo exportada como paradigma universal por medio de la vía clásica de la cultura superior.

La irrupción del neoliberalismo en el mundo representó una reestructuración del universo humano a partir de una nueva concepción de la totalidad. Si bien tanto el liberalismo como el neoliberalismo comparten el horizonte económico como fundamento de sus sistemas, se diferencian entre sí por la concepción que cada uno engendra del fenómeno económico. Mientras el capitalismo clásico concebía el mercado como un mundo de transacciones materiales que producían riqueza, el capitalismo neoliberal superó la materialidad del mercado tradicional y se instaló en una economía netamente financiera, que no depende ya de la existencia fáctica de plusvalía intercambiable; en el neoliberalismo la riqueza se convirtió en un ejercicio especulativo, en donde lo importante ya no es el hecho económico en sí mismo, sino la imagen que éste produce. El capital del siglo XX inaugura un mundo virtual cuyos significados y significantes ya no son símbolos fijos que expresan un sentido unívoco, a partir de él el mundo se convierte en un juego de representaciones análogas que plantean la existencia humana dentro de un horizonte de sinsentidos que se manifiestan a través de signos vacíos, carentes de significados pero no de formas. La nueva totalidad se presenta pues como una ausencia real de contenido, que sin embargo ostenta una forma recargada de fondo; es decir, vacía las formas arcaicas y las presenta como estructuras flexibles, abiertas a un sinnúmero de interpretaciones, pero al mismo tiempo no se deshace de las formas, las conserva como paradigmas de poder y elementos de dominio.

El mundo virtual de la cuarta reducción es el universo contemporáneo de la posmodernidad capitalista, es la realidad inestable de un sinsentido que se erige como principio activo de una modernidad líquida que repudia las determinaciones, es el mundo de la apariencia, el dominio de la copia y la repetición, de la mente que ya no crea porque ya no cree. Es el mundo de la dominación y la violencia subliminal. Es el territorio inhóspito de la falsa libertad que promete apertura de las viejas estructuras de poder, pero que, al mismo tiempo, condiciona la interpretación delimitando la

acción hermenéutica a una forma específica. Es el imperio de la democracia representativa mundial y su legislación universal de derechos humanos.

El capital en la cuarta reducción se erige ya como una esfera autónoma del mundo social. Desde su existencia cuasi metafísica fantasmal determina a un mundo humano sometido por las reglas de la economía financiera que depende directamente de la acción del capital como fuerza productora de mundo. Esta hiperesfera es de la que habla Horkheimer en su libro *Estado autoritario* como fundamento de la sociedad neo-liberal, el capital, por su propia naturaleza de cambio, tenía que desmembrarse de sus ataduras a un mundo físico-terreno lleno de límites; es la expresión máxima de la contradicción de la no pertenencia que pertenece, es su efectivización radical en el mundo. El capital tenía que superar el plano ontológico que lo determinaba para ascender a un plano metafísico de determinación, en el que el límite de su alcance fuera su propio movimiento, su propio intercambio, su propio proceso de valorización. El imperio se deslinda de su parte política heredada de la época clásica y se erige como un poder netamente económico, respaldado y protegido por el desarrollo de la industria tecnológica como signo irrefutable del principio de progreso heredado de la modernidad. Ya no hay imperios nacionales políticos, sino que ahora éstos son dominados por los imperios multinacionales económicos. Es el tiempo de las comunidades metabólicas híbridas globales, compuestas por enormes poblaciones que anteriormente hubieran opuesto la mayor resistencia para trabajar juntas.

La modernidad capitalista regida por un ser económico-técnico tenía como proyecto reestructurar la vida humana y su mundo a partir de la actualización y el desarrollo de las posibilidades técnicas de una revolución tecnológica que se hizo presente como horizonte global de progreso. En la cuarta reducción el ser económico-técnico del capitalismo clásico se radicaliza y se convierte en un ser tecnológico-financiero. Esta reducción implica la entrega total de la humanidad al proyecto de reconstrucción técnica de la sociedad, su principio consiste en “radicalizar la ‘subsunción’ o subordinación a la que está siendo sometida la ‘forma natural’ de esa vida por parte de su ‘doble’, la ‘forma de valor’ que ella misma desarrolla en tanto que vida mercantilizada.” Es decir que el ser virtual implica “convertir esa subsunción, de un hecho sólo exterior o ‘formal’, en otro ‘real’ o de alcance ‘técnico’; en un hecho que ‘interioriza’ o incorpora el peculiar modo capitalista de reproducir la riqueza en la composición misma del campo instrumental de la sociedad”⁹⁸ Estamos ante la globalización del *telos* de la valorización del valor como principio esencial de la sociedad posmoderna.

⁹⁸ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010, p. 89.

El mundo neoliberal es concebido como un mundo global habitado por una hipercivilización sincronizada constantemente en tiempo presente. Un tiempo presente que se erige como la presencia eterna de lo *híper* como rasgo característico del nuevo mundo globalizado en torno a la economía financiera de la especulación y la democracia mundial. La humanidad cohabita en una economía total que establece la megalopatía como principio de convivencia, la vida está dictada en términos de sobrevivencia superlativa, el ciudadano debe aspirar siempre a lo grande, lo pequeños es una atadura a la mediocridad local. Habitamos en el mundo de la híper-realidad, la híper-política, la híper-información, la híper-tecnología, la híper-modernidad; el imperio de lo *híper* es la aplastante presencia de lo macro en lo micro, es la hegemonía de lo particular-universal sobre lo local. Esta aplastante presencia de lo global generará epidemias de resistencia procedentes de la periferia: lo local buscará venganza ante el total avasallamiento de lo grande.

Este nuevo paradigma de civilización hiperconectada impone un estado de crisis constante para las identidades del orden capitalista heredado de la política clásica, la globalización de la vida posmoderna asigna una existencia desgarrada para los actores sociales, que se ven obligados a vivir en lo grande pero anclados, al mismo tiempo, a una localía política insuperable. Esta nueva dinámica reblandece la institución del estado como expresión de la nación, entendida esta como principio de cohesión social y acción cultural conjunta de un grupo humano. “Con la creciente globalización, las últimas totalidades de las continuidades políticas del tardío clasicismo, que mantuvieron juntos a los hombres en grandes formatos modernos, comienzan a emigrar: se trata de las identidades cuasirreligiosas de los Estados nacionales, [...], durante los cambios de la forma del mundo, muchos individuos y familias se sienten de pronto como abandonados por todos los buenos espíritus políticos, [...], ningún miembro de una sociedad se sigue creyendo en serio que esa sociedad sea la suya.”⁹⁹ Esta crisis sistémica de la sociedad y la cultura posmoderna no es una casualidad de la evolución histórica de la humanidad, sino que, al contrario, es la consecuencia directa de la acción de un principio metafísico establecido como fundamento de la nueva totalidad; es el efecto necesario del principio posmoderno de la ausencia de fundamento cuando éste alcanza el ámbito político. “El Estado se convierte en un castillo de arena, el absentismo muerde con voracidad todas las estructuras de apariencia sólida, los vínculos sociales giran en el vacío: es la época ‘sin síntesis’, [...], si no fuera porque el sistema occidental del Estado del bienestar como útero de ayuda social se ha ganado su reconocimiento por medio de una cierta capacidad de

⁹⁹ Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, España, Siruela, 2008. p. 76.

funcionamiento, la ausencia de una tarea común evidente hubiera triturado las grandes sociedades de la era industrial en un abrir y cerrar de ojos.”¹⁰⁰

La contemporaneidad eternamente presente en la que habitamos los hijos de la posmodernidad se concibe a sí misma, bajo el precepto metafísico del eterno movimiento que no permite la estatización de principios más que él mismo, como una transición hacia la híperpolítica, que no es más que el reino de la confusión identitaria de las viejas estructuras de poder, que permanecen como símbolos de civilización y orden cultural superior pero se presentan como significados ausentes de significación. La nueva totalidad virtual aparece como el horizonte de expresión de la carrera vorágine de la internacionalización apresurada del sistema occidental como único referente viable de sociabilidad y desarrollo humano integral. La expresión del dominio característico de esta nueva realidad humana impuesta como totalidad, es la construcción de grandes unidades híperpolíticas que reproducen a nivel global la hegemonía del poder político-económico occidental, asentado en la democracia como forma de gobierno mundial y en los derechos humanos como legislación universal.

Ante el paradigma antropófago de lo grande que busca implantar un sistema mundial de control universal de la humanidad, entendida como una unidad heterogénea de civilizaciones capaz de ser homogeneizada a través de la cultura, la única vía de resistencia reside en la periferia que lo local y lo particular generan como expresión de lo auténtico contra lo impuesto. Cuando el Estado pierde la capacidad de promover y realizar un *opus commune* como eje rector de la cohesión social, lo que implica que el proyecto social se desintegra al nivel superior del control político, entonces los hombres deben refugiarse en la estructura original de reproducción de la cultura: la horda.

Ante lo avasalladoramente grande la humanidad sólo puede refugiarse en las pequeñas unidades de sobrevivencia. El regreso a lo local como forma de reproducción social plantea la posibilidad de la pertenencia mutua tras la ruina de la forma política. En clave žižekiana lo particular es lo verdaderamente universal que puede generar un cambio a nivel sistémico. “Si los grandes órdenes se parten en dos, el arte de la pertenencia mutua sólo puede comenzarse de nuevo desde los órdenes pequeños. La regeneración de los hombres por obra de los hombres presupone un espacio en el que, por la convivencia, se inaugure un mundo.”¹⁰¹

El mundo virtual de la híperpolítica democrática posmoderna posee un universo ético propio, que responde al principio de movilidad fundante de la realidad neoliberal. Este universo, en tanto

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 77.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 86.

expresión de una realidad situada, se presenta a su vez como una práctica idealizada del acto ético, que en lugar de promover la acción directa estimula la práctica de un ejercicio moral virtual. El mundo moral se presenta, como la demás configuración virtual de la realidad del sujeto posmoderno, como una experiencia mediada, particularmente por los medios masivos de comunicación. Como el sujeto posmoderno habita en lo grande y su experiencia vital es de carácter internacional, es imposible que los hechos extranjeros le resulten ajenos y más aún que su práctica ética quede circunscrita al mundo inmediato que lo rodea. Sin embargo la gran mayoría de los actos injustos que tendrá que enfrentar en su vida serán de ámbito lejano, por lo que la experiencia de los mismos tendrá la particularidad de estar mediada por filtros de información representados por los medios de comunicación.

En el mundo globalizado los estímulos sobrepasan de forma terrible el posible círculo de la acción, “el círculo de los sentidos, ampliado artificialmente a través de la prótesis mediática, se ha desligado por completo del círculo de la acción. Ya no podemos reaccionar de forma adecuada a través de la acción, ni somos capaces de traducir el estímulo en acción, [...], desaparecen las posibilidades de acción individual y, por otra, la lógica implacable del mercado de los medios incrementa la llegada de estímulos.”¹⁰² La hiperinformación paraliza el mundo posible de la acción del sujeto y lo condena a la repetición de estándares de conducta planteados desde instituciones de control social. La experiencia de la injusticia se vuelve impropia y sólo se experimenta desde la distancia de la solidaridad mediada por filtros, concebidos para despersonalizar la ética a través de su institucionalización como expresión particular de la cultura superior. El agente ético es neutralizado a través de su transformación en catalizador de la injusticia externa como experiencia no-propia, que lo sitúa en una posición de privilegio frente a la barbarie que aparentemente no le afecta directamente. Se convierte en un recipiente abierto de la afluente constante de estímulos internacionales, que imposibilita la concreción de una postura ética definida que derive en la ejecución de una acción destinada al combate de la injusticia.

La globalización “engendra un determinado moralismo político, una ‘ética a distancia’ en la época del mando a distancia televisivo.”¹⁰³ La ética teledirigida responde a la comanda moral del superyó occidental que establece que toda acción ética debe corresponderse con un principio de acción de gran altura. La práctica ética de la posmodernidad es un ejercicio que apenas recuerda su compromiso con los propios afectados, promueve un actuar que apenas toca el suelo. El sentido de responsabilidad responde al compromiso moral del sillón ante el televisor, que desplaza los mayores

¹⁰² Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, España, Tusquets, 2004. p. 81.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 82.

riesgos hacia los inocentes en pos de la efectividad mediática. Lo que se busca no es la efectivización de un principio de justicia en el mundo, si no la defensa irremediable de los principios occidentales de civilización, sin importar que los métodos de su realización linden peligrosamente con la barbarie. Safranski nos dice que nos “llegan noticias que nos dejan consternados; sentimos una obligación moral de actuar. Moralmente, lo lejano se nos acerca, pero la acción ha de producirse desde la lejanía, o mantenerse a gran altura.”¹⁰⁴ Este principio busca la estandarización de la práctica ética mundial a través de la postulación de principios “universales” que se proclaman como garantes de la “civilización” en un mundo proclive a la barbarie pero que, al mismo tiempo, eluden la implicación en las relaciones locales de convivencia. Este es otro síntoma de la forma global de movilidad, evita vincularse a los respectivos mundos complejos de la vida humana. La ética posmoderna, que se pretende mundial, basada en la positivación universal de principios occidentales de convivencia, bajo la justificación de ser la expresión mayor de humanidad y civilización alcanzada por el desarrollo humano en la historia de su evolución social, es una herramienta más de la hegemonía occidental que plantea su dominio en la falacia de instaurar una matriz social de gran altura a partir de la reproducción global de sus principios particulares, como principios fundantes de toda agrupación humana civilizada.

En la cuarta reducción de la totalidad el binomio occidente-civilización se radicaliza hasta sus últimas consecuencias, la hegemonía global se plantea desde sus preceptos particulares y se estandariza la vida a partir de su modelo de organización social. El concepto de civilización queda ligado falazmente con la concepción occidental del mundo, obligando a las demás matrices culturales a sentirse inferiores y buscar la homogeneización de sus costumbres con los nuevos lineamientos culturales dictados desde las instancias occidentales de control y regulación de la vida mundial. En la era del capital financiero la ruptura con los vínculos del suelo es un rasgo fundamental, lo que importa ya no es la vida común si no compartir de manera global un solo estilo de vida, la existencia se convierte en una carrera caníbal por devorar lo propio y aceptar lo impuesto como modelo único de sobrevivencia. En la realidad virtual “el sistema global se convierte en un todo simultáneo: lo que sucede en el rincón más apartado puede percibirse simultáneamente aquí en tiempo real. El aquí se convierte en otra parte cualquiera y, al final, termina siendo un ‘por todas partes’. Surge un espacio homogéneo y una nueva simultaneidad. Se disuelve aquel sistema de percepción de horizontes construido en torno al centro corporal del individuo, [...], lo simultáneo, de lo que estábamos protegidos por la distancia, penetra en nuestro propio tiempo.”¹⁰⁵

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 85.

Repetidas ocasiones nos hemos enfrentado al dictamen filosófico que dicta que el presente es el tiempo eterno de la nueva globalización, pero pocas veces se nos ha dicho como es que el presente llegó a ser tan aplastante. En varios autores posmodernos encontramos referencias a la presencia inaudita de un presente avasallador que inaugura un tiempo siempre actual para la existencia posmoderna. Este presente teorizado es la apropiación filosófica de la virtualidad vital impuesta por la hegemonía, expresada a través de la acción mediática de las nuevas tecnologías de la información, que han ido ampliando con su actuar los canales de difusión de realidades y contextos a los que antes era imposible acceder. La hegemonía se instauro como el presente del progreso, es el futuro siempre actual que nos hace sentir que nosotros lo rebasamos con nuestros avances técnicos. Si el presente es la hegemonía todo lo que no entra en su discurso totalizador será considerado como pasado y por lo tanto será visto como un elemento arcaizante que debe ser eliminado en pos de la realización de la ideología del progreso continuo adoptado por occidente desde la modernidad capitalista. Por esta razón no resulta extraño ver como el universo de la vida relacionado al mundo de lo “indígena” es percibido por los sujetos occidentalizados como un universo involucionado, tradicional y despreciable, que sólo merece ser conservado como curiosidad etnológica.

El mundo virtual elimina las lejanías como concepto de otredad, la cercanía se impone como espacio de acción de un sujeto desgarrado que existe situado pero es apátrida por imposición. La cercanía se impone no como un concepto de territorialidad geográfica, si no como un concepto temporal que justifica el presente como tiempo único de la virtualidad. Lo cercano como categoría ontológica aniquila el espacio y sólo deja el tiempo como terreno de interpretación, el tiempo se convierte así en el no-espacio donde la conciencia posmoderna debe llevar cabo un ejercicio de no síntesis de una realidad que ya no existe.

El principio de movilidad exige un sistema hegemónico regido por un régimen político estandarizado y unitario que garantice el movimiento perpetuo del capital. Safranski lo expresa de la siguiente manera:

La alta velocidad obliga a una construcción de vías en la que podemos movernos sin obstáculos y sin nada que perturbe la marcha. Desaparece la distancia del espacio medio, [...], lo ideal es que transcurra sin una experiencia que tenga algo que ver con el viajar mismo, [...], antaño, viajar era una experiencia y, por eso, el viajero llegaba transformado. Hoy, por el contrario, el que llega siendo el mismo querrá hacer también iguales los lugares adonde llega. La movilidad global uniforma los espacios. Las corrientes de mercancías, capital e información igualan las relaciones humanas adondequiera que lleguen. Pero todo aquello que no se ve afectado por dicho proceso tampoco queda, no obstante, intacto. Se convierte en lo excluido, en un resto marginado,

que pertenece al todo en cuanto no pertenece a él. De una u otra manera lo local se hace *glocal*.¹⁰⁶

La vida se mediatiza, la experiencia se inserta en un horizonte de representación artificialmente ampliado que permite modificar los formatos culturales sin miramientos. La política piensa de forma local y actúa de forma global. La humanidad se encuentra instalada en un universo completamente humano, “en una civilización que se apoya en lo técnico y está entrelazada globalmente, el hombre tiene que vérselas cada vez más y en todo momento consigo mismo en exclusiva, es decir, con las huellas de su actividad, de manera que se mueve en el mundo de los propios signos.”¹⁰⁷ Este mundo es el universo idóneo para el desarrollo de la hegemonía, es un universo encapsulado ya absolutamente en la segunda naturaleza de lo real, lo que implica que la vida humana es ya completamente autosuficiente y tautológica y por lo tanto su justificación depende únicamente de las bases culturales que se presenten como la mejor opción de desarrollo. La clave del dominio global está en la cultura y su manejo adecuado que instala un dominio de la civilización sobre la “naturaleza”. De esta manera la sociedad tautológica es una humanidad domesticada, cultivada e inofensiva que representa el contrapeso de lo salvaje.

Nos enfrentamos ante una nueva configuración de lo político que se presenta como una clase de la coexistencia continua, de una presencia siempre presente que debe gobernar su pedazo de materia desde una exterioridad global, con miras siempre hacia “el todo”. Esta política inaugura un nuevo imperio que no se presenta como tal, porque de hacerlo así, perdería la justificación de su falso fin libertario que le ha permitido posicionarse como forma de gobierno hegemónica. Este imperio ausente que silenciosamente domina el mundo bajo el mandato del capital es el imperio de la democracia.

Imperio democrático: Neutralización de la negatividad dialéctica.

Pueblo y Cultura no son lo mismo y mucho menos implican la reciprocidad conceptual teórica y práctica que se nos ha hecho creer desde la hegemonía del mito moderno. Ambas construcciones representan momentos diferentes del proceso de antropogenezación, por lo que cada una contiene un significado y una consecuencia ontológica diferente. La cultura es la condición de posibilidad para la germinación del pueblo, gracias a ella el pueblo contiene orden y cohesión, pero el pueblo, en tanto producto de ella, es incapaz de generar cultura por sí mismo, su función es la reproducción de las formas culturales que le dieron vida, para asegurar la continuidad de la horda como unidad

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 87.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 91.

social. Lo “típico” de un pueblo no es la representación o imagen de él, sino que es la expresión misma de la cultura que lo fundamenta. Un pueblo es típicamente así porque su cultura así lo dicta. Esto significa que la aniquilación de un pueblo no implica necesariamente la aniquilación de una cultura, más si conlleva la efectividad del movimiento contrario: la aniquilación de una cultura implica necesariamente la aniquilación de un pueblo y su posterior transformación. Por esta razón la hegemonía no radica en el manejo del pueblo, si no en la firme manipulación de éste a nivel cultural. Debemos recordar que la cultura inaugura un mundo en el que se desarrolla un pueblo humano, por esto el poder de la hegemonía radica en el control cultural a nivel global de los pueblos bajo su poder.

Si la cultura es lo propiamente humano, entonces un sistema político mundial que evita lidiar con la particularidad de cada cultura, bajo una visión racista que impone un esquema de cultura superior como la única casa de la civilización, es un sistema político sobrehumano que rige a la humanidad de manera déspota e impuesta. La política posmoderna es autorreferencial con las alturas del poder global y el dominio económico, y por lo tanto le es ajeno él, y al mundo, de las profundidades.

La política contemporánea, promovida por los poderes fácticos del neo imperialismo financiero, es la política de la democracia hegemónica, la cual se afianza como poder único gracias al trabajo fundante de una falacia original como centro de emanación de su “necesidad” universal. El imperio posmoderno pretende unificar los rasgos democráticos con los rasgos políticos no democráticos de las comunidades no imperiales o que conservan su estructura de “horda”. El pretender demostrar que las organizaciones arcaicas de “asamblea” y “consenso” tribal son características democráticas que se comparten con el sistema político superior, es cometer el mismo error de cortocircuito que perpetró el leninismo-estalinismo en el siglo pasado. Lo que se pretende con esta estrategia es poder establecer un continuum histórico universal que de algún modo u otro conecte a todos los pueblos de manera esencial con el desarrollo democrático. De esta manera, al presentar las prácticas políticas de los pueblos no evolucionados como prácticas evidentemente pre democráticas, la democracia se erige como el destino civilizatorio universal que unifica la pluralidad original de la humanidad. La democracia pasa de ser posibilidad particular a ser destino universal de una humanidad dividida. La democracia podría, si no es que ya lo hace, representar el monstruo político del nuevo siglo. El error o el engaño radica en la falsa proyección de lo pequeño en lo grande. El Estado se presenta como la “horda” base de reproducción de lo humano, se efectúa la confusión entre pueblo y cultura antes mencionada.

Esto produce una falsa conciencia que se disemina con rapidez y eficacia en el mundo, gracias al poder global que ostenta occidente como potencia imperial, y que dicta que hay una alianza esencial

entre la sociedad industrial (modelo único de civilización y progreso evolutivo) y la democracia (expresión máxima de la evolución política y social de la humanidad). La implantación de esta alianza esencial como paradigma de realización civilizatoria global impone una visión totalitaria sobre la historia y su práctica efectiva en el mundo. Si se concibe a la democracia y al capital financiero como el último peldaño evolutivo de la humanidad, como aquel destino compartido por todos los grupos humanos existentes en el planeta, entonces su aparición en el mundo marcaría de manera definitiva el tan esperado fin de la historia. El acontecimiento “democracia” sellaría la culminación del conflicto histórico de la síntesis política descrita por Hegel. La democracia global impone un estado universal de neutralidad histórica, la existencia humana se convierte en un acontecer historiográfico que se limita a llevar a cabo reformas internas del sistema y que, por lo tanto, es incapaz de concebir, mucho menos realizar, una revolución histórica de su actualidad democrática. El binomio imperial evolución=democracia justifica la omnipresencia de los gemelos hegemónicos democracia y capitalismo, bajo la concepción de que la democracia es la consecuencia lógica del industrialismo progresivo.

El sistema democrático se concibe como un bien comercial que potencializa al máximo los beneficios macroeconómicos del sistema neo liberal. La democracia como mercancía se exporta al mundo entero bajo la publicidad engañosa de la apertura de los canales políticos clásicos de participación ciudadana. La democracia se vende como un producto de liberación de las clases oprimidas cuando en realidad promueve la apertura nacional hacia la libertad financiera. La superación del estado colonial va más allá del trasplante de parlamentos y elecciones libres a los estados africanos, asiáticos o sudamericanos. Por esta razón su exportación siempre ha estado marcada por la ineficacia inmediata y su posible transformación en autoritarismo, ya que lo que obstaculiza la realización plena de una democracia en sentido occidental en muchos países es la presencia masiva de vestigios culturales que arraigan a sus poblaciones a modelos de vida diferentes, en ocasiones opuestos, al promovido por occidente. Cuando esto ocurre no queda otra opción, en pos del beneficio económico, que la manipulación cultural del pueblo dominado, lo que implica no sólo la adopción del nuevo modelo de gobierno, sino también la aceptación del estilo de vida que facilita su desarrollo.

La manipulación cultural se logra gracias a la implantación de un sentimiento de inferioridad en las poblaciones dominadas con respecto a su cultura, se presentan como vestigios de barbarie que deben ser superadas con la adopción de nuevas tradiciones civilizadas que los acerquen al mundo de la cultura superior. Toda comunidad no democrática será relacionada inmediatamente con expresiones de edades más antiguas del mundo. “Aunque ‘democracia’ signifique poder del pueblo,

en el fondo no es más que una palabra clave para una fatalidad todavía por pensar, cuya tarea consiste en la destrucción de aquello que, presuntamente, era lo que tenía poder: el pueblo en su sentido tradicional y premoderno, [...], democracia es una palabra clave para individualismo urbano, para condicionamiento de la vivencia, para manipulación de todas las cosas, en breve: para la máscara política del nihilismo.”¹⁰⁸

Democratismo y nihilismo es el binomio que mejor describe el proyecto de la cuarta reducción de la totalidad como imperio del imperio ausente. La Virtualización democrática consiste en hacer real la apariencia de una existencia pos metafísica que sitúa a la humanidad globalizada en mundo después de la sustancia. Aunque el principio metafísico del dominio sigue actuando como eje rector de la sociedad hipermoderna y las sociedades siguen ancladas a la estructura imperial del Estado, la democracia global impone un estado pantalla de experiencia de sublimación libertaria de las viejas ataduras de control social. “Cuando los hombres occidentales se definen hoy despreocupadamente como demócratas, no lo hacen, la mayor parte de las veces, porque tengan la pretensión de cargar con la cosa pública en las labores cotidianas, sino porque consideran que la democracia es la forma de sociedad que les permite no pensar en el Estado ni en el arte de la coopertenencia mutua.”¹⁰⁹, en otras palabras, la democracia facilita la superación de la responsabilidad política de la coopertenencia social y sitúa al sujeto en el universo del individualismo canbal. Reduce la actividad política a un momento efímero de elección, permitiendo que los agentes sociales inviertan su valioso tiempo en la producción de plusvalía financiera, promoviendo así la conocida postura actual de rechazo total hacia la política, por considerarla un lastre del progreso. El mundo democrático será entonces la expresión política del principio de responsabilidad mínima e impersonal promovida por la ética de sillón; será el universo de acción de los nuevos seres apolíticos (individuos solitarios que fluyen existencialmente en la lógica industrial de la vida posmoderna).

La sociedad democrática es una estructura social construida a partir de individuos que consideran que necesitan cada vez menos de la sociedad de la que forman parte. La cuarta reducción instaura un orden mundial regido por un sistema político apolítico que ordena un orden social postsocial inmerso en una lógica productiva que no produce. Es el dominio de la negación de la antítesis como elemento fundamental de la síntesis, bajo su reinado todo se vuelve afirmación, toda verdad vale, porque aunque parezca contraria, carece de la fuerza transformadora de mundo de las verdades

¹⁰⁸ Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, España, Siruela, 2008. p. 94.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 95.

revolucionarias. Es la estatización de los proyectos de cambio, la institucionalización de la revolución como fin alcanzado.

La democracia debe ser vista como lo que es para poder llevar a cabo un acercamiento correcto hacia ella y la vida que propone, debemos dejar de lado las falsas imágenes que se han generado de ella y concentrarnos en su especificidad, de lo contrario perderíamos fácilmente el suelo y nos dejaríamos dominar por la imagen idealizada de ella, que nos llevaría a una reflexión ingenua y reducida que probablemente devendría en alguna conclusión que el oficialismo ya se han encargado de pensar. La democracia no es un dictum en sí misma ni representa una necesidad lógica de la evolución social de la humanidad, tampoco es el signo particular de la cultura superior y mucho menos la expresión más acabada de la civilización; la democracia es simplemente “una de las tantas formas de gobierno, en particular aquella en la cual el poder no está en manos de uno o unos cuantos sino de todos, o mejor dicho de la mayor parte.”¹¹⁰

La democracia moderna surgió a la par que el liberalismo y por lo tanto, desde sus comienzos, se cometió el error, o acierto, de relacionarnos esencialmente, de establecer una conexión natural de complementariedad entre estos dos elementos que se unieron de manera artificial para llevar a cabo un proyecto político particular: posicionar al capitalismo como eje rector de una nueva sociedad conformada por nuevos actores políticos, que reclamaban poder real ante los herederos formales del sistema absolutista. Si bien su unión fue fortuita ambas propuestas encontraron en la otra el complemento idóneo de su proyecto formal de organización política y social de las nuevas sociedades, a tal grado que el poder que las adoptó como emblemas de la nueva civilización las fusionó de manera indisoluble. Esta compenetración radica en la efectividad que aportaron para solucionar las dos exigencias básicas de las que nacieron los estados contemporáneos en los países más avanzados económicamente, la demanda de limitar el poder pero al mismo tiempo distribuirlo de manera que se diera la sensación de apertura hacia las clases más bajas.

Ahora bien, si por democracia se entiende “una de las tantas formas de gobierno” que la humanidad puede adoptar como modelo de gobernabilidad, entonces podemos inferir que la democracia no es la única, ni mucho menos la mejor, de las posibilidades de organización política de lo social. Lo mismo pasa con el liberalismo, aunque en este caso es más fácil prescindir de su necesidad impuesta, ya que al ser una concepción del estado el liberalismo puede ser desechado en calidad de insuficiente si se concibe otra teoría funcional que administre mejor las funciones del Estado. En ambos casos Bobbio nos aclara que ninguna de las dos teorizaciones sobre lo social implica a la

¹¹⁰ Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 2010, p. 7.

otra, es decir, que la democracia no genera forzosamente un estado liberal ni un estado liberal es necesariamente democrático.¹¹¹

Ante esta aclaración es pertinente que nos preguntemos entonces cual ha sido la razón por la que democracia y liberalismo, y su consecuente radicalización neoliberal, se presentan como un binomio necesario para todas aquellas poblaciones humanas que pretenden acceder al espacio de la cultura civilizada universal. Para este punto debemos preguntarnos cual fue el proceso de fusión adoptado por las elites, que encontraron en la democracia y el liberalismo la dupla perfecta para imponer una hegemonía silenciosa que aparece como un proyecto noble de superación de la “barbarie”; tendríamos que preguntarnos si la hegemonía se concibió a partir de la democratización del estado liberal o por el movimiento inverso, es decir, la liberalización del estado democrático. Desde el punto de vista de Bobbio, el cual comparto, que recoge las observaciones de los liberales clásicos, podemos decir que el proyecto que se adoptó fue el segundo mencionado líneas arriba. La liberalización del estado democrático permite realizar una apertura aparente del poder político hacia las clases populares al mismo tiempo que restringe la capacidad de éstas para ejercerlo, la preocupación siempre fue como limitar la libertad en política a favor de imponer una libertad económica como símbolo de libertad humana integral, en palabras de Constant “el fin de los modernos es la seguridad en los goces privados: ellos llaman libertad a las garantías acordadas por las instituciones para estos goces.”¹¹²

Gracias a este movimiento la libertad política se institucionaliza y la democracia se convierte en un sistema económico-político que controla al ciudadano a través de un ejercicio político parcial. Bajo la consigna de proteger al individuo frente a la masa la democracia liberal apela por un ejercicio mediado del poder político de todos aquellos actores que no encuentren en la política una actividad remunerada. La libertad de la democracia clásica, que sirvió de modelo cultural, que consistía en la participación constante y activa de los hombres libres en el poder colectivo queda reducida a un gozo efectivo y pacífico de la independencia privada, el problema de la democracia moderna es que siempre estará mediada, ya sea por un sistema de representatividad directo o indirecto, la posibilidad de ejercer un poder democrático directo será visto como una aberración política contra el estado, ya que se desconocería la necesidad de límites al poder del Estado; la democracia radical

¹¹¹ Por esta razón a lo largo de la historia se han perseguido proyectos de estados democráticos no liberales, como pueden ser una democracia comunista o una socialdemocracia, así como podemos constatar también la existencia de estados liberales no democráticos, como los sistemas totalitarios y las monarquías que abrazan con libertad el sistema económico capitalista.

¹¹² Benjamin Constant en Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 2010, p. 7.

demostraría la contingencia del Estado y por esto es vista como un recurso totalitario, la democracia directa en sentido estricto es descrita como “democracia totalitaria”.

La democracia liberal se convierte así en un instrumento del poder encarnado en la estructura imperial del Estado, lo que fue una promesa de emancipación se convierte en el yugo encargado de reproducir la hegemonía a nivel global y particular en todas aquellas naciones y poblaciones que se vean sacudidas por la ola de la cultura occidental. El Estado absorbe al poder popular a través de la institucionalización de la democracia y establece como decreto fundacional de su unión, que el poder ciudadano ejercido a través de ella debe estar limitado, por la existencia previa a la conformación social del Estado liberal de un derecho natural. El iusnaturalismo representa el núcleo fuerte del Estado como estructura de dominio, ya que justifica su existencia como una condición previa y necesaria del nuevo sistema. Gracias a él se puede naturalizar la construcción social contingente y hacerla pasar como una necesidad racional universal, “se habla del iusnaturalismo como el presupuesto filosófico del liberalismo porque sirve para establecer los límites del poder con base en una concepción general e hipotética de la naturaleza del hombre, que prescinde de toda verificación empírica y de toda prueba histórica.”¹¹³

Esto permite que la evolución histórica se invierta de manera tal que se justifique la existencia del poder estatal como una necesidad humana. Bobbio nos dice que:

el curso histórico que origina un determinado orden jurídico y su justificación racional se presenta de manera invertida: históricamente, el Estado liberal nace de una continua y progresiva erosión del poder absoluto del rey, y en periodos históricos de crisis aguda, de una ruptura revolucionaria; racionalmente, el Estado liberal es justificado como el resultado de un acuerdo entre individuos en principio libres que convienen en establecer los vínculos estrictamente necesarios para una convivencia duradera y pacífica. Mientras el curso histórico camina de un estado inicial de servidumbre a estados sucesivos de conquista de espacios de libertad por parte de los sujetos, la doctrina transita el camino inverso, ya que parte de la hipótesis de un estado inicial de libertad, y sólo en cuanto concibe al hombre naturalmente libre llega a construir la sociedad política como una sociedad con soberanía limitada. En sustancia, la doctrina, bajo la especie de teoría de los derechos naturales, invierte el recorrido del curso histórico, poniendo al inicio como fundamento y por consiguiente como *prius* lo que históricamente es el resultado, el *posterius*.¹¹⁴

Gracias al proceso de separación de las dos naturalezas de lo real y las consecuentes reducciones de la totalidad humana que esto facilita, el poder imperial puede establecer la existencia ficticia de un

¹¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

estado de naturaleza que invierta el paso revolucionario puesto en marcha por la burguesía y lo convierta en una transformación a su favor. El momento de apertura de un estado de servidumbre hacia un espacio de libertad es transfigurado en su antítesis, la servidumbre es reconstituida en una nueva servidumbre mediante la neutralización efectiva del proceso revolucionario. El proceso negativo de la síntesis histórica es reconfigurado de manera positiva a través de su identificación con un estado natural de absoluta libertad, el devenir histórico es presentado como el resultado pacífico de un consenso democrático que pide la existencia de un estado encargado de limitar el ejercicio de la libertad. La libertad es vista, por lo tanto, como un exceso que debe ser controlado por una estructura superior de gobierno, porque su existencia misma es el origen del problema de insociabilidad que caracteriza a la humanidad. El ser humano es asocial porque es libre por naturaleza.

El Estado entonces es en realidad un momento histórico que otorga a quien lo ocupe el poder de ejercer la fuerza necesaria sobre sus integrantes para obtener obediencia y sumisión. El consenso original es postulado como el momento inicial de una sumisión aceptada y convocada por la mayoría como una necesidad básica para el desarrollo social. Los derechos naturales naturalizan la institución de un poder soberano construido a partir de una falsificación de los hechos históricos. La teoría del contrato social representa el momento de inflexión cuando la segunda naturaleza se convierte en una esfera autónoma con respecto a la primera, ya que marca el momento histórico cuando la sociedad comienza a ser tautológica, porque “el contractualismo moderno representa una verdadera y propia mutación en la historia del pensamiento político dominado por el organicismo en cuanto, cambiando la relación entre el individuo y la sociedad, ya no hace de la sociedad un hecho natural que existe independientemente de la voluntad de los individuos, sino un cuerpo artificial, creado por los individuos a su imagen y semejanza para la satisfacción de sus intereses y necesidades.”¹¹⁵

Esta nueva consciencia política moderna hace pensar que la nueva sociedad liberal se basa en el individuo como fundamento de una construcción social que plantea un nuevo paradigma con respecto al organicismo clásico, hasta el punto de llegar a afirmar, como lo hace Bobbio, que sin individualismo no hay liberalismo. El contractualismo se presenta como la opción de liberación del individuo ante una sociedad opresora, sin embargo puede ser pensado también como el inicio del proceso de destrucción y dislocación de lo común social para formar la universal económico. La teoría del contrato más que fundar una sociedad novedosa es un proyecto de destrucción de lo social a largo plazo. Su aparición modificó radicalmente la relación metabólica entre el individuo y la

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 16.

sociedad, convirtiendo a ésta de un fin en un medio y por lo tanto la otredad pasa de ser un relación de convivencia a ser una relación de mera conveniencia.

Esta concepción metafísica del orden social conlleva una específica idea antro-po-filosófica del hombre, la cual forja al individuo como depositario por naturaleza de los impulsos menos virtuosos que cualquier ser vivo pueda poseer. El ser humano se convierte en una bestia incapaz de convivir con sus iguales, es la constante amenaza de su propia especie. El estado se convierte así en el único productor de seres humanos civilizados capaces de convivir en conjunto, pero dicha civilidad conlleva una renuncia previa que se acepta con normalidad por la masa humana dominada por los preceptos culturales occidentales: para entrar en la nueva sociedad el ser humano debe renunciar a su libertad originaria y someterse a la autoridad centralizada de un poder estatal, que será el único facultado para otorgar y retirar libertades a los ciudadanos integrantes de su población, libertades que adoptarán, en el seno del estado moderno, la estructura jurídica de derechos. El contractualismo democrático, que terminará por imponerse a las otras variantes del contrato social, será entonces la estrategia hegemónica para mantener en el poder a un estado que desde su planteamiento es totalitario, a través de una falsa apertura gradual de libertad, en pocas palabras, será el proceso controlado de “recuperación” de una libertad mediada que se hará pasar como expresión de aquella libertad originaria despojada como condición sin equa non de la nueva civilización.

Con esta revolución copernicana de la política la naturaleza y su misterio, su indomabilidad y su inexistente predictibilidad quedan en segundo plano. A partir del contrato el principal y más poderoso enemigo del hombre es el hombre mismo por lo que se hace necesaria la existencia de un poder destinado a controlarlo, a transformar el lobo en una oveja. El hombre se convierte así en un ente más maligno que la naturaleza misma porque la maldad habita en él por principio. La motivación para el surgimiento de la sociedad moderna no es el principio de la convivencia sino el profundo miedo de aniquilación que ejerce el hombre. El liberalismo representó la doctrina de los vencidos del organicismo que aspiraban a ejercer el poder otorgado por la creciente bonanza económica del capitalismo, fue la filosofía de la liberación del siglo de las luces. Sin embargo como toda filosofía libertaria que se inmortaliza, buscó transformar su liberación en ley universal, la revolución que generó se volvió hegemónica y parió a sus propias víctimas.

Desde el punto de vista del liberalismo el Estado es un mal necesario, y es justamente en esto, nos dice Bobbio, en lo que se diferencia del anarquismo. El liberalismo y la democracia, aunque lo consideren un mal, necesitan del Estado para poder existir como poderes fácticos. Esta concepción genera una división de lo social en dos realidades antitéticas, que siempre estarán en lucha constante por lograr un dominio avasallador sobre su contraparte y así determinar, desde su especificidad, lo

social. Por una parte tendremos la esfera de lo estatal (lo político, el poder, lo público) y por la otra la esfera de la acción de los individuos (la libertad, lo privado). Esta división supone a la libertad como la contraparte del poder, de manera que queda reducida a una noción de libertad negativa entendida como “la esfera de acción en la que el individuo no está constreñido por quien detenta el poder coactivo a hacer lo que no quiere y a la vez no es obstaculizado para hacer lo que quiere.”¹¹⁶ Esto quiere decir que si aumenta el poder entonces la libertad disminuye en sentido negativo y viceversa, si la libertad aumenta se reduce la esfera del poder, este es el fundamento base del planteamiento de un Estado mínimo como complemento ideal de un estado de derecho concebido como principio de defensa del individuo ante los abusos de poder del Estado. Sin embargo podemos concebir la dualidad planteada de manera diferente, podríamos preguntarnos si en realidad ambas no son complementarias y lo social no se podría entender ni desarrollar cabalmente si una de las dos faltara; y ¿si la relación entre ambas es de doble implicación y no de aniquilación? Esto querría decir que ¿sólo a través del ejercicio del poder se es libre? O ¿sólo porque se es libre es que se tiene poder?

El estado liberal hará coincidir su formación con el crecimiento paulatino de la esfera de la libertad del individuo en dos aspectos principales: la libertad religiosa y la libertad económica o de los intereses materiales. Bobbio dice que “es un hecho que la historia del Estado liberal coincide, por un lado, con la terminación de los Estados confesionales y con la formación de los Estados neutrales o agnósticos con respecto a las creencias religiosas de sus ciudadanos; por otro, con la finalización de los privilegios y de los vínculos feudales y con la exigencia de la disposición libre de los bienes y de la libertad de intercambio, que señala el nacimiento y el desarrollo de la sociedad mercantil burguesa.”¹¹⁷ El poder nacido de este estado busca garantizar la propiedad privada de los individuos. Con este movimiento el gobierno queda subordinado a los intereses individuales de la sociedad civil poderosa, es decir, queda al servicio del capital y se instaura en toda su grandeza la tercera reducción del absoluto.

Gracias a la asociación esencial que se forjó entre Estado liberal, democracia y capitalismo la nueva sociedad moderna se basó en los principios liberales de administración estatal sobre la libertad, los cuales conjugó con eficacia con el principio de participación y representación política de la democracia representativa o indirecta que adoptaron la gran mayoría de éstos como forma de gobierno; a su vez estos dos aspectos se vieron funcionados con el principio de movilidad impuesto por el fundamento económico de la vida capitalista. Conjuntamente impusieron a la humanidad una

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

ley del progreso que identificó de manera sintomática a los estados no occidentales como estados despóticos regidos por un principio estacionario e inmóvil y por lo tanto inferior en sentido evolutivo. El nuevo Estado moderno liberal y democrático se convirtió, además de ser un categoría política, en el nuevo criterio de interpretación de la historia universal.

Si bien el liberalismo es una creación moderna, la forma que éste adoptó como modelo político de gobierno, es decir la democracia, no lo es. Ella es un recurso imperial, como lo explicamos con anterioridad, que el nuevo poder burgués recogió del seno de la cultura occidental y lo adaptó a las nuevas exigencias liberales. En sentido estricto democracia significa “el gobierno de muchos” o de la mayoría; a pesar del paso del tiempo el término consiguió mantener este sentido descriptivo general. La diferencia entre democracia antigua y moderna radica entonces en como considera cada una al depositario de este poder y la manera en que puede ejercerlo. Bobbio aclara al respecto que “lo que se considera que cambió en el paso de la democracia de los antiguos a la democracia de los modernos, [...], no es el titular del poder político, que siempre es el ‘pueblo’, entendido como el conjunto de ciudadanos a los que toca en última instancia el derecho de tomar las decisiones colectivas, sino la manera, amplia o restringida, de ejercer este derecho, [...], los modernos oponen a la democracia directa de los antiguos y de las ciudades medievales la democracia representativa, qué es el único gobierno popular posible en un Estado grande.”¹¹⁸

Si bien es cierto que el término democracia hace referencia a un ejercicio abierto del poder político, debemos tomar en cuenta que ambas democracias han establecido restricciones para acceder al espacio público del ejercicio directo del poder. En ambos casos las restricciones emanan de la idea de pueblo que se maneja, porque por muy romántico que suene el término de gobierno del pueblo, en la práctica ese pueblo está limitado a ciertos agentes sociales, que por su condición privilegiada dentro de la sociedad en cuestión, gozan de la libertad de ejercer poder sobre sus conciudadanos; en otras palabras, por muy popular que suene el *demos* democrático no es el *pléthos* completo que ingenuamente podría considerarse. Tanto en la antigua como en la moderna democracia el acceso al *demos* ha estado condicionado por la pertenencia a un subconjunto social denominado ciudadanía, no todo integrante del pueblo raso es ciudadano. La ciudadanía representa el marco de inclusión y exclusión dentro del sistema democrático ya que sólo sus miembros pueden tomar parte en las decisiones “colectivas”. El ser ciudadano ha sido un privilegio que ha estado reservado para los grupos hegemónicos del poder imperial, empezando por los hombres libres de Grecia hasta los

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 33.

famosos WASP¹¹⁹ del siglo XX; la ciudadanía es la materialización política del antiguo y siempre presente desprecio del pueblo por parte de los grupos oligárquicos.

La democracia representativa, justificada por las grandes dimensiones de los Estados modernos, fue considerada por Rousseau como una falsa democracia, ya que se basa en el principio de representabilidad de la soberanía personal como expresión legítima de la voluntad popular y esto es inconcebible dentro de la concepción de democracia directa roussoniana. El autor francés ya nos advierte del peligro de la representación que reduce el ejercicio del poder al momento de la elección, antes y después de elegir a sus representantes el pueblo sigue siendo esclavo de sus gobernantes que gobiernan sin él. El pueblo sólo sirve como acceso al poder público. Rousseau ya había dicho que nunca ha existido ni existirá jamás una democracia auténtica, ya que requiere de un pueblo lo bastante pequeño, por eso sus simulacros se han esmerado en acotar la población activa de la democracia fáctica en los estados modernos.

La democracia representativa es “la forma de gobierno en la que el pueblo no toma las decisiones que le atañen, sino que elige a sus representantes que deben decidir por él”¹²⁰, se fundamenta en la idea de que “los representantes elegidos por los ciudadanos son capaces de juzgar cuáles son los intereses generales mejor que los ciudadanos, demasiado cerrados en la contemplación de sus intereses particulares.”¹²¹ Basado en este principio la democracia moderna recupera la figura del *pontífice* de la segunda reducción pero la seculariza a través de su institucionalización liberal, el proceso democrático necesita un puente que una el mundo de las alturas del poder con el inframundo de la masa electora. Este pontífice se presenta ante el pueblo gobernado como un representante de toda la nación que fue elegido gracias a su culta formación y su docta habilidad para elegir correctamente el destino de la población nacional.

El problema radica en pensar que sólo por llevar el adjetivo “democrático” todo sistema de gobierno cumple con el principio de gobierno popular. Esta fue la mejor estrategia política que el imperio ha concebido, disfrazar de colectivo y liberador a un sistema unívoco y dominador. En esto justamente radica la gran artimaña política de la modernidad, presentar como bueno y novedoso algo que en realidad es la continuación artera del pasado. Cabe resaltar que bajo el principio de representación, arriba mencionado, trabaja como fundamento un precepto de exclusión y dominación trasplantado íntegramente del atletismo de estado clásico, el cual consiste en mantener

¹¹⁹ White Anglo Saxon Protestan.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹²¹ *Ibid.*, p. 36.

la supremacía de las clases altas a partir de la estupidización del pueblo: el representante es elegido por su alto nivel de educación que lo capacita para gobernar un país.

Bobbio reconoce que hay dos formas de acercarse a la democracia como construcción histórica, la primera sería tomarla únicamente en su sentido jurídico-institucional (sentido procesal que hace énfasis en el conjunto de reglas cuya observancia es necesaria para que el poder político sea distribuido entre la mayoría) y la segunda sería abordarla desde su significado ético (sentido sustancial que hace referencia al ideal democrático clásico de la igualdad como horizonte del ejercicio político equitativo y consensual). El liberalismo moderno puso énfasis en abordar el sistema democrático únicamente desde la primera opción, ya que considerar la segunda como posibilidad de interpretación obligaría a los nuevos gobiernos a establecer condiciones reales de igualdad de circunstancias y fortunas entre su población elegible y electora, situación que anularía el compromiso expedito de mantener concentrado el poder en círculos pequeños. Vista de esta manera la democracia representativa puede ser considerada como la consecuencia natural del liberalismo, ya que busca a toda costa la supremacía de la libertad de elección, sin reparar en la falta de igualdad social.

El liberalismo democrático, que eventualmente se radicalizará en el contemporáneo neoliberalismo democrático, busca el desarrollo de la personalidad individual, por lo cual identifica el bien común y la armonía social como elementos de un totalitarismo igualitario que debe ser superado. Este desarrollo individual sin embargo busca promover una competencia canibal entre miembros de una misma comunidad, basado en la existencia de una escala social económica que ubica de mayor a menor relevancia social a los individuos, dependiendo de la cantidad de riquezas que posean. En la democracia liberal la libertad se gana por la acción del capital en el entramado social, mientras más rica sea una persona más libre será, “el desarrollo de la personalidad más rica y dotada puede ir en detrimento de la expansión de la personalidad más pobre y menos dotada.”¹²²

“La única forma de igualdad que no sólo es compatible con la libertad tal como es entendida por la doctrina liberal, sino que incluso es exigida por ella, es la igualdad en la libertad: lo que significa que cada cual debe gozar de tanta libertad cuanto sea compatible con la libertad ajena y puede hacer todo aquello que no dañe la libertad de los demás”¹²³ ni ponga en peligro la libertad propia, es decir, si un agente libre externo pone en peligro la libertad personal de un individuo ese individuo está facultado para llevar a cabo todas las acciones necesarias para salvaguardar la propia libertad. Esto quiere decir que la única igualdad promovida dentro del sistema liberal es aquella igualdad

¹²² *Ibid.*, p. 41.

¹²³ *Ídem.*

originaria negada como presupuesto de su propuesta política. El liberalismo se basa en una concepción individualista, conflictiva y pluralista del hombre y la sociedad, por lo que establece que la igualdad de libertad característica del estado naturaleza debe ser negada en pos de efectuar un pacto que permita el advenimiento de un Estado organizado y pacificador. Sin embargo podemos constatar que esa libertad original, negada por necesidad, es restablecida al interior del sistema, una vez conformado el Estado, y elevada al rango de fuerza motora del movimiento solicitado por el ser económico. La tan alabada antagonía moderna, elogiada por Kant y Humboldt, reformula al hombre moderno en términos de barbarie, transforma al ente social en la personificación misma de la insociabilidad, disfraza al lobo con piel de oveja e instaura una renovada jauría que ejercerá con brutalidad su libertad sobre sus propios miembros. La libertad como arma negativa se convierte en el fundamento de la nueva sociedad de bestias que cual árboles crecerán solitarios hacia la luz sin importar que el retoño de al lado nunca madure y muera por falta de calor solar.

El principio de “igualdad en libertad” se traduce hegemónicamente en la positivación estatal de este “derecho natural”, a través de la postulación de una ley constitucional que establece como universales ciertos derechos particulares, fundados en un iusnaturalismo teórico que justifica la pre-existencia de ciertos derechos históricos y situados como derechos naturales. La traducción jurídica institucional de este principio es la ley universal que establece una igualdad esencial de todos los hombres frente a la ley, “esto significa que todos los ciudadanos deben ser sometidos a las mismas leyes, y por tanto deben ser suprimidas y no deben ser retomadas la leyes específicas de las órdenes o estados particulares.”¹²⁴ En esta formulación conocida mundialmente como el principio básico de protección ante el Estado y ante los intereses particulares de los demás hombres, podemos leer también un principio de la nueva hegemonía. La nueva colonización, a través de principios morales y acciones civilizatorias, se muestra como una transformación embellecedora y dignificante de la vida humana en su conjunto, a cambio de que un grupo cultural dominante elimine la legitimidad de las construcciones culturales extranjeras a nivel jurídico y ético, para poder establecer sus propios preceptos como los únicos baluartes legítimos para el desarrollo correcto de la comunidad global. Nos enfrentamos ante la soberbia moral de occidente que difunde a nivel global una visión redentora de la ley moderna. A donde quiera que llegué esta nueva ley liberará a los súbditos de la tiranías locales y los instalará en la comunidad global de la libertad, de la libertad económica es lo que no aclara, los insertará en el macro mercado para ser mano de obra barata de las potencias que los liberaron. Al sistema le importa tener esclavos que puedan vender libremente su trabajo, no le

¹²⁴ *Ibid.*, p. 43. La ley será el equivalente estatal de aquella libertad esencial que fue recuperada. Gracias a la existencia de una legislación interna la libertades serán salvaguardadas de cualquier posible negación. La ley será la transcripción cultural de la libertad esencial del hombre moderno.

importa establecer condiciones de igualdad entre las poblaciones nacionales que se insertan en la dinámica internacional.

Si bien es cierto que la democracia por sí misma no podría haber configurado la hegemonía que ostenta actualmente, también es cierto que su alianza con el liberalismo ayudó a la conformación de la misma. Se nos podría reprochar que la democracia por sí sola es incapaz de establecer un sistema de explotación y dominación, porque se fundamenta en un principio igualitario que buscaría establecer una equiparación económica de todos los miembros de la sociedad capitalista. Sin embargo ya hemos dicho que el igualitarismo democrático no es tan equitativo como se piensa, que incluso plantea límites para la población civil que pretende participar de él. La democracia en la modernidad puede, y debe, ser vista como el perfeccionamiento del Estado liberal, “no sólo el liberalismo es compatible con la democracia, sino que la democracia puede ser considerada como el desarrollo natural del Estado liberal, a condición de que no se considere la democracia desde el punto de vista de su ideal igualitario sino desde el punto de vista de su fórmula política.” La cual se basa en la expresión de la soberanía popular, que, como ya apuntamos con anterioridad, sólo puede expresarse, en un Estado que cuenta con un territorio y una población extensa, a través de la figura de un representante popular elegido por votación. La fusión de ambas propuestas llega a tal grado que Bobbio afirma que “hoy no serían concebibles Estados liberales que no fuesen democráticos, ni Estados democráticos que no fuesen liberales, existen buenas razones para creer: a) que hoy el método democrático es necesario para salvaguardar los derechos fundamentales de la persona que son la base del Estado liberal; b) que la salvaguardia de estos derechos es necesaria para el funcionamiento correcto del método democrático.”¹²⁵ Así podemos llegar a afirmar que la fusión fortuita se convirtió en una relación de dependencia, hasta el grado de estipular la necesidad de la democracia para la sobrevivencia del Estado liberal o neoliberal. Por esto no resulta extraño que las grandes potencias políticas y económicas emprendan campañas de exportación de la democracia a nivel mundial.

“Los derechos de libertad han sido desde el inicio la condición necesaria para la correcta aplicación de las reglas del juego democrático, [...], sucesivamente el desarrollo de la democracia se ha vuelto el instrumento principal de la defensa de los derechos de libertad, [...], todos los Estados autoritarios del mundo son a la vez antiliberales y antidemocráticos.”¹²⁶ Vemos pues que el contenido lo puso el liberalismo y la democracia sólo aporta una forma vacía para la estructuración del Estado moderno. Al quedar despojada de su principio creador, la democracia se convierte en un

¹²⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 48.

sin-sentido, en una forma carente de significado, en una casilla vacía errante que configura el mundo desde su irreferencialidad. La forma democracia es utilizada como portada del contenido real de dominación que la hegemonía ha introducido como fundamento por excelencia de su existencia. Las democracias contemporáneas son ampliaciones de la participación electoral del vulgo mientras el poder continúa restringido.

El peligro de la democracia liberal radica en el ejercicio mismo de su forma política, que como sabemos, es la ampliación de los derechos políticos al mayor número de integrantes de una comunidad nacional, con el fin de no violar el principio de la soberanía popular. Al extender un poder artificial sobre la población la democracia representativa inaugura una nueva categoría política conocida como “mayoría”, la cual se convertirá en el auténtico poder de las masas y del gobierno, quien posea la mayoría poseerá el poder efectivo dentro una democracia. La tiranía de la mayoría será la radicalización despótica del principio igualitario sobre el que se funda la democracia, “el principio de mayoría es un principio igualitario en cuanto pretende hacer prevalecer la fuerza del número sobre el de la individualidad; reposa sobre el argumento de que ‘hay mas cultura y sabiduría en muchos hombres reunidos que en uno solo, en el número más que en la calidad de los legisladores’”¹²⁷ La autoridad emanada del poder artificial de la mayoría transforma a la democracia en su contrario, porque germina en su propio fundamento el nuevo despotismo bajo la forma de un gobierno centralizado y omnipresente. El juego político se convertirá pues en la capacidad de los poderosos para manipular en su beneficio la opinión popular. El pueblo deberá acatar con respeto y obediencia la elección de los más, las minorías y los inconformes quedarán sin voz que los represente ante la oligarquía de la masa.

Nos encontramos de nuevo ante el problema de la errada proyección de lo pequeño en lo grande: la consagración de un poder tutelar, omnipresente, omnipotente y omnisciente elegido por los “ciudadanos”. Es la combinación quimérica de centralización y soberanía popular. Parafraseando a Tocqueville, las masas se consuelan por el hecho de ser tuteladas, pensando que ellas eligen a sus tutores, es decir, los ciudadanos ejercen su voto para designar a su nuevo amo. Ningún gobierno libertario podrá brotar jamás de los sufragios de un pueblo de esclavos.

Si consideramos que la democracia se convirtió en el desarrollo natural y consecuente de los principios liberales, entonces podemos afirmar que existe una liga necesaria entre liberalismo y democracia, particularmente con su modalidad representativa, que los convierte en sistemas políticos y sociales co-dependientes, con esto quiero decir, que uno no puede existir sin la presencia

¹²⁷ *Ibid.*, p. 64.

del otro en un mundo capitalizado, es decir, no se puede prescindir de uno si no se prescinde al mismo tiempo de su complemento existencial. A partir de su conjunción el ideal de “progreso” moderno fue asumido políticamente, transfigurándose de esta manera la democracia en la fase superior de un devenir político que se impone como un deber histórico universal.

Sin embargo esta no fue la alianza que proporcionó al sistema liberal democrático las herramientas para acertar la última estocada a la historia y dejarla en un estado moribundo desde el que sólo puede contemplar con agonía la instauración de un régimen presente absoluto. El ascenso al poder de determinación de un no-ser que es y no es porque es ser, se debe a la fructífera unión de un tercer elemento que llegó para reforzar la propuesta hegemónica del mundo moderno. El enlace fértil entre la tradición imperial del liberalismo y la democracia con una propuesta hedonista surgida de la sociedad del placer instaurada por el ser económico significó el comienzo de la radicalización de un sistema particular que aspiraba a convertirse en universal y que, con el paso del tiempo, lo lograría. El utilitarismo británico revitalizó a la fórmula de la democracia liberal, al brindarle el fundamento antropológico adecuado que le permitiría superar las ataduras de una metafísica férrea representada por un iusnaturalismo que, si bien fue fundamental para la consolidación del mundo liberal, poco a poco se fue convirtiendo en un ancla que impedía el movimiento necesario hacia el nuevo paradigma económico de la vida.

El utilitarismo cuestiona la representación de derechos preexistentes al pacto social para enfocarse en la labor estatal legislativa, la cual recae en la democracia, de proveer las condiciones sociales necesarias para el desarrollo armónico de la vida social. Hay que aclarar que los derechos naturales que el utilitarismo critica son aquellos que pueden convertirse en arma contra el propio sistema, por esta razón no resulta extraño que Bentham haya desarrollado su crítica al iusnaturalismo en un libro titulado *Anarchical Fallacies*, como el derecho que estipula que todos los hombres nacen libres. El utilitarismo recupera la noción aristotélica de la felicidad, de nuevo reaparece la antigüedad como fundamento, y la transfigura en un precepto social, convierte la búsqueda de la felicidad personal en una necesidad social de primer orden. De esta manera, a través de la normativización de la felicidad, logra neutralizar aquellos derechos naturales que podrían llegar a convertirse en la principal arma de cuestionamiento del régimen que mantiene como ideal de civilización la vida económica.

El principio de utilidad, que sirve como fundamento de la nueva felicidad democrática, resulta ser la justificación moral y ética de la existencia de la “mayoría” como categoría política y metafísica. Este precepto establece que la labor del buen legislador es hacer leyes que tengan por efecto la mayor felicidad del mayor número, es decir, debe legislar para la mayoría. El placer promovido por

la economía de mercado queda idealizado como principio político y ético de la sociedad democrática que se fundamenta en la acción de la mayoría que busca satisfacer su necesidad de placer y huye del dolor, por consiguiente queda estipulado que “la mejor sociedad es la que logra obtener el máximo de felicidad para el mayor número de sus componentes.”¹²⁸ De esta manera el hedonismo metafísico del ser económico queda naturalizado como fundamento político y ético de la sociedad democrática, la cual, a su vez, se hace necesaria por ser la extensión gubernamental del único estado capacitado para satisfacer las necesidades antropológicas del nuevo orden social.

“En cuanto doctrina moral que critica y rechaza cualquier otra forma de fundamento de la obligación moral que no sea el que se refiere al placer y al dolor, el utilitarismo no se preocupa por la utilidad del individuo aislado sino por la utilidad social, no ‘por la felicidad singular de quien actúa, sino por la felicidad de todos los interesados’”¹²⁹ La aparición de la doctrina utilitarista pone en evidencia otra contradicción del sistema fundado sobre los preceptos del capital: el Estado, la forma de gobierno y la nueva sociedad que se erigieron como baluartes del individualismo se vuelven contra sí mismos instaurando un organicismo liberal democrático que subsume de nuevo al individuo dentro de un sistema opresor. La lógica de la mayoría inaugura la tiranía democrática: la supremacía de las masas absorbe al individuo dentro de una dinámica económica que busca satisfacer un placer mayoritario impuesto por un ser económico, el baluarte individual del liberalismo queda subsumido a la práctica electoral de un sistema representativo que únicamente toma en cuenta las necesidades de los vencedores, la democracia del capital sólo escucha las voces que se manifiestan como coro, las individualidades sólo cuentan si se unen al canto común.

El nuevo Estado democrático hace comparecer de nuevo a la felicidad en la escena pública, la convierte en el principal objetivo legítimo del pueblo y en tanto tal se convierte en la ilusión grupal por excelencia para la acción del gobierno. Las instituciones glorifican su existencia y su actuar bajo la premisa de que su objetivo es restaurar la felicidad de los ciudadanos, aquella felicidad idealizada como objeto del deseo perdido. El gobierno encarna el proyecto de restauración de aquel estado hedonista original que le fue arrancado al hombre por su naturaleza ambiciosa y violenta. La felicidad se trata ya de un viejo conocido en la teoría y las retóricas políticas modernas clásicas, para aquellos que sigan dudando de su presencia como eje rector de la conformación de los nuevos estados “democráticos” modernos, citaremos algunos ejemplos: a) la constitución francesa de 1793 establece en uno de sus artículos que “el fin de la sociedad es la felicidad común”, a si mismo b) la constitución de Cádiz promulga que “El objeto del gobierno es la felicidad de la nación.”

¹²⁸ *Ibid.*, p. 69.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 70.

El capital continuó en movimiento, modificando las estructuras sociales y políticas para su conveniencia, subsumiendo cada vez más la vida humana a sus mandatos y haciendo de los Estados nacionales sus fieles sirvientes, hasta llegar a la necesidad de independizarse de éstos y situarse como un imperio ausente que actúa como referente dominante de la vida contemporánea. De la misma manera su doctrina y su sistema de gobierno tuvieron que actualizarse junto a él para lograr modificar a la sociedad y al Estado de tal forma que se pudiera llevar a cabo el paso hacia el imperio del capital financiero.

El neoliberalismo y la democracia global son las expresiones fácticas de la radicalización extrema del capitalismo. Ante la frecuente amenaza del socialismo los estados liberales y democráticos se concentraron “cada vez más en la defensa de la economía de mercado y de la libertad de iniciativa económica.”¹³⁰ que en la defensa de la libertad individual o del progreso económico social. Se cree ciegamente que el progreso económico es condición necesaria para que la sociedad crezca en su conjunto, el pueblo se convence de que la bonanza económica es sinónimo de progreso y felicidad. El gran periodo de estabilización mundial que aconteció después de la segunda guerra mundial configuró el mapa geopolítico del mundo en dos grandes bloques “antagonistas” que peleaban a nivel mundial por el control absoluto de la globalidad, se disputaban la capacidad de someter a la totalidad a sus rasgos particulares.

La victoria sobre el nazismo significó el sisma del mundo en dos grandes proyectos de vida antitéticos entre sí. Por un lado se erigía como imperio la Unión Americana, que representaba a cabalidad el modelo de vida y proyecto civilizatorio del ser económico, como representante del proyecto capitalista global, mientras por el otro lado se consolidaba la Unión Soviética, representante de un proyecto “comunista” que más que buscar la instauración de un orden mundial diferente buscaba imponer un control férreo a la economía que desligaba cada vez más de la intervención local de los estados nacionales, como único reducto de un proyecto arcaizante que visualizaba un mundo económico sí, pero controlado desde lo local, es decir, un mundo de una economía planificada. Este bloque socialista representaba la última propuesta de un Estado Autoritario que se contraponía directamente al Estado liberal, y posteriormente neoliberal, de la nueva reducción económica. En muchos sentidos la derrota del nacionalsocialismo y el auge del Socialismo Real representó la lucha del antigua ser político, o la era agraria del mundo, con el nuevo ser económico que promulgaba el progreso hacia un Estado vacío de política.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 95.

El arma principal del capital contra la Unión Soviética, y el poder arcaico que representaba, fue precisamente la democracia. La exportación propagandística de un ideal de libertad absoluta que prometía remplazar las estructuras verticales de los denominados totalitarismos, convirtió a la democracia en una ideología de dominación y colonización. Cualquier estado que estuviera bajo el dominio del socialismo, perteneciese o no al bloque antes mencionados, debía llevar a cabo una revolución democrática que le permitiera superar la etapa esclava en la que estaba inserta para integrarse al nuevo sistema de libertad que promovía el capitalismo. Todo Estado que emprendía un proceso democratizador era absorbido como aliado del bloque americano y recibía su total apoyo para sacar adelante su proyecto civilizatorio. No es casual que el mismo Huntington haya establecido el período comprendido entre los años 1943 y 1962 como la segunda ola democratizadora, suspendida por la segunda contraola de revoluciones tercermundistas y contrarrevoluciones golpistas de 1958 a 1975. A la que siguió la tercera ola democratizadora propagada por las transiciones que se produjeron sucesivamente en el sur de Europa, en América Latina y en el este de Europa entre 1974 y 1989, que se quebró por la tercera contraola iniciada en la plaza de Tiananmen y proseguida por las guerras balcánicas. Resulta atractivo constatar que las dos últimas olas democratizadoras a nivel mundial, establecidas por uno de los grandes estudiosos de la democracia en el siglo XX, estén situadas entre los procesos de caída de los dos grandes representantes de los Estados Autoritarios. Aunque resulta aún más sugestivo que las dos hayan acontecido durante la Guerra Fría y su término haya coincidido con la caída del bloque soviético.

Durante este proceso de lucha el capital trasmutó a un estado más etéreo que lo dislocó casi por completo de su atadura fáctica a los Estados que ayudó a consolidar. El advenimiento del capital financiero como nuevo eje rector de la vida social produjo la transformación del liberalismo clásico en un nuevo liberismo que no contradijera los preceptos básicos del Estado Democrático como núcleo político y social por excelencia, sino que al contrario, los llevara hasta su última expresión. Esta reformulación recibe el nombre de neoliberalismo que es “lo que hoy se entiende principalmente como una doctrina económica consecuente, de la que el liberalismo político sólo es una manera de realización no siempre necesario, o sea, una defensa a ultranza de la libertad económica de la que la libertad política solamente es un corolario.” Esto implica una aparente separación radical entre el principio económico del liberalismo y el fundamento “político” de la democracia a nivel teórico y práctico. Bobbio subraya la necesidad de distinguir “bien el liberalismo, que tiene su punto de partida en una teoría económica, de la democracia, que es una

teoría política, atribuyendo a la libertad individual, de la que la libertad económica sería la primera condición, un valor intrínseco y a la democracia únicamente un valor instrumental.”¹³¹

Si bien es cierto que economía y política no denotan en primera instancia un mismo objeto de estudio y lugar de acción, también es cierto que ambas se fusionaron de manera consistente a partir del surgimiento del capitalismo y el consecuente advenimiento de la metafísica mercantil como extensión económica del ser imperial. Por esta razón la separación propuesta por Bobbio no es correcta del todo, para este punto debemos tomar en cuenta el trabajo de crítica que Marx desarrolló a través de su obra hacia el capitalismo, en el cual desvela el sistema hegemónico con sagaz maestría y nos revela que el capitalismo es una economía política. Lo que sucede en el neoliberalismo es la subsunción total de la política por parte de la economía, no es una separación de principios, sino que es la economización radical de la política, es repensar la totalidad desde categorías económicas y tecnológicas, es pensar la política como una inversión. Llegados a este punto la democracia carece de un valor por sí misma, se convierte en un “ser a la mano” que es adoptado por el vulgo porque “se dice” que es útil. Pasa a ser un instrumento de desarrollo económico, se muda a una forma política vacía que sirve para medir el grado de libertad económica en detrimento de la libertad política. El imperio ausente no se caracteriza por el exceso autoritario de poder de sus predecesores, sino por su contrario, por su carencia. El imperio neoliberal es la supremacía del defecto de poder.

Democracia americana y clase media.

El neoliberalismo contundente y avasallador que se propagó como pandemia civilizatoria a lo largo del siglo XX, corresponde con la formación de un proyecto de modernidad específico que radicalizó el capitalismo hasta sus últimas consecuencias. Este proyecto es nombrado por Bolívar Echeverría como la modernidad americana y por tal se entiende al proceso de americanización de la modernidad (entendida como proyecto global) durante el siglo XX, este movimiento histórico sigue representando un fenómeno general: “no hay un solo rasgo de la vida civilizada de ese siglo que no presente de una manera u otra una sobredeterminación en la que el ‘americanismo’ o la ‘identidad americana’ no haya puesto su marca. Se trata de un fenómeno que no se da solamente, como sería de esperarse, en las sociedades del norte de Norteamérica, donde se gestó a partir del siglo XVII, sino que se hace presente, ya desde finales del siglo XIX, a todo lo ancho del planeta.”¹³²

¹³¹ *Ibid.*, p. 98.

¹³² Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010, p. 87.

Lo importante de esta expansión de la vida americana como modelo de vida universal es que no aconteció únicamente en aquellos territorios poscoloniales urgidos de entrar al proceso global de civilización moderna, que por haber sido dominados por siglos por las potencias coloniales europeas habían experimentado la modernidad clásica como una dimensión extraña reservada para las elites. El triunfo del proyecto americano radicó en que no sólo logró infiltrarse en la conciencia vulnerable de los nuevos libertos, sino que pudo arraigarse en los espacios más difíciles de vulnerar como proyecto colonial, es decir, en la conciencia de las potencias coloniales de antaño. La americanización trastocó con éxito la modernidad europea, convirtiendo a las viejas potencias esclavistas en esclavas de su propio movimiento. El eje del mundo ya no sería Europa, el viejo continente comenzaría a experimentar el desgaste propio de su condición senil, la civilización global comenzaría a girar en torno a la Unión Americana, a la potencia económica joven que entendió bien que el futuro de la hegemonía no estaba más en la política como horizonte autónomo.

Bolívar nos dice que “las sociedades y los Estados extraeuropeos pagan el acceso a las ventajas civilizatorias de la modernización con una ‘occidentalización’ mayor o menor de su vida, sólo que ahora esa ‘occidentalización’ se ha reducido a una ‘americanización’. En la época del mundo ‘globalizado’, el ‘americanismo’ se ha impuesto como la ‘identidad franca’ o mínimamente universal que deben compartir todos los habitantes del planeta en la medida en que aspiran a ser usuarios adecuados de los bienes modernos, a participar en la vida ‘civilizada’”¹³³

Vemos pues que la americanización representa el punto álgido del desarrollo capitalista, es el perfeccionamiento extremo de los preceptos modernos como proyecto civilizatorio, es la totalización global de la totalidad. La modernidad americana representa el punto de inflexión en el que la totalidad se convierte en su conjunto en una creación puramente humana, la segunda naturaleza ha consumido en su totalidad a la primera y ha comenzado a deglutirse a sí misma, por eso el neoliberalismo es el paradigma del capitalismo antropofágico, es el desarrollo del precepto del hombre contra el hombre mismo. Occidente ha sido reducido a un proyecto particular del mundo, a partir de él toda actividad humana pensada y desarrollada desde la hegemonía será un proceso de copia y repetición de la matriz cultural americana, que se verá reforzada con la eliminación del bloque socialista como su único adversario civilizatorio. A partir de la histórica caída del muro de Berlín este proceso de americanización arrasó como un tsunami en todos aquellos reductos humanos que se negaban a entrar de lleno en la dinámica del capital financiero.

¹³³ *Ibid.*, p. 88.

A diferencia de la modernidad europea, que sostuvo un compromiso denso entre la realización del proyecto moderno civilizatorio capitalista y la realidad ya civilizada, la modernidad americana se concibe a sí misma como una línea pura “debido a lo tenue de ese compromiso entre lo capitalista y lo ‘natural’”¹³⁴ Mientras la primera se ve obligada a hacer un esfuerzo de síntesis con tradiciones pre modernas para subsistir como modelo hegemónico, la segunda se desarrolla casi sin contratiempos sincréticos debido a la neutralización efectiva de las culturas originarias del nuevo territorio colonizado. Se puede considerar que es justamente en este punto en donde radica la efectividad del modelo americano para erigirse como modelo hegemónico, desde su planteamiento se concibió a sí mismo como un sistema superior que debía desarrollarse independientemente del mundo pre existente. Se concibe a sí mismo como un principio civilizatorio axiológico que no necesita más prueba de validez que su propia “universalidad” y como tal se impone como norma de civilización superior.

En palabras de Echeverría, “la modernidad ‘americana’, como prolongación de la particular modernidad noreuropea, viene a culminar, [...], una socialidad dotada de un ‘ethos’ que la vuelva capaz de dar una respuesta positiva, ‘realista’, aquiescente y dócil, al ‘espíritu del capitalismo’, a la sollicitación que éste hace de un cierto tipo de ser humano capaz de ser funcional con la acción que subsume la vida humana al capital; de una cierta humanidad que demuestre un ‘*blanquitud*’ ético-antropológica como característica básica de su comportamiento y apariencia”¹³⁵

En esta frase Echeverría condensa el proyecto neoliberal y su embate democratizador, que se caracteriza por desarrollar una visión macro de imposición del *american way of life*, que puede resumirse como la mercantificación radical de la vida y su mundo, es decir la subsunción de la forma natural a su forma de valor se cumple a cabalidad. La vida americana “es una vida ‘natural’ cuya creatividad está obstaculizada, encerrada en la inercia o la repetición. Nada o casi nada hay en la experiencia práctica de los individuos sociales que los lleve a percibir una contradicción entre el producir y consumir objetos en calidad de ‘bienes terrenales’ y el hacerlo tratándolos en calidad de mercancías, de ‘bienes celestiales’ o puros valores económicos.” La forma natural sometida en su totalidad al capital económico impone una lectura sin alteraciones sustanciales de la calidad ancestral de los bienes consumidos, esto quiere decir que “los nuevos valores de uso deben descubrirse así a partir de la proyección, sobre una naturaleza de disponibilidad en principio

¹³⁴ *Ibid.*, p. 91

¹³⁵ *Ibid.*, p.93.

inagotable, de las exigencias de los propietarios privados, enriquecidos en dinero pero inhabilitados para romper colectivamente con el sistema de necesidades establecido.”¹³⁶

La configuración ontológica del mundo a partir de la forma americana establece un sistema predeterminado de necesidades que nulifica la *praxis*, neutraliza su función creadora de mundo. El ser humano deja de crear para repetir, por eso hoy en día nos parece imposible la mera idea de que pueda existir un mundo diferente al nuestro. En esto radica la pérdida de la dialéctica de la que habla Baudrillard, el hombre al ser des-esencializado pierde su capacidad ontológica de crear mundo. El ser *praxiológico* pierde el *logos* de su esencia y queda reducido a una mera práctica de sobrevivencia, a un mero repetir ad infinitum el mundo. La imaginación se convierte en sueño y la alternativa en utopía, lo posibilidad deja de ser conjugada en futuro para adoptar únicamente la narrativa del subjuntivo del “podría nunca llegar a ser”: sólo tenemos democracia.

El neoliberalismo como proyecto civilizatorio anula la lógica social natural y bloquea la creatividad esencial del ser humano en tanto ser poético. Este bloqueo impide la revisión constante y necesaria del contrato social y por lo tanto su consistencia cualitativa se objetiviza como mundo único. La imposición del modelo americano de vida implica “una eliminación sistemática, dentro de la vida cotidiana, de la competencia entre las múltiples propuestas de vida o de los distintos ‘*ethe*’ posibles dentro de la modernidad capitalista; tiende a asegurar el monopolio del modo de ser capitalista para uno de ellos en particular.”¹³⁷ Estamos ante el principio radical de negación de la vida, no sólo hereda el proyecto moderno de negación de la vida pre-moderna, sino que lo lleva a su límite y niega cualquier posibilidad posmoderna de articulación diferente de la existencia capitalista, es decir, que es una negación de la propia modernidad en tanto afirmación efectiva de su hegemonía como realización plena del principio fundante de la primera.¹³⁸ La negación de la vida a la que se hace referencia consiste en la anulación, por parte de la hegemonía, de la substancia histórico concreta del mundo humano, se impone sus sistema como modelo único de civilización sin tomar en cuenta las especificidades del contexto social colonizado, lo que importa es que el nuevo estado se convierta en un espacio capitalista y democrático. La americanización no busca el perfeccionamiento de la sociedad, únicamente persigue la ganancia capitalista, por eso se aferra a las estructuras de dominio que garantizan la seguridad necesaria para el libre cambio y la fabricación de mercancías.

¹³⁶ *Ídem.*

¹³⁷ *Ibid.*, p. 94.

¹³⁸ Este principio consiste en la subordinación total de la lógica natural del valor de uso del capitalismo clásico a la lógica de la autovalorización del valor mercantil. Pasar al dominio absoluto del capital financiero.

Por esta razón se distancia de la auténtica política que cuestiona el fundamento artificial de los asuntos sociales reafirmando la idea de una vida sacrificial en el Estado, implanta la idea de que es preferible continuar con la renuncia a la libertad y al goce, con la explotación y la vida precaria, a exponerse a una posibilidad incierta de liberación. Los seres posmodernos adoptan un conformismo social y político basado en la idea de que es mejor seguir viviendo la vida en calidad de sacrificio que actuar para modificar su existencia precaria y sumisa.

Con base en lo anterior el gran aporte de la nueva modernidad consiste en instaurar un proceso universal de “artificialización de lo natural” o “naturalización de lo artificial”. Echeverría define este movimiento como la “*hybris* americana”, la cual, a través de la subsunción capitalista antes mencionada, “se manifiesta en la vida práctica a través de la impugnación tácita de una ‘naturalidad’ como fundamento del mundo de la vida; a través de la reivindicación, inherente a esa práctica, de la autosuficiencia de su ‘artificialidad’.” Esto implica que a partir de ella entra en vigencia una nueva “naturalidad artificial” que supone la necesidad bicondicional de un Estado democrático como expresión propia del valor de la mercancía-capital. Este valor “sería capaz no sólo de autovalorizarse independientemente de los valores de uso ‘naturales’ sino de promover, él por sí solo el apareamiento y la constitución de valores de uso sustitutivos de ellos.”¹³⁹ Sólo de esta manera se entiende la necesidad artificial de adoptar un sistema democrático vertical e inequitativo como axioma de libertad política y moral, basado en la afirmación de numerosos teóricos, Bobbio y Fukuyama por nombrar algunos, que concluye que no hay ninguna relación de necesidad, ni de consecuencia lógica entre capitalismo y democracia, es decir, que el desarrollo cultural y social de la humanidad no debe concluir necesariamente con el advenimiento de un sistema democrático y sin embargo la humanidad americanizada reproduce y acepta incondicionalmente la falacia colonial que relaciona lógicamente democracia con desarrollo; Echeverría lo afirma así:

La civilización “(norte)americana” ha podido festejarse a sí misma como autosuficiente, como dueña de una “naturalidad artificial” que le autorizaría a prescindir de la “naturalidad” antigua y moderna de la vida, porque así lo permiten las condiciones de una crisis civilizatoria radical y generalizada, [...], mientras en el resto del vasto mundo las otras civilizaciones ‘naturales’ del planeta no encuentran la manera de armonizar su propia tendencia a inventarse una modernidad con la defensa fundamentalista de una identidad substancializada. Sobre este endeble trasfondo, la “modernidad americana” ha podido ostentar su “validez” y desconocer y hacer que se desconozca el insostenible de su *hybris*, de su desmesura absoluta: la devastación que ella implica para lo humano y para la naturaleza que lo posibilita.¹⁴⁰

¹³⁹ *Ibid.* pp. 99-100.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 101.

Lo neoliberal es la americanización de la artificialidad perpetrada desde la arrogancia y el holismo social de los Estados nacionales imperiales, que se empeñaron en construir un mundo civilizado abstracto que se presentaba como una superestructura autónoma despreocupada de la naturalidad contingente del entramado social de los pueblos colonizados. La imposición de un modelo único de desarrollo cultural y político responde a “su disposición total o irrestricta a asumir el hecho del progreso, [...], el ‘americanismo’, la ‘identidad americana’, se presentaría así, en un primer nivel empírico, como un progresismo pero radicalizado o llevado al extremo; como un progresismo que ha eliminado todos los obstáculos de orden identitario (‘cultural’), social y político que lo refrenaban en la modernidad europea.”¹⁴¹

Este paradigma de desarrollo social impone una manera particular de construir la temporalidad del mundo social complementada con una peculiar forma de actualizar su politicidad. Echeverría, como otros teóricos, coincide en definir la temporalidad del progresismo americano como un presentismo que se actualiza en un apoliticismo social. Estos aspectos del nuevo orden ya se habían mencionado con anterioridad en el presente ensayo, sin embargo no habíamos determinado su relación específica con la democracia y el universo político que esta configura. Pues bien, tomando en cuenta las observaciones anteriores de la democracia y del contexto donde ésta se desarrolla, podemos afirmar que la democracia representativa, modalidad adoptada por el neoliberalismo, es la expresión política y administrativa de estos rasgos metafísicos, en tanto produce agentes sociales “autónomos” que se convierten en depositarios de un poder general, conocido como soberanía, que los faculta para delegarlo a un representante público elegido a través del ejercicio del voto. La democracia crea agentes sociales apolíticos, en cuanto no ejercen su libertad política de manera directa en los ámbitos de asamblea nacional, que sin embargo se encuentran siempre presentes en éstos debido a la participación indirecta de su soberanía a través de la figura del representante. El derecho de participación en una dinámica de sufragio hace presentes a los agentes de dicho derecho como actores apolíticos del mismo, es decir, sólo se puede ser políticamente activo a través de la renuncia periódica del ejercicio político directo. El votante está presente, políticamente hablando, en tanto ejerza de manera activa su voto, si no vota no tiene derecho a participar apolíticamente de la política nacional. El sujeto se actualiza políticamente a través de su contención abstracta en la voluntad general que se expresa de manera directa a través de la palabra de los representantes.

De esta manera la democracia americanizada “implicaría esencialmente una clausura sistemática de la experiencia cotidiana frente a las determinaciones provenientes del pasado y del futuro de la

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 102.

sociedad.”¹⁴² La presencia siempre actualizada de una participación política mediada nulifica las participaciones singulares, el futuro social será únicamente aquel que responda a las necesidades de la “mayoría” situada dentro de un contexto social armónico que reproduzca en su conjunto los valores democráticos que preservan la comunidad.

La democracia apolítica siempre actualizada en tiempo presente responde a una identidad del ser humano que se encuentra ya mercantificada en su capacidad productiva y consuntiva, está determinada en referencia a un ser humano que se interesa exclusivamente en la producción abstracta que condensa su propia actividad, por esta razón la política se convierte en una profesión remunerada que produce reformas y acciones encaminadas a satisfacer la necesidad de placer y confort de una sociedad mercantil que consume la política en calidad de mercancía autovalorizada, a través de campañas publicitarias que objetivizan al candidato en cuestión y lo insertan en el mercado político en el que el votante debe elegir, de entre toda la oferta, al que mejor satisfaga sus necesidades de valorización. En pocas palabras el político se transforma de un “servidor público” en un trabajador del Estado conformado por empresas monopólicas del poder, partidos políticos, que comparten la riqueza producida por éste entre ellos y sus aliados económicos. El progreso político que promete la democracia mundial “mientras pretende ‘mejorar’ al ser humano y a su mundo, lo que ‘mejora’ o incrementa en verdad es el grado de sometimiento de la ‘forma natural’ de la vida bajo su ‘forma de valor’.”¹⁴³

Le democracia entonces se convierte en un valor de uso que no responde a las necesidades de gobernabilidad naturales de las matrices culturales que se ven subyugadas por la americanización de la vida. No es un valor que la humanidad decida tener soberanamente, sino que representa un valor impuesto por la dinámica global del capital financiero, es un valor que se adelanta a los deseos de las poblaciones extranjeras y provoca en ellas el deseo de poseerlo como valor máximo de civilización. “La ‘americana’ es así una modernidad que promueve necesariamente el fenómeno del ‘consumismo’, es decir de una compensación cuantitativa por la imposibilidad de alcanzar un disfrute cualitativo en medio de la satisfacción”. Esta superproducción se reproduce también a nivel democrático: en el mundo actual vemos democracia en todos lados, se promueve la democratización desmesurada de la vida cotidiana hasta sus rincones más privados, el ciudadano se ve forzado a democratizar su entorno para justificar la necesidad de un gobierno democrático. El poder autoritario de la democracia se basa en la falacia de la proyección de lo pequeño en lo grande, más concretamente en la falsa idea que establece que mientras más democracia haya en la sociedad la

¹⁴² *Ídem.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 103.

calidad de la democracia gubernamental aumentará. No se trata de democratizar al pueblo, sino de democratizar las instancias gubernamentales que por ser parte de la superestructura quedan ajenas a la dinámica social del vulgo.

“Más que la idiosincrasia de un imperio, el ‘americanismo’ es el imperio de una ‘idiosincrasia’: la del ser humano cortado a imagen y semejanza de la mercancía-capital, [...], en efecto, puede decirse que el siglo XX, el siglo de la ‘modernidad americana’, ha sido sobre todo el siglo de la contrarrevolución, de la restauración de la dictadura del capital después del ‘desfallecimiento’ al que la llevó la ‘modernidad europea’ y su ‘desviación socialista’.”¹⁴⁴ Contrarrevolución y restauración que vemos confirmadas con las dos grandes olas democratizadoras planteadas por Huntington como la gran victoria de la civilización sobre el barbarismo totalitario. La falsa cruzada civilizatoria emprendida por el americanismo hace pasar por absurdo e inaceptable y por lo tanto reprimible cualquier crítica hacia el falso humanismo capitalista.

Žižek hace una aportación fundamental a la crítica metafísica del “universalismo” ideológico impuesto por un sistema que se concibe como un régimen de afirmación absoluta en el que la negatividad creadora es interpretada como una fuerza negativa destructora de todo intento de civilización alcanzado, es decir, la negatividad que destruye para recrear lo social es presentada como un movimiento destructivo degenerativo que no busca crear sino únicamente destruir el “éxito” civilizatorio obtenido a través del arduo trabajo de la humanidad. De esta manera el motor principal de la historia queda reducido a una manía psicótica perpetrada por agentes neuróticos que desarrollan una sociopatía degenerativa como resultado de su obsesión compulsiva hacia la barbarie primitiva que los incapacita para aceptar la bondad natural y esencial del régimen afirmativo por excelencia. Este universalismo que se presenta como una construcción metafísica pura que responde a principios superiores de lo que es ser humano, es en realidad la metafísica de una ideología dominante que necesita estatizarse para poder actuar como principio universal de humanización, porque “cualquier concepto ideológico de apariencia o alcance universal puede ser hegemonizado por un contenido específico que acaba ‘ocupando’ esa universalidad y sosteniendo su eficacia.”¹⁴⁵

Se apuesta por el fin de la historia (Fukuyama) para comenzar con la expansión de los universales. Sólo se concibe una ideología dominante sin contrincante justo, las demás propuestas de organización y estructuración de lo político y social no son vistos como sistemas competitivos, sino más bien como subsistemas que pueden sobrevivir dentro del propio sistema siempre y cuando éste los reconozca. Por esta razón, siguiendo la crítica žižekiana, conviene con dar con el caso particular

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 106.

¹⁴⁵ Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2008, p. 13.

que dota de eficacia a la noción ideológica para así poder desmontar ontológicamente la falsa trascendencia de una particularidad que se convirtió en ley. Es decir que “Esta ‘distorsión’ en virtud de la cual un hecho puntual acaba revestido con los ropajes de lo ‘típico’ y reflejando la universalidad de un concepto, es el elemento de fantasía, el trasfondo y el soporte fantasmático de la noción ideológica universal: en términos kantianos, asume la función del ‘esquematismo trascendental’, es decir, sirve para traducir la abstracta y vacía noción universal en una noción que queda reflejada en nuestra ‘experiencia concreta’.” Esta concreción universal de lo particular “es nada menos que el proceso mediante el cual un contenido particular acaba revistiendo el valor de lo ‘típico’: el proceso en el que ganan, o pierden, las batallas ideológicas.”¹⁴⁶

De esta manera se puede concebir una lógica de la equivalencia que responda adecuadamente a las necesidades políticas del régimen de poder hegemónico. El sistema estipula desde la universalidad de sus principios particulares que la expresión “régimen democrático mundial” es la encarnación del orden, del progreso, la felicidad y la prosperidad que la modernidad, y posteriormente la posmodernidad, habían establecidos como horizonte de interpretación de la nueva sociedad. De la misma manera, esta misma lógica de equivalencia, establece que la no-democracia, independientemente de la multiplicidad de expresiones en que esta puede concretarse como proyecto político alternativo, es la expresión fáctica del abuso, la corrupción el caos y la muerte. Descubrimos pues que estamos regidos por una lógica simbólico-política que trabaja a nivel ideológico y que estipula a democracia como el modelo por excelencia del progreso humano hacia la libertad y el confort eterno, cuando en realidad, para muchas sociedad no occidentales que se han visto en la necesidad de occidentalizarse, representa la violencia de una modernidad que trastoca sus formas tradicionales de vida.

La sociedad civil gobernada no sólo se siente explotada y engañada por la clase política que se cree que la representa, sino que se siente humillada y avergonzada ante la afirmación de que todo lo que se hace es en su nombre y por su bien. Es decir que la democracia entiende y reproduce a la perfección el principio de la dominación ideológica que estipula que:

Cualquier universalidad que pretenda ser hegemónica debe incorporar *al menos dos* componentes específicos: el contenido popular “auténtico” y la “deformación” que del mismo producen las relaciones de dominación y explotación, [...], sin embargo, para poder alcanzar ese objetivo, debe incorporar en su discurso ese anhelo popular auténtico. La hegemonía ideológica no es tanto el que un contenido particular venga a colmar el vacío del universal, como que la forma misma de la universalidad ideológica recoja el conflicto entre (al menos) dos contenidos particulares: el “popular” que expresa los

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 14.

anhelos íntimos de la mayoría dominada, y el específico, que expresa los intereses de las fuerzas dominantes, [...], la no-ideología (aquello que Frederric Jameson llama el “momento utópico” presente incluso en la ideología más atroz) es por tanto absolutamente indispensable; en cierto sentido, la ideología no es otra cosa que la forma aparente de la no-ideología, su deformación o desplazamiento formal, [...], ese anhelo debe entenderse desde su naturaleza no-ideológica y utópica. Y lo que lo convierte en ideológico es su articulación, la manera en que la aspiración es instrumentalizada para conferir legitimación a una idea muy específica de la explotación capitalista, [...], para que una ideología se imponga resulta decisiva la tensión, en el *interior mismo* de su contenido específico, entre los temas y motivos de los “oprimidos” y los de los “opresores”. Las ideas dominantes no son NUNCA directamente las ideas de la clase dominante.¹⁴⁷

Esto quiere decir que el carácter proto-fascista de la democracia contemporánea no le viene de su anhelo auténtico por restablecer la comunidad verdadera, que Sloterdijk identifica como el único refugio de la política liberadora, sino de la utilidad que ve en ella el sistema posmoderno para establecer una ilusión de comunidad abierta entre las clases dominadas que facilitara la concreción del poder en una esfera superior. La americanización representa claramente este movimiento de mercantilización de la democracia como herramienta de dominio mundial, en tanto sigue la práctica totalitaria de deformación del antagonismo social en movimientos civiles de reconocimiento sistémico y la implantación de una lógica de desplazamiento mediante la disociación y la condensación de las contradicciones internas de la historia.

Por lo tanto la forma ideológica posmoderna es una forma dialéctica neutralizada y condensada socialmente a través de la formación de una nueva clase social que encarne en sí misma la contradicción original del movimiento histórico como una expresión auténtica de su situación social dentro del sistema. La deformación ideológica quedará reducida a un dinámica particular que impedirá la articulación universal de una forma no-ideológica que facilite la apertura de una ventana revolucionaria hacia el umbral de la liberación. La forma ideológica deformada se percibe entonces en la única clase social que se auto percibe y se autoconstruye explícitamente como la expresión subjetiva del principio de ésta, dicha clase es “la recurrente ‘clase media’, precisamente, esa ‘no-clase’ de los estratos intermedios de la sociedad; aquellos que presumen de laboriosos y que se identifican no sólo por su respeto a sólidos principios morales y religiosos, sino por diferenciarse de, y oponerse a, los dos ‘extremos’ del espacio social: las grandes corporaciones, sin patrían ni raíces, de un lado, y los excluidos y empobrecidos inmigrantes y habitantes de los guetos.”¹⁴⁸

La clase media es la expresión social de una contradicción a favor de la dominación que pretende ocultar la explotación. Es una falsa solución de la contradicción que pretende eliminar la sensación

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 20-21.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 23.

de cambio a partir de condensar en ella misma la contradicción dialéctica que permite el movimiento revolucionario de modificación auténtica de la realidad. La clase media es el hábitat de los desclasados del marxismo tradicional o de los democráticos del liberalismo posmoderno, es la materialización falas y forzada de la síntesis dialéctica como clase intermedia que niega la lucha entre la negación y la afirmación del capitalismo; es la sustanciación de lo “nacional” como fenómeno social de arraigo patriótico de un sistema apátrida, en la medida en que la clase media es la única clase poseedora de una patria específica que proporciona el anclaje patriótico necesario a una burguesía que se articula como una presencia mundial avasalladora que busca anular la unión global de la otra clase carente de una identidad local fuerte: los explotados. Žižek considera que “la ‘clase media’ basa su identidad en el rechazo a estos dos extremos que, de contraponerse directamente, representarían ‘el antagonismo de clase’ en su forma pura. La falsedad constitutiva de esta idea de la ‘clase media, en su existencia ‘real’, es la *falsedad encarnada*, el rechazo del antagonismo. En términos psicoanalíticos, es un *fetiché*: la imposible intersección de la derecha y de la izquierda que, al rechazar los dos polos del antagonismo, en cuanto posiciones ‘extremas’ y antisociales que perturban la salud del cuerpo social, se autorrepresenta como el terreno común y neutral de la sociedad.”¹⁴⁹

La clase media será entonces el terreno donde la hegemonía se establecerá con total libertad de acción, será su refugio y su depositario de poder por excelencia, por esta razón no es casual que se diga que el verdadero poder de la democracia radica en las clases medias, que son ellas las que deciden el resultado de una elección. Su poder se ve reflejado en la necesidad de los gobiernos de favorecerlas y expandirlas ante la gigantesca masa de explotados, a través de reformas y programas sociales que eleven de nivel a los marginados superiores para ubicarlos en las clases medias inferiores, pero medias al fin y al cabo. Para ejemplificar este aspecto basta con voltear la mirada hacia Brasil, considerado actualmente como la potencia latinoamericana más desarrollada e influyente a nivel mundial en términos políticos y económicos. Este gigante poscolonial posee un complejo entramado social heredado de su pasado colonial en el que, sin embargo, ha podido desarrollar una amplia y pujante clase media que se clasifica de acuerdo a su capacidad económica y a la que va dirigida la acción gubernamental mayoritaria en tiempos de elecciones. Su amplia oferta clase mediera comprende la subdivisión de la misma hasta en cuatro estratos diferentes, empezando desde la clase media alta (clase A) hasta llegar a la clase media baja (clase C).

Con base en lo anterior podríamos preguntarnos entonces si ¿la democracia es un fetiché? ¿El Estado democrático es en realidad un fetiché? ¿La democracia sería entonces una falsedad encarnada?. Si

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 23.

tomamos en cuenta la crítica y no la postura oficial de defensa de democrática se podría dar una respuesta afirmativa a todas las interrogantes planteadas, en tanto la democracia y su Estado se representan a sí mismos como el terreno común y neutral de la sociedad posmoderna. Se conciben a sí mismos como el espacio de neutralización de los extremos de la realidad política humana en tanto promueven el desarrollo civilizatorio adecuado que aleja a la humanidad de los totalitarismos y los primitivismos.

Conclusión

El neoliberalismo, como fundamento y efecto de la posmodernidad reinante como horizonte teórico de representación y praxis de la vida contemporánea, ha adoptado un nuevo dispositivo de control de la vida social y política de la humanidad que se encuentra ya inserta en una dinámica global de híper relaciones simultaneas. Esta nueva estrategia de poderío recibe el nombre de hegemonía y se diferencia de los dispositivos clásicos de alienación y opresión en tanto no permite, como éstos, la acción de lo negativo como expresión del trabajo revolucionario y por lo tanto neutraliza al giro dialéctico que se plantea como proceso de reversión de la relación amo-esclavo.

“La cuestión es que la destrucción de los vínculos sociales basados en el dominio ya ha tenido lugar. Se ha realizado técnicamente mediante la emancipación virtual y la realización integral de todos los deseos, a través de la generalización del intercambio y la reconciliación de los contrarios, con la asunción de los Derechos Humanos y la abolición de todos los valores.” La hegemonía toma su fuerza de la ausencia de poder que ella misma genera porque “hunde sus raíces en esta nueva situación en la que todos los predicados de la dominación han desaparecido, en la interiorización de la posición del amo por parte del esclavo emancipado y, por consiguiente, en una paradoja: la liberación total, la resolución de los conflictos y la libre disposición de uno mismo nos han llevado a someternos al orden mundial hegemónico.”¹⁵⁰

El nuevo orden mundial no sólo se ha apropiado de la riqueza económica del mundo sino que ha logrado, a partir de un control global de los medios y fuerzas de producción humanos, apropiarse de la propia realidad. Es la subsunción total de la naturaleza a la totalidad humanizada del mundo cultural, con la cual se ha “producido una confiscación generalizada a través de una inmensa simulación, un gigantesco *reality show*, [...], hemos vivido una transición entre dos órdenes. El golpe de gracia del capital ha sido la subordinación de la realidad al orden económico, de suerte que ya nada puede pensarse en otros términos.” Con la hegemonía “se ha producido un sometimiento de

¹⁵⁰ Jean Baudrillard, *La agonía del poder*, Madrid, Ediciones Pensamiento, 2010, p. 12.

las mentes a un único modelo, a uno sola dimensión conceptual, de forma que cualquier otra perspectiva, cualquier otra apuesta simbólica diferente, se ha vuelto inconcebible. Aquí es donde comienza la hegemonía, [...], virtualmente, se nos concede todo, o se nos concederá próximamente gracias al continuo crecimiento acelerado. La generalización del intercambio permite que cualquier problema obtenga respuesta técnica. Liberación ineludible. Levantamiento universal de las prohibiciones. Acceso a toda la información. Imperativo de goce.”¹⁵¹

Ya no se habla de dominación, sino que ahora todos los discursos exaltan una actitud y una conciencia de emancipación, como si la dominación fuera cosa del pasado remoto, como si fuera parte de una historia que los hombres posmodernos nunca conocimos más que a través de los relatos, en este ocultamiento radica la hegemonía, que es la reducción (Safranski) del mundo de la totalidad a una esfera mínima (Sloterdijk) de ella. La hegemonía es el mundo de la saciedad, de la saturación, de una realidad integral que nulifica todo intento de superación, “es una situación original y, en cierta medida, más radical, porque ya no estamos sometidos a la opresión, a la desposesión o a la alineación, sino a la profusión y al tutelaje incondicional. Sucumbimos al poder de quienes deciden soberanamente sobre nuestro bienestar y nos colman de favores—seguridad, prosperidad, coniviabilidad, *welfare*— que nos abruman con una deuda infinita, imposible de saldar.”¹⁵²

La lucha contra esta nueva opresión que se manifiesta como la ausencia de sí misma radica justamente en una postura “irracional” contra el régimen del placer inmediato. La resistencia contra la hegemonía precisa de adoptar una postura de lucha contra el estado de confort generalizado, contra todo aquello que nos procura bienestar. Pelear contra “la prosperidad” alcanzada por la civilización posmoderna suena absurdo e incluso puede pasar por una propuesta ridícula que en vez de modificar para bien el panorama resultaría en un regreso al barbarismo o los modelos totalitarios. Sin embargo esta visión contradictoria de la rebelión resulta de la trampa hegemónica misma porque “nuestra visión humanista y económica del ser humano no nos ayuda a concebir un nivel simbólico en el que la gente se rebele por recibir demasiado, por recibirlo todo sin posibilidad de devolución, por ver reconocida una libertad total que conlleva, al mismo tiempo, la obligación de disponer de uno mismo de forma integral. Todo cuanto cabía entender como una conquista de los tiempos modernos es susceptible de una inversión que lo presente como una nueva forma de servidumbre.”¹⁵³

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵² *Ibid.*, p. 15.

¹⁵³ *Ídem.*

La resistencia efectiva consiste pues, como piensa Baudrillard, en la oposición del mal por el mal contra la operación tautológica del bien por el bien mismo de esta nueva sociedad de la reconciliación virtual. Porque este bien absoluto planteado como expresión máxima de civilidad universal alcanzado por la humanidad se vuelve contra sí mismo y se convierte en el mal absoluto que se debe combatir. “Este incremento del poder del mal bajo los auspicios y las apariencias del bien, esta empresa integral del bien, no es más que la conclusión de esa realidad integral que se ha convertido en la verdad de nuestro mundo.”¹⁵⁴

El orden del bien absoluto es el orden de la hegemonía porque niega por principio el lugar del trabajo histórico de lo negativo como contrapeso esencial de la dominación. La desaparición de lo negativo como fuerza creadora es el símbolo inequívoco del arraigo de la hegemonía como nuevo horizonte de sumisión. “Desde entonces, en este imperio virtual del bien, en esta positividad total, en esta realidad integral, el pensamiento crítico ya no puede subvertir el sistema desde dentro. Es el fin de las contradicciones, de las relaciones de fuerza: el fin de la violencia revolucionaria.” La negación de la dialéctica como método histórico de superación de la opresión despoja a la negatividad de su capacidad ontológica de poiesis, convirtiéndola en una exterioridad que no responde al sistema. Con el exceso de positividad del nuevo orden global “también ha llegado la hora de la agonía del poder. En el momento de su realización definitiva, el sistema se vuelve incapaz de superarse—*Aufhebung* como consecución— e inicia un proceso de disolución — *Aufhebung* como liquidación—. El sistema entra en una estrategia fatal de desarrollo y de crecimiento, se muestra incapaz de impedir la realización de su destino, sus implacables mecanismos de reproducción lo abocan a una suerte de autodestrucción. Cabría decir que se autocanibaliza.”¹⁵⁵

Al no haber contrapeso que promueva la superación de las contradicciones el sistema llega a su clímax con el inicio de su propia disolución. La realización eterna del propio movimiento positivo es su liquidación. Estamos insertos en una realidad de catástrofe: la agonía es lo que el sistema ofrece como forma de vida mientras dure su aniquilación. La solución clásica a las crisis capitalistas se ve desbordada por la actividad del capital financiero en los terrenos de la especulación internacional, que anulan por completo las leyes del mercado. La realidad pierde su principio de realidad y se convierte en una realidad integral de crisis perpetua, amenazada siempre por la latente presencia de un enemigo ausente que pone en peligro la armonía social mundial alcanzada por la civilización.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 20.

“La hegemonía también difiere del poder en su definición estrictamente política. La noción de política vinculada a una historia y a una forma de representación determinadas ha perdido también su razón de ser. La ilusión democrática es total, no tanto por la violación de los derechos cuanto por la simulación de las formas democráticas una vez que todo el mundo ha caído en la trampa de los signos del poder y comulga con el funcionamiento trucado de la escena política.”¹⁵⁶

En esencia el ascenso de la hegemonía está marcado por tres saltos: 1) La negación del capital por sí mismo a través del sacrificio del valor, 2) la negación del poder por sí mismo a través del sacrificio de la representación y 3) la negación del sistema por sí mismo a través del sacrificio de la realidad. Baudrillard considera este triple sacrificio como la trascendentalización de los ejes rectores del dominio clásico hacia el hiperespacio de la esfera hegemónica que ya no es real: “el capital es, a la vez, la realización integral del valor y su aniquilación. El poder es la forma acabada de la representación: ya no representa nada ni a nadie más que a sí mismo. El sistema es la versión integral de lo real al mismo tiempo que su aniquilación en lo virtual.” La híperpolítica y la hiperesfera del hiperespacio es la marca característica de la hegemonía, del poder global o globalizante que domina nuestra vida contemporánea. La cuarta reducción sería entonces una reducción del poder: el mundo sólo se entiende entonces desde categorías de poder, siendo la marca del dominio actual un poder autorreferencial que virtualiza la realidad. “El sistema promueve la desregulación en todos los ámbitos: desregulación del valor a través de la especulación. Desregulación de la representación a través de las distintas formas de manipulación y sondeo y de las redes paralelas. Desregulación de la realidad mediante la información, los medios de comunicación y la realidad virtual.”¹⁵⁷

En sentido estricto la hegemonía posmoderna es un desafío simbólico que impone un estado de crisis social y política perpetua a un sistema que prolonga su muerte a través de la transformación de la vida en la expresión misma de su agonía: el sistema no puede morir porque se ha identificado a sí mismo con la realidad y su extinción es percibida como la muerte de la vida misma. Es una aniquilación física y mental de los sujetos históricos a través de la reproducción burlesca de un Occidente en decadencia que mina las singularidades y su resistencia al precio de su propia humillación: si no te humillas eres humillado.

“Ya conocemos la respuesta histórica a la dominación: la rebelión del esclavo, la lucha de clases, todas las formas tradicionales de conflicto y de revolución, [...], pero la respuesta a la hegemonía no es tan sencilla. Antagonismo, rechazo, disidencia, abreacción violenta, pero también fascinación

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 22.

y ambivalencia. Porque —y aquí reside la diferencia con respecto a la dominación— todos participamos de la hegemonía.”¹⁵⁸ La mayoría de las reivindicaciones planteadas desde la posmodernidad ya no se consideran a sí mismas como una negación de su situación actual, sino que, al contrario, consideran que su lucha es una afirmación de las obligaciones que el Estado tiene hacia ellas. El sacrificio original de la revolución, que implicaba la negación misma de la vida presente para la realización de una mejor en un futuro rediseñado, es sustituida por un reclamo de cumplimiento de una deuda del Estado hacia sus ciudadanos desde la afirmación del sistema de vida estatal como requisito indispensable para la realización de la mejora. No hay renuncia sino todo lo contrario, hay aceptación de la situación actual como modelo válido, como punto de partida para una extensión posterior de los beneficios prometidos.

Así la política posmoderna gobierna desde una figura de autoridad carente de poder real, es la casilla vacía de la negación del poder que sólo se fundamenta como representación de una soberanía popular que no se identifica con ella. La política contemporánea basada en el principio democrático no es más que un juego de ídolos y marketing que ha llevado al exceso el principio de representación hasta el punto de ser su propia negación. “Con esa parodias alucinante de todos los sistemas de representación, Estados Unidos se venga a su modo de todo el desprecio del que es objeto. Es su forma de demostrar su poder imaginario, porque si hay un ámbito en el que esta país sigue siendo inigualable y está llamado a conservar una importante y duradera ventaja es precisamente en esa huida hacia adelante en la mascarada democrática, en esa empresa nihilista de aniquilación de los valores y de simulación total.”¹⁵⁹

Los herederos del colonialismo asistimos fascinados a esta vorágine de la humanidad a falta de una conciencia y un criterio propio que nos permita construir y crear una propuesta de vida auténtica, como hijos bastardos de Europa estamos acostumbrados a remplazar la figura paterna eternamente ausente con la injuria constante de la madre a través de la aceptación vasalla y ciega de las dictados de un poder externo que consideramos superior. “Estados Unidos domina y, al mismo tiempo, se venga del resto del mundo —al cual sirve de modelo— mediante el simulacro y la simulación radical, [...], un desafío imposible de afrontar, pues no disponemos ni de una finalidad ni de una contrafinalidad que oponerle.”¹⁶⁰ El poder del imperio que domina sin dominio radica en postularse como modelo único de vida civilizada, es decir, que “los países subdesarrollados imitan ese simulacro de desarrollo y de crecimiento, ese simulacro de democracia al que deben su independencia, y a todas las culturas en vías de desaparición sueñan con un fantoche de

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 28.

rehabilitación, [...], tras imponer su dominación mediante la Historia, ahora Occidente extiende su hegemonía mediante la *farsa* de la Historia.”¹⁶¹ El mundo globalizado es obligado a experimentar y desarrollar una historia que no es la suya, por eso las sociedades coloniales no entienden como revertir la democracia ni el Estado que la reproduce, por la sencilla razón de que no son construcciones sociales ni políticas que hayan emanado de su propia creación antropológica. El problema es que el mundo colonizado no cuenta con las herramientas necesarias para renovar un proceso histórico que es ajeno a su propia evolución social. El imperialismo logró imponer un tiempo histórico universal, que se actualiza de manera particular desde la matriz dominante occidental, pero se vive como experiencia externa en todas aquellas sociedades que han sido obligadas a adoptar el modelo moderno capitalista de reproducción social. Nosotros como seres hegemónicos herederos de un colonialismo brutal que seguimos reproduciendo a nivel simbólico, nos hemos auto condenado al no condenar la imposición, a prolongar la historia, a aplazar su final hasta que éste nos alcance.

De tal forma que comparto la interrogante que Baudrillard se plantea como eje rector de una crítica auténtica que debe desmitificar el sistema del eterno gozo y las libertades infinitas aseguradas por un Estado comprometido con el desarrollo de su población interna, que antes de buscar su explotación le procura los recursos necesarios para su desarrollo integral. La crítica debe superar las constricciones teóricas que el sistema ha impuesto como límites de un cuestionamiento constructivo para poder así, llevar a cabo un verdadero ejercicio de destrucción de los cimientos en los que está apuntalado el poder ficticio de un poder mundial. Baudrillard nos invita a preguntarnos “si toda esta historia, toda la razón occidental y la modernidad han existido de verdad, o más bien son la parodia de un acontecimiento que tuvo lugar pero del que ya no hacemos más que repartirnos los despojos.”¹⁶²

Tenemos que entender entonces a la modernidad como una ideología y no como un acontecimiento histórico que busca actualizarse a través de su desarrollo fáctico en el mundo globalizado. La modernidad como ideología es el fundamento de la hegemonía, en tanto ésta es la estructura elemental de la dominación ideológica. La ideología de la cultura superior se manifiesta en nuestra contemporaneidad a través de la objetivación de la parodia de una modernidad virtual, que reproducimos de forma inconsciente porque seguimos considerándola como una realidad histórica por llegar. Sin embargo la irrealidad del proyecto hegemónico nos instiga a preguntarnos si

¹⁶¹ *Ibid.*, p 29.

¹⁶² *Ibid.*, p. 37.

¿estamos condenados a movernos irremediamente y de manera permanentemente dentro del espacio de la hegemonía o podríamos interrumpir su mecanismo?

La clave de la respuesta reside en entender que nos hallamos situados en una no realidad que ya no responde a los mecanismos de dominación y liberación de los imperios y revoluciones clásicos. La negación de la negatividad como fuerza productiva de cambio nos sitúa ya en una época post metafísica en la que la oposición al orden hegemónico mundial ya no puede responder a la dinámica de la dialéctica clásica que contrapone una tesis contra una antítesis como motor del proceso de inversión de la dominación. La posmodernidad hegemónica es un horizonte pos dialéctico que produce pura síntesis a partir de la afirmación sistemática de todo, ya no hay espacio posible para un retorno mesiánico de la negatividad como clave de la superación hegemónica. El rebelde posmoderno debe entender que el sistema mismo anula la rebeldía clásica entendida como antítesis, porque él se ha concebido a sí mismo como la expresión máxima de la síntesis civilizatoria.

El proceso de oposición debe partir de esta comprensión como base de un actuar que se compromete a inventarse a sí mismo, la humanidad no ha entendido que la negación de la negatividad creadora representa al mismo tiempo la negación de la praxis revolucionaria clásica y la invitación al desarrollo de una nueva revolución que se plantee como una propuesta metafísica alterna y novedosa, de carácter disruptivo y propositivo. La afirmación universal de las bases de la realidad hegemónica conlleva la nulificación de los patrones de resistencia, la oposición si quiere ser efectiva debe abandonar las formas hipostasiadas de rebeldía porque éstas se encuentran ya vacías, la rebelión planteada en términos de negatividad dialéctica no va a producir un cambio jamás dentro de un sistema que se caracteriza por canibalizar la resistencia a través de su afirmación absoluta.

Dicho lo anterior la revolución posmoderna debe plantearse en términos que no respondan a la hegemonía, debe plantearse como lo imprevisible, lo impensable, lo irracional incapaz de ser reducido al terror blanco del orden mundial. Debe ser “algo antagónico, en sentido literal, que constituya un acontecimiento en la monotonía del orden mundial del terror, que reintroduzca una forma de intercambio imposible en esta generalización del intercambio. Por lo tanto, una revuelta dirigida contra la desregulación sistemática disfrazada de convivialidad forzosa, contra la organización integral de la realidad.”¹⁶³

Debemos recuperar el verdadero sentido de la política como *arte de lo imposible*, si el gobierno ya no es el depositario de un poder real y efectivo, la sociedad debe hacer valer su soberanía para

¹⁶³ *Ibid.*, p. 39.

modificar los parámetros de normalidad y posibilidad dentro del sistema mundo que habitamos. Para dicho efecto se debe desmontar el mito de la universalidad política ejercida como eje de acción de la hegemonía, el sistema actual de control es un sistema pseudo universal que aprovecha la confusión para estatizarse, sin embargo su pretendida universalidad no es más que la proyección virtual de lo global alcanzado por éste.

Debemos tener en cuenta entonces que en el imperio ausente la hegemonía se construye a partir de la ilusión de una proyección virtual de la realización futura de un estado de plenitud a partir de la adaptación absoluta de un presente como condición necesaria para la efectivización de un “utopía” fabricada por el propio sistema. El poder señala lo ausente (la plenitud de la sociedad) para hegemonizar su contenido específico como el significado que proporciona mayor legibilidad social y política a la experiencia cotidiana de no realización de la libertad. Utiliza el presente absoluto como justificación de un futuro que nunca se realizará, pero que sirve de fundamento utópico para la consolidación de una distopía como modelo único de realización humana.

Dentro de la contemporaneidad del sin valor no sólo las verdades religiosas, sino también las verdades políticas y filosóficas han aprendido a soportar la modestia y la ofensa de ser tratadas en el “mercado” público como meras “opiniones” o “actitudes”. Una encíclica papal tiene que competir con libros de autoayuda y la Biblia con la literatura esotérica. Los libros de filosofía deben competir a su vez con los textos de superación personal de pseudo pensadores que se creen muy profundos por poseer la jerga adecuada de un academicismo infértil y vacío pero abstracto y comercial. Cuando las reflexiones son consideradas meras opiniones privadas sobre el ámbito público, entonces se les puede rebajar de acercamientos a la verdad a meros escritos de interés, factibles de ser vendidos como mercancía de divulgación comercial en el mercado. Cuando el discurso pierde la fuerza creadora y transformadora de mundo y se le pone un precio específico es porque el sistema no permite ningún tipo de crítica. Cualquier estructura de poder humana, que se considere a sí misma como el momento más álgido y superior de la creación humana a través de la historia, como la culminación de un proyecto civilizatorio que por sí mismo es dinámico y que por lo tanto cree, que después de él ya no es posible concebir un modo mejor y eficaz de organización de lo social porque se piensa a sí mismo como el paradigma por excelencia de lo político, no puede ser más que la mejor expresión del totalitarismo, el imperialismo y la estupidez de Occidente.

En el paradigma financiero de la hegemonía el discurso humanizador no se ha socializado a través del mercado como nos han hecho creer, sino que tiene que competir con discursos estupidizantes que el propio sistema hace más atractivos para que el comprador los consuma con más frecuencia y agrado. Si el pueblo no lee discursos críticos no es porque el Estado lo impida o castigue a quien lo

haga, es porque el comprador no lo consideró atractivo, de tal forma que el discurso crítico debe prostituirse para convertirse en un producto rentable para el mercado. El sistema democrático es principalmente un sistema económico que en pos del intercambio se ha proclamado como el único sistema político digno de ser reproducido a escala mundial. Sin embargo el aparato democrático es un complejo entramado autoritario que busca reprimir cualquier tipo de resistencia, la humanidad sufrió diez siglos de mandato divino, hasta que se dio cuenta de que no era el sistema perfecto. Nosotros llevamos tres siglos del reinado de la democracia, la pregunta es ¿cuánto más necesitaremos para darnos cuenta de su ineffectividad? ¿Cuánto más seguiremos con esta farsa del sistema perfecto? ¿Cuántos siglos marcarán la tiranía democrática?

Como punto final invocaré la reflexión con la que Gianni Vattimo y Santiago Zabala abren su libro *Comunismo Hermenéutico*, porque condensa en su estructura mínima la reflexión que se ha desarrollado como problema central de la presente tesis y nos invita a pensar la propuesta de la misma, la palabra invocada dicta lo siguiente:

Si los filósofos marxistas no han logrado hasta el momento transformar el mundo, ello no se debe a que su enfoque político sea erróneo, sino a que este se hallaba emplazado dentro de la tradición metafísica, [...], solo a partir del momento en que reconocemos que la metafísica no puede ser superada en el sentido de *überwunden*, derrotando y deliberando, sino únicamente en el sentido de *verwindung*, es decir, incorporando, torciendo o debilitando, se torna posible cambiar el mundo, [...], por eso, mediante el debilitamiento de nuestra *forma mentis* objetivista (que siempre ha pertenecido a quienes se hallan en el poder), una filosofía posmetafísica fecunda no solo sobrepasará la metafísica, sino que, además será favorable a su desecho, es decir, a los débiles, convertidos en la inmensa mayoría de la población en todo el mundo. Al fin y al cabo, jamás ningún individuo, grupo o nación débil ha creído que el mundo deba ser como es ni que exista una forma de racionalidad objetiva que haya de ser apreciada, seguida y llevada a la práctica. Mientras que la metafísica, o, lo que es lo mismo, la política de las descripciones, es la filosofía de los vencedores que aspiran a conservar el mundo como es, el pensamiento débil de la hermenéutica se convierte en el pensamiento de los débiles en busca de alternativas.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Gianni Vattimmo, Santiago Zabala, *Comunismo Hermenéutico*, España, Herder, 2012, p. 12.

Bibliografía

- Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 2010.
- Jean Baudrillard, *La agonía del poder*, Madrid, Ediciones pensamiento, 2010.
- Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010.
- Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, España, Tusquets Editores, 2004.
- Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, España, Siruela, 2008.
- Gianni Vattimmo, Santiago Zabala, *Comunismo Hermenéutico*, España, Herder, 2012.
- Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2008.