



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

**LA CINÉTICA POLÍTICA.
EL SENTIDO DE LA MODERNIDAD Y EL HORIZONTE
DE LA ÉPOCA DE SU MARGINACIÓN**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

IVAN ULISES KENTROS KLYSZCZ

ASESOR:

DR. CESÁREO MORALES GARCÍA



CIUDAD UNIVERSITARIA

MÉXICO, D.F. 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Agradecimientos

Un profundo y sincero agradecimiento al Dr. Cesáreo Morales García por aceptar ser el asesor para esta tesis, y por permitirme participar en su seminario del cual provinieron muchas ideas para este trabajo. También a los sinodales, el Dr. Alberto Constante López, el Dr. Pedro Enrique García Ruiz, la Dra. Sonia Torres Ornelas y el Mtro. Sergio Lomelí Gamboa, por su atento respaldo. También agradezco al Mtro. Carlos Vargas Pacheco por su constante apoyo en el proceso, y a la coordinación del Colegio de Filosofía, quienes estuvieron siempre atentos y dispuestos a ayudar. De manera crucial, quiero agradecer a Jolanta Klyszcz, mi madre, por su incondicional apoyo y paciencia durante el proceso de titulación, y la carrera en general.

Esta tesis culmina una etapa de mi vida en la que tuve el placer y privilegio de conocer a grandes maestros y a estimados colegas. Su compañía, lecciones y sincera amistad hicieron que durante la carrera tuvieran un profundo impacto en mi vida, y cuyo recuerdo atesoraré donde sea que vaya. Esta tesis está dedicada a ellos.

Índice

La cinética política. El sentido de la Modernidad y el horizonte de la época de su marginación

Introducción – Sobre la cinética política	3
Capítulo 1: La cinética política: La formación y desenvolvimiento del sujeto moderno	7
C. 1.1 El paso a la Modernidad, el nacimiento de la cinética política	7
C. 1.1.1 El orden medieval	8
C. 1.1.2 Revolución y Modernidad	20
C. 1.1.3 Nuevos accesos: la revolución científica	27
C. 1.2 Reconstruir el cuerpo: Hobbes	35
C. 1.2.1 Del individuo al “dios mortal”	35
C. 1.3 Conquista y Modernidad	41
Capítulo 2: Las vías a la Modernidad	47
C. 2.1 Las dos vías a la Modernidad	48
C. 2.1.1 Modernidad y resentimiento	57
C. 2.2 La cinética en su época madura: Hegel y Napoleón	61
C. 2.2.1 Transiciones: de la temprana Modernidad a la madurez de la época moderna	73
C. 2.3 El declive de la época moderna	76
Capítulo 3: Después de la Modernidad	89
C. 3.1 Foucault y la revolución iraní: el giro hacia el cuidado de sí	90
C. 3.2 La época del cuidado de sí: Sloterdijk	97
C. 3.3 Inmunidad Imposible	104
Conclusiones	107
Bibliografía	110

Introducción – Sobre la cinética política

Poner a la Modernidad como objeto de estudio se circunscribe a una condición epocal de la filosofía en general. Peter Sloterdijk lo aborda en su gran *Crítica de la razón cínica*: “Desde hace un siglo, la filosofía se está muriendo y no puede hacerlo porque todavía no ha cumplido su misión.” Esta proclama, entre lo heroico y lo patético, dispone al pensamiento a la condición solitaria del lecho de muerte: “Ya no hay ningún saber del que se pueda ser amigo (*philos*).”¹ Allí, la filosofía ve atrás hacia su propia trayectoria y se dispone a confesar las maneras en que se condujo más allá de lo ya dicho. Percatada de su inminente final, la sentencia con la que comienza su última confesión es “saber es poder”: “precisamente la [premisa] que en el siglo XIX se convirtió en el sepulturero de la filosofía.”² El episodio destacado del saber armado fue la Modernidad, la era de la cinética política, que ahora, con ventaja histórica, podemos ver como el médico que realiza el diagnóstico del enfermo. La historia clínica incluye los nombres de Thomas Hobbes, G. W. F. Hegel y Michel Foucault, y por ello elementos clave para relatar la progresiva muerte de la teoría erótica. Ese esfuerzo desembocaría en la descripción del estado actual del paciente: la época después de la Modernidad como actualidad agónica de la filosofía.

El propósito de la tesis es proponer una comprensión de la Modernidad que nos aproxime a la post-Modernidad. Deseamos contribuir a la discusión sobre la Modernidad a partir de la obra de Peter Sloterdijk, específicamente, desde el concepto de «cinética política». Encontramos que hace posible definir un motivo central de la Modernidad: poner en movimiento a los cuerpos y a las cosas. Consideramos que esto puede contribuir a abordar el desarrollo de la época moderna en tres momentos: su emergencia (Hobbes) su culminación (Hegel) y su desenvolvimiento (Sloterdijk). Abordar a la Modernidad en el siglo XXI, después de (¿o durante?) la post-Modernidad, nos pudiera permitir adquirir cierta distancia para observar el fenómeno a estudiar. No obstante, la distancia entre las ideas de la Modernidad a las presentes hoy en día no es amplia. En efecto, conceptos como soberanía, historia y sujeto siguen preñados de las nociones que imperaron en la Modernidad.

Consideramos que el concepto de «cinética política» nos puede ofrecer una referencia propicia para comenzar a tomar distancia teórica con la Modernidad. El concepto, definido por

¹ Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, pp. 13-14.

² *Ibidem*, p. 14.

Peter Sloterdijk en su libro *Eurotaoísmo*, pretende producir una manera de comprender a la Modernidad tanto en su interior, como en contraste con el tiempo previo y el tiempo posterior. Con la palabra ‘cinética’ pretendemos designar al efecto físico que lanza a los cuerpos. Con el término ‘política’ caracterizamos a la primera. En este caso, por la causa del movimiento: es la política, comprendida como la realización de distinciones entre amigos y enemigos (Schmitt), la que produce un vehículo proyectual que pone en movimiento a los cuerpos. Esto se encuentra como clave de la Modernidad: ésta tuvo como motor a la «cinética política», la movilización de los cuerpos y de los objetos, su proyección dinámica en un plano histórico. En el proceso, no hacer historia, pero hacer naturaleza³: la consigna hobbesiana de la segunda naturaleza que es estar en el Estado debe ser leída con énfasis en el lugar que tiene la naturaleza. La posibilidad de proyección fue posibilitada por una nueva perspectiva en torno al ser humano, en la que es posible lograr coincidir al pensamiento con la realidad (y en el proceso crear a la “Realidad”), con miras a que llegue a existir una coordinación tal que acaezca una utopía cinética en la que “todo el movimiento del mundo en su conjunto deberá responder a nuestro proyecto.”⁴ Además de la nueva perspectiva en torno al ser humano, la progresiva secularización del mundo abre la posibilidad de concebir proyectos emancipados del curso dictado por la Gracia. Esto se hace explícito en el terreno de lo político, ahora como campo cinético, vigente en la incertidumbre, con la obra de Hobbes.⁵ Este impulso se encontró vigente en la ruptura con la Edad Media, y hasta el siglo XX, en la ruptura de la post-Modernidad. La primera instancia es la descripción del mundo moderno como aquel en que el mundo se encuentra acelerado por sí mismo, y los movimientos de los sujetos dentro de él producen una contribución moralmente cargada a su aceleración: “el Progreso es el movimiento hacia el movimiento” (Sloterdijk). En otras palabras, en lugar de un mundo estático y un principio estático para la agencia de los sujetos, el mundo se encuentra en constante aceleración proyectada hacia la historia.

En la época pre-moderna no hubo tal imagen del mundo. En la época post-moderna las premisas para dicha postura -el vínculo entre moralidad y movimiento- se encuentra en crisis, revirtiendo a una sociedad otrora moderna a una época de segunda pasividad «taoísta». Plantaremos a la obra de Hegel como una primera importante crítica a la Modernidad,

³ Sloterdijk, Peter, *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*, Seix Barral, S.A., Barcelona, 2001, p. 21.

⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁵ Morales, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México, 2010, pp. 90, 103.

específicamente contra las formas que estuvieron presentes para lograr la movilización moderna. Como veremos, a pesar de ser proponente de ideas en torno a la organización política, Hegel mismo no fue proponente o militante de una “vía” particular a la Modernidad. Sus reflexiones en torno a la estructura de la sociedad se encuentran más bien teñidas de referencias ubicadas entre liberalismo y revolución. En su lugar, esposó elementos tanto conservadores como progresistas, no enterada en el conservadurismo, como algunos reclaman⁶; pero el elemento crucial es su crítica a las ideas de la Modernidad desde una visión moderna del mundo en que la movilización ha llegado a ser contemplada en todo elemento del Ser.

Una de las instancias que será explorada a lo largo de la investigación es la historia del resentimiento. Sloterdijk, aquí acompañado por Antonio Escohotado, nos indica un fenómeno al cual no ha sido dedicado suficiente reflexión: la antigua fuerza del resentimiento. Desde que el comercio produjo la instancia más inmediata de perdedores/ganadores en el juego de la vida, se ha abierto la lucha contra el juego mismo por el adventismo cargado de odio. De esta manera, alguien conspicuamente ausente del *dramatis personae* es Karl Marx. A pesar de dar un lugar central a Hegel, Marx es presentado como un pensador moderno e ilustrado, que continúa con la zaga del pensamiento armado al abordar a la contradicción como el motor del dinamismo moderno. Posteriormente se reconocería en ello un vehículo apto para la Modernidad que el resentimiento puede emplear. Como “Releer a Hegel implica, necesariamente, releer a Marx”⁷, criticar a la Modernidad demanda asumir una posición “pasiva”, no convocar a la movilización contra, a favor...⁸

Para la filosofía, el valor de integrar más y nuevos conceptos para las indagaciones en torno a la Modernidad resulta en la posibilidad de concebir nuevas posturas en torno al presente. Esto, independientemente de si se concibe al presente como continuidad de la Modernidad, discontinuidad, o algún otro modo. Campos especialmente implicados son la filosofía de la historia, la filosofía política, la filosofía de la ciencia y la filosofía de la cultura. El primero pues puede recibir nuevas categorías para abordar a la historia y su estudio. El segundo por el peso que los conceptos modernos han tenido en la construcción de proyectos políticos, o en general de ver a la política de manera proyectual. El tercero por medio de una posible consideración en

⁶ Beiser, Frederick C. (ed.), *Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 235-237.

⁷ Morales, Cesáreo, “Modernidad, postmodernidad, despedida” en *Theoria*, entregado el 10 de enero de 2014. Ciudad de México, México, p. 171.

⁸ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 40.

torno a las características de la ciencia moderna en luz de sus límites, premisas y condiciones de posibilidad, y validación. El último, para explorar las conexiones entre las ideas modernas y su desarrollo en las culturas, tanto en sus prácticas como en su imagen del mundo. La particular contribución de la cinética política es dotar un contenido a la idea de Modernidad y proveer “axiomas” sobre su aparición.

Capítulo 1: La cinética política: La formación y desenvolvimiento del sujeto moderno

El Estado Moderno y la cinética política encuentran su acceso en la época del cambio entre la Edad Media y su tránsito a la Modernidad. Elementos como la producción de un horizonte dinámico, sobre el cual es posible la producción de ideas proyectuales (la Historia, el Progreso), la constitución y capitalización del sujeto de conocimiento como un sujeto soberano, majestuoso al respecto del mundo, y el reemplazo de la *Pax* de Dios por la secular razón de Estado. Estos tres elementos produjeron las condiciones de posibilidad para el surgir de la cinética política: la Modernidad comprendida como la aceleración de los cuerpos proyectados. La cinética política presenta al Estado moderno como vehículo para lograr la proyección histórica de los grupos movilizados. Una fuerza que se contempla es el resentimiento: la potencia energética del deseo de retribución mantuvo a la Edad Media en una economía estática, siendo luego el incipiente liberalismo un traslado de la acumulación de energía en la competencia económica en lugar de la acumulación de odio.

En el primer apartado, se aborda el estado de la Edad Media en vista del surgir de la Modernidad. Como se verá, las estructuras que se encontraron en pie en torno al sujeto, el mundo y la política se encontraron sobrecogidas y la necesidad de nuevas formas se hizo vigente. En el segundo, se aborda la reconstrucción del cuerpo político a partir del Estado moderno, como descrito por Hobbes. Ahí, el problema de la Modernidad se hace patente: la inclusión en el cuerpo político, siendo la cinética política la fuerza que empuja en el terreno.

1.1 – El paso a la Modernidad, el nacimiento de la cinética política

El desarrollo de las instituciones políticas y las formas de concebir al mundo tienen una hermandad que se vuelve patente en sus instancias de determinación histórica. Sloterdijk indica: “el *homo politicus* y el *homo metaphysicus* históricamente se dan juntos, los buscadores del Estado y los buscadores de Dios son, evolutivamente, gemelos.”⁹ Así, tenemos la primera premisa para abordar el camino de la época del «globo y la cruz» a la del «Dios mortal»: la transición de una a otra involucró un cambio en el comportamiento tanto del hombre de la

⁹ Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco*, Ediciones Siruela, Madrid, 2000, p. 38.

política como en su gemelo de la metafísica. Implicado en este vínculo se encuentra la tarea del humanismo: hacer humano al humano. Es pertinente abordar la historia de la Edad Media para dar cuenta de los vuelcos que permitieron y condicionaron las formas en que el cuerpo sea *entregado* al humanista. Esta prioridad hace explícito al procedimiento que enlaza al humanismo y la política para lograr una dada forma de humanización.¹⁰ Dicho de otro modo, entre las ideas de cómo debe organizarse el mundo social, cómo es el ser humano y a qué debe aspirar, no hay gran distancia.

A partir de la historia de la ruptura de la Modernidad con la Edad Media, surge la cinética política. Lo que produjo la ocasión para ese surgir, fue la experiencia de los límites del orden imperial de la iglesia católica, la falta de continuidad entre el sujeto medieval y el sujeto moderno y la emergente posibilidad de órdenes sociales autónomos. Nuestra aproximación será a partir de los vuelcos de la Edad Media para luego abordar los elementos que conformaron dichas rupturas.

1.1.1. El orden medieval

En el año 771 d. C. Carlomagno ascendió al trono de los francos. Con su ascenso, podemos cerrar la época de la caída de Roma y el desorden siguiente, y marcar el inicio de la plenitud medieval, con punta de lanza en el imperio franco. El remanente del Imperio Romano en Oriente gradualmente perdería su capacidad de dirigir un orden en torno a sí. Una muestra de ello fue el decreto del Papa Adriano I para cambiar el calendario del Papado por el referente del reino franco, poniendo en desuso el sistema de la iglesia del Imperio Romano de Oriente. Este cisma sería aún más marcado cuando el sucesor de Adriano I no fue anunciado a los regentes de Constantinopla, sino al reino franco.¹¹ Para el Papado, el reino de Carlomagno representó la oportunidad de liberarse de Oriente; para sus súbditos implicó tiempos menos turbulentos, tanto en escala de los reinos, como en la escala provincial. El impacto de esta relación, implicado en el «renacimiento carolingio» sería profundo en la Edad Media, y establecería lo que podemos llamar como el orden del periodo, en el que su particular estabilidad política tuvo base en la relación entre la corona y el Papa, y la misión de llevar la salvación tan lejos como sea posible. Por ejemplo, el rey franco abolió el sistema de disputa territorial basado en leyes tribales y lo

¹⁰ Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, Ediciones Siruela, Madrid, 2000, p. 62.

¹¹ Asimov, Isaac, *La alta Edad Media*, Alianza editorial, Madrid, 2003, p. 175.

reemplazó con un sistema con base en hombres honorables y no en puestos tradicionales.¹² Fue el “globo imperial coronado por una cruz”:¹³ la mezcla entre poder imperial (romano) y la totalidad cosmológica cristiana. Más adelante, al hablar del ascenso del sucesor ante las pretensiones imperiales, el Sacro Imperio Romano Germánico, profundizaremos en esto, sin embargo mientras tanto podemos afirmar que, de este punto en adelante, el emperador y el Papa serían “como gemelos siameses”: por un lado el emperador sólo podía recibir una corona *imperial* legítima por parte del Papado, por otro, el Papado sólo podía afirmar su influencia sobre Europa con un potente aliado secular. Cabe constatar que esta amistad no sería una colaboración siempre efectiva; los límites se harían presentes en múltiples ocasiones en forma de tensiones y episodios de enemistad que abonarían a su ultimada disolución. En efecto:

Tan pronto como se establece un poder estatal teñido de cristianismo (...) y el brutal mundo de señores empieza a hacerse demasiado insolente, aparecen en la Edad Media ascetas quínicos que con la calavera y el esqueleto intentarán mantener dentro de sus límites a los orgullosos señores de la vida.¹⁴

Sloterdijk menciona sólo la cuestión de la muerte (“la calavera y el esqueleto”) pero, ¿cómo operó ese trámite? ¿De cuál manera se volvió efectivo ese vínculo entre el *homo christianus* y el *homo politicus* medieval? La respuesta es también la respuesta a por qué en la Edad Media no hubo una cinética política. El dinamismo en la política imperial y los conflictos masivos pudieran sugerir que en los movimientos de las poblaciones sí lo hubo. Sin embargo, la razón de por qué no podemos incluir a esos hechos en el conjunto del mundo moderno se encuentra ilustrada en por qué fue importante la relación entre el Papa y el emperador. Para ambas cuestiones, recurriremos a *Ira y tiempo*, y al concepto de “banco metafísico de la venganza” ahí expuesto. Como se verá, éste responde no sólo a por qué la Edad Media fue una época en la que no hubo un dinamismo político, sino también un imperativo de ver la formación de un imperio universal cristiano, proyectado hacia otro mundo que al mundo de lo posible. Para que surgiera la política en el sentido moderno, todavía se tendría que esperar a la época que “demanda liberar la

¹² *Ibidem*, p. 185.

¹³ Sloterdijk, Peter, *Esferas II*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004, p. 50.

¹⁴ Sloterdijk, *Crítica...* p. 417.

verdad del cautiverio de la *aletheia*, la revelación.”¹⁵

El orden medieval encontró sus fundamentos en una idea dada de distribución y ejecución de justicia. Sloterdijk explica la operación judicial de Dios con un término: el banco metafísico de la venganza, que acaso también pudiera pensarse como el banco para las esperanzas de justicia. Johan Huizinga, en su obra *El otoño de la Edad Media*, ilustra lo ajeno que sería para nosotros, lectores modernos, la justicia medieval: “En la Edad Media faltan todos esos sentimientos que han hecho tímido y vacilante nuestro concepto de la justicia (...) [la Edad Media] sólo conoce dos extremos: la plenitud del castigo cruel o la gracia.”¹⁶ ¿Cómo operó y de dónde provino este sentido de justicia, aparentemente drástico y radical? No deseamos dar una explicación histórica, sin embargo sí podemos sugerir que la gradual caída del Imperio Romano significó que las instituciones jurídicas, el derecho romano, perdían su capacidad de ejercer de manera efectiva los medios para cumplir las expectativas de justicia, cohesión y orden social (la amistad). Con el declive de la efectividad de las autoridades imperiales, Roma se distanciaba más de sus provincias, y éstas, a su vez, se acercaban más a quién pudiera ejercer poder alguno. Pronto, la justicia dejó de ser administrada por un regente de plena potencia dada por el imperio, y más bien comenzó a recaer en generales y luego en señores de guerra.

La persona medieval era capaz de gigantesca lealtad ante cualquier soberano que haga efectiva la justicia:

La ciega pasión con que el hombre medieval se entregaba a su partido, a su señor e igualmente a sus propios negocios era también en parte una forma de expresión de aquel incommovible, pétreo sentido del derecho que le era propio, de aquella incontrastable certidumbre de que todo acto exige una postrera sanción.¹⁷

Frente a la caída de las instituciones y simbología del emperador romano, surgiría el Dios rey cristiano, su reino implicaría el surgir de la *Pax* de Dios, la creación de un orden social estático y corpóreo: “un sistema sin circulación monetaria donde el pueblo devuelve al señorío su protección -material y espiritual- regalándole prestaciones laborales.”¹⁸ La operación de este

¹⁵ Morales, *¿Hacia...?* p. 66.

¹⁶ Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países bajos*, Alianza editores, Madrid, 2003, p. 34.

¹⁷ *Ibidem*, p. 32.

¹⁸ Escohotado, Antonio, *Los enemigos del comercio*, Espasa, Madrid, 2008, p. 24.

sistema tuvo a una idea de justicia que podemos encontrar concreta en Dios iracundo, vengador, bancario de la ira. Con base en la función que desempeñó esta idea, se construyó el orden medieval. El Antiguo Testamento posee abundantes referencias a la crueldad y falta de razonamiento en las intervenciones divinas. Vemos ilustrado esto en el relato bíblico de Job. C. G. Jung encontró en su historia una oportunidad para describir cómo un hombre se enfrenta a la irracionalidad de un desatado poder superior: “Yavé persigue y [se] defiende a la vez; tan real es en un aspecto como en otro. Yavé no está dividido”.¹⁹ La alabanza, esgrimida de manera astuta frente a Dios, prueba ser la fundamental herramienta para interactuar con ese Ser carente de sentido de moral,²⁰ o capacidad de enfrentar duda alguna.²¹ Por ello, para el cristianismo es el juicio divino, en su radicalidad e inmediatez, dónde se articulan su sentido de justicia y el foco de sus reflexiones: “el pensamiento [cristiano] que resulta de la preocupación por la salvación y por su contrario, el infierno”.²² Dicha preocupación, dicho temor, será el origen de la soberanía divina. Pero, ¿por qué es Dios un soberano y no sólo un agresor que devasta a capricho? El concepto de la Alianza es la siguiente clave. En dado segmento del relato bíblico, Dios no adquiere consciencia de sí, pero sí un tipo de memoria o paciencia hacia su creación: el Juicio final es la postergación de la máxima ejecución de la soberanía divina. Es en relato del Diluvio donde Dios demuestra, al expresar su voluntad de no repetir la devastación, ni intervenciones apresuradas, una transformación en el ejercicio de su poder a un “hábito judicial y real”.²³ En vez de buscar la tabla rasa en su creación, pasaría a ser el cuidadoso archivero de las faltas cometidas contra Él y Su obra. Los pecados serían meticulosamente recordados y tomados en cuenta para acciones posteriores; ya sea para juzgar la posibilidad de acceder a la Salvación, o en la instancia final del Juicio.²⁴ Esta facultad monárquica, a la vez, funciona como el garante de un sistema de justicia basado en una equivalencia simple entre la falta cometida y el castigo, es en lugar de retribuciones excesivas y venganzas desmedidas.²⁵ Como mencionamos anteriormente, la abundante lealtad hacia el señor (de guerra, feudal, o el emperador) en la Edad Media también tuvo como origen la esperanza que éste sea capaz de administrar una venganza «justa». O, que en

¹⁹ Jung, Carl Gustav, *Respuesta a Job*, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2006, p. 21.

²⁰ *Ibidem*, pp. 24, 25.

²¹ *Ibidem*, p. 31.

²² Sloterdijk, Peter, *Ira y tiempo*, Ediciones Siruela, Madrid, 2010, p. 88.

²³ *Ibidem*, p. 96.

²⁴ *Ibidem*, p. 97.

²⁵ *Ibidem*, p. 100.

la venganza cometida por el soberano será también efectiva la venganza del súbdito, y como tal siempre justa. También, el temor hacia Dios y la constatación de su soberanía asegurarían que cualquier pretensión de cambio a lo dado por Él, por la Providencia, sería merecedor de castigo. Más adelante abordaremos la invocación del Imperio Romano como justificación o anclaje para el poder imperial en el Medievo, pero podemos adelantar que la razón de ese recurrente anacronismo fue la estima del poder romano para crear y administrar un imperio mundial. Para ilustrar esto podemos mencionar que en el año 413 d.C., Ataúlfo, rey de los visigodos durante los últimos años del Imperio Romano de Occidente, declaró que “sin el derecho un Estado no puede existir (...) y la prudencia aconseja revivir el nombre de Roma con nuestro vigor”.²⁶

Esta forma de concebir la justicia sería la forma cristiana del orden social estático, entrópico. La equivalencia entre injuria y castigo lleva al surgir de una noción de equilibrio entre partes agravadas y agresores, una cuenta cuyo saldo *debe* ser nulo. La venganza es la función que lleva a la anhelada entropía. Sin embargo, esta expectativa abre la posibilidad para ocasiones de gran tensión frente a desequilibrios crónicos y el deseo de un restablecimiento efectivo. Ese deseo, dolor sublimado en impulso unidireccional, constituye un “patrimonio negativo”,²⁷ que a su vez no representa una herida debilitante (por más que insistan sus poseedores), sino una riqueza de odio e ira. Para acceder a esto, primero, omitir las lecturas de la ira como portador de destrucción, o como una “descarga ciega contra el horizonte”.²⁸ Desde “un punto de vista más calmado sobre los sucesos de la ira” podemos observar a ésta como una operación de descarga de energía desde el interior de un individuo hacia el exterior:²⁹ una donación para recuperar el equilibrio del mundo. “Quien bajo semejantes premisas canta la ira, celebra una fuerza que libera a los hombres de su determinación vegetativa y los coloca bajo un cielo superior con ganas de espectáculo”.³⁰ Al recibir dicha donación, uno cesa de ser una entidad individual y acepta ser un *agens* para la transferencia de energías, a modo de ceder el control a pasiones que pretenden abarcar todos los aspectos del sujeto.³¹ Surge una oportunidad para ser el medio para grandes acciones, imponentes logros, actos dignos de ser recordados y alabados. En efecto, orgullo, en forma de ser reconocido, e ira van de la mano, a pesar del desprestigio que esta identidad tiene

²⁶ Escotado, *Los enemigos del comercio*, p. 86.

²⁷ Sloterdijk, *Ira y ...*, p. 100.

²⁸ *Ibidem*, p. 71.

²⁹ *Ídem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 14.

³¹ *Ibidem*, p. 19.

hoy.³² El orgullo y su vulnerabilidad es aquel que trae adelante las ocasiones para la ira. Tanto para el individuo como para el grupo de auto-estima colectiva, desafíos a su soberanía presentan un camino hacia la victoria, la cual opera como la recuperación del reconocimiento merecido.³³ Cuando el reconocimiento no es dado, ya sea por un agente externo o por uno mismo (más adelante se podrá comprender la auto-negación de reconocimiento como una operación funcional de lo que llamaremos el relato-Historia), surge un impulso extrovertido, energía que se puede emplear en movimiento físico o intelectual, encaminado a enmendar la falta. Este impulso es la ira.³⁴ Como tal, ésta se produce en una cantidad abundante y se puede capitalizar a modo de odio. Dicho de otro modo, la ira puede ser acumulada y su descarga proyectada en el tiempo por medio de lo que llamamos odio.³⁵ De este modo, cuando requiera un impulso energético, el individuo puede nutrirse de su patrimonio de odio. Mas, a la mano, también se encuentran las reservas de odio ajenas. Serían las culturas y religiones imperiales las que buscarían desplazar al foco de la ira y de la acumulación de proyectos de descarga -el odio- de la acción heroica del individuo hacia otros receptáculos, los bancos metafísicos de la venganza. Para ello, por ejemplo, el cristianismo, efectivo banco para las energéticas del odio, el orgullo sería declarado pecado contra la virtud de la humildad, asegurando su capacidad monopólica para la acumulación del odio. Luego, en la Modernidad, se reformaría al orgullo como oportunidad de movilización política³⁶ destacando la continuación en la obra de Hobbes de la negación del orgullo. La continuación entre la idea religiosamente cargada de juicio, y la idea secular de revolución se hará patente en el siguiente capítulo.

Para un cristiano, el patrimonio de odio a la mano es abundante. En la Biblia se pone a disposición múltiples himnos y plegarias contra los impíos, relatos de las aflicciones causadas por los infieles, y recuentos de ocasiones martirologías.³⁷ Estos recuentos de injurias funcionan como una “endopropaganda”,³⁸ una instrumentalización de los recuerdos de derrotas pasadas con el propósito de reproducir las expectativas de inaplazable justicia y venganza final.³⁹ La esperanza es que Dios, en su condición de archivero trascendente, no omita detalle alguno, y así

³² *Ibidem*, p. 15.

³³ *Ibidem*, p. 33.

³⁴ *Ibidem*, p. 36.

³⁵ *Ibidem*, p. 73.

³⁶ *Ibidem*, pp. 28, 29.

³⁷ *Ibidem*, pp. 101-103.

³⁸ *Ibidem*, p. 104.

³⁹ *Ibidem*, p. 105.

los recuerdos de los hombres puedan ser borrosos o incluso nulos a sabiendas que, aunque ellos desconozcan la totalidad de los pecados, éstos permanecerán.⁴⁰ Cabe mencionar que esto también resultó en un pesimismo de la capacidad del ser humano en conocer el mundo;⁴¹ esa función estaría reservada a Dios y dispuesta, entre otras cosas, para consumir su función judicial. Mientras tanto, la vida continúa en un estado de resentimiento: una demora para la explosión de la ira, una acumulación sistemática de odio. En el momento adecuado es posible echar mano a esas existencias y adquirir la energía que implica el desatar la ira.⁴² A esto llama Sloterdijk el “banco metafísico de la venganza”. Aquellos que depositen odio en él, los cuentahabientes, deberán censurar su propio deseo de venganza y omitir las ocasiones para ejercer la ira a favor de su esperanza que Dios, el único que puede ejercer la venganza de manera legítima, recuerde todos los pecados y realice la máxima venganza. Dicho de otro modo, los cristianos deben «dar la otra mejía» pues “Comprenden que la rabia es un privilegio al que renuncian en beneficio de la ira del único que puede irritarse. Tanto más intensamente llegará su identificación con su magnificencia, cuando ésta se descubra el día de la ira”.⁴³ Aquel que renuncia a su propia ira se vuelve cuentahabiente en algún banco de venganza. Esto implica consecuencias sobre tiempo y materia.

Participar en un banco de venganza es también participar en una forma dada de concebir al tiempo, es participar en la historia. Dicho de otro modo, el efecto de los bancos de venganza involucra la consideración de consecuencias metafísicas en el tiempo. Dado que el banco documenta pasadas injurias, la historia para su cuentahabiente es la colección de sucesos irritantes. Desde el destierro del paraíso hasta la persecución en tiempos romanos, una clara visión de la Historia (mayúscula pues se identifica con la verdad y, en el caso del cristianismo, con la Providencia) que a la vez ofrece un bien definido papel en la misma, y una colección de identidades de las cuales echar mano: el militante, el opositor, pero también el escenario del mundo y de todo lo presente en la Providencia. Así, se forma una atmósfera cargada de elementos metafísicos y un cosmos abundante de calidez (seguridad de un orden, justicia última) emanada de un centro divino. Hay dos cosas importantes para notar: 1) aquel que se reconoce dentro de la Historia se ubica como excepcional, dentro de una necesidad y secuencia

⁴⁰ *Ibidem*, p. 107.

⁴¹ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 19.

⁴² Sloterdijk, *Ira y...*, p. 106.

⁴³ *Ibidem*, p. 124.

irremediable; 2) la Historia se trata de un tipo particular de relato que regula el conocimiento del mundo. A lo largo del texto nos referiremos al punto (2) como relato-Historia pues su importancia se hará presente más adelante. (Cabe mencionar que este mismo proceso se reproducirá en la Modernidad por parte de los llamados «enemigos del comercio» y las internacionales de perdedores pre-marxistas y marxistas.)

Y, ser cuentahabiente en un banco metafísico de la venganza suele implicar una transferencia de materia, a modo de una economía política del odio. Las leyes de la física encuentran una continuación: la energía dada al banco también se puede hacer presente a través de donaciones materiales. En lugar de donar energía (en la jerga cotidiana pudiéramos decir “dar tu tiempo”), riqueza acumulada pasa a ser parte del patrimonio del banco. El cristianismo nos da ejemplo de ello: “Desde mediados del siglo I a mediados del III millones de cristianos pusieron todos sus bienes a los pies de sus apóstoles, por ejemplo, esperando con ello acelerar un Juicio Final.”⁴⁴ Esta cualidad resultó en el elemento económico que hizo miserable pero viable la vida y el orden político en la Edad Media: la *Pax* de Dios, o la idea de ella, sería adorada con nostalgia por generaciones posteriores, y emulada, aunque de manera secular, en la Modernidad.⁴⁵ Los impulsos cinéticos que luego determinarían a la Modernidad fueron dispersos en la Edad Media en forma de contribuciones al orden imperial o en la acumulación de subjetividad monástica (cuestión que será importante más adelante).⁴⁶ Será este orden al que Novalis dedicará sus lamentos: “Pero la humanidad aún no había madurado por entero, ni estaba lo suficientemente formada para recibir este reino magnífico”.⁴⁷

Los «buenos cristianos» de la Edad Media, militantes de Dios rey, cuentahabientes del banco metafísico de la venganza, tuvieron su lugar en el mundo, junto con todas las cosas, en su relato-Historia. Huizinga describe al «tono» de la vida medieval como uno abundante en emociones poderosas y extremas, en un marco rígido:

Cuando el mundo era medio milenio más joven, tenían todos los sucesos formas externas mucho más pronunciadas que ahora. Entre el dolor y la alegría, entre la desgracia y la dicha, parecía la distancia mayor de lo que nos parece a nosotros. (...) Todo acontecimiento, todo acto, estaba rodeado de precisas y expresivas formas, estaba inserto en *un estilo vital rígido, pero*

⁴⁴ Escohotado, *Los enemigos...* p. 27.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁶ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 44.

⁴⁷ Novalis, *La cristiandad o Europa*, UNAM, Ciudad de México, 2009, p. 23.

elevado. Las grandes contingencias de la vida (...) [y] también los pequeños sucesos -un viaje, un trabajo, una visita- iban acompañados de mil bendiciones, ceremonias, sentencias y formalidades.⁴⁸

Este modo “rígido, pero elevado” no sólo incidió en la vida de los individuos, pero también en la organización de la política. Novalis, en su texto de 1799 *La cristiandad o Europa* relata con tono nostálgico la manera en que se condujo la política de la Edad Media: “Sin grandes posesiones mundanas, un líder conjuntaba y dirigía las enormes fuerzas políticas. Un gremio numeroso, accesible a todos, se encontraba directamente subordinado a él, cumplía sus exhortaciones, y con entusiasmo aspiraba a consolidar su poder caritativo”.⁴⁹ Destaca el hecho que las “enormes fuerzas políticas” no se encontraban motivadas por sí mismas, sino que pasaban a la acción al ser interpeladas por el “líder” de quien eran súbditos, un aparente dictador benévolo. A la vez, no indica el origen de esa organización social (más adelante se pudiera emplear el término «contrato social»), no sugiere que haya habido un tiempo de movilización política para realizarlo, al modo que luego Hobbes describiría lo que comprenderemos como la primera forma de cinética política, la unión de voluntades. La proyección, en sentido moderno, no se encuentra vigente en las revueltas medievales; incluso las de la tardía Edad Media se pueden caracterizar como conservadoras y con la meta de un “regreso a los orígenes.”⁵⁰ Las formas de la vida medieval, el gran sentido de lealtad y anhelo de justicia, la rigidez de la vida y la imposibilidad de cambio de lo dado, serán elementos puestos en cuestión a lo largo de la Modernidad. Aunque ya hemos sugerido la unión entre el sentido de justicia, el banco de venganza, el relato-Historia, la vida rígida y la interpelación del “líder”, aún falta aclarar la tensa, a veces rota, alianza entre la corona y el Papa, a modo de edificio imperial. Para abordarlo, continuaremos nuestro relato de la historia de la Edad Media, terminando con la consolidación del Sacro Imperio Romano Germánico.

Aunque el renacimiento carolingio fue brillante, probaría ser breve. El desmoronamiento del reino de Carlomagno produciría una crisis política y pondría en riesgo al arreglo descrito.⁵¹ La renovación del orden medieval llegaría de la mano del rey de Francia del Este, cuya intención

⁴⁸ Mis itálicas, Huizinga, *El otoño...*, p. 13.

⁴⁹ Novalis, *La cristiandad...*, p. 19.

⁵⁰ Sloterdijk, *Crítica...* p. 52.

⁵¹ Asimov, *La alta...*, pp. 236, 237.

fue la de recuperar la grandeza del renacimiento carolingio, Otón el Grande. Desde su coronación, como rey y aún no como emperador, Otón buscó la unión del viejo imperio. A partir de sus éxitos militares y de reincorporar al Papado dentro del imperio, fue coronado emperador en el año 962 d. C. Sería el primer emperador coronado en treinta y ocho años.⁵² La coronación tendría dos aspectos importantes: consolidaría al imperio de Otón como un imperio «Sacro», y sería considerado como el retorno del Imperio Romano de Occidente.⁵³ La relación entre la corona y la legitimidad dada por la religión se hace patente. El Imperio sería el imperio bendecido por Dios, el que garantizaría la unión de y justicia para sus fieles. El imaginario medieval del Estado demostraría ser una entidad cuya penetración en las vidas se revela mayor al de las creaciones modernas: éste es un cuerpo divino, donde el lugar de cada persona es el lugar definido por la Providencia. Como un cuerpo, cada elemento tiene una función distinta, pero todos son parte de la misma divinidad. El pueblo debe cultivar la tierra, el clero debe administrar la fe, y la nobleza ejercer las virtudes, la justicia, y hacer viable la *Pax* de Dios. De este modo, para el hombre medieval la noción de Estado es mucho más poderosa que la noción moderna.⁵⁴ Dentro de este cuerpo, el ímpetu moderno de mejorar (o empeorar) la vida no fue conocida por la Edad Media. Más bien, la fuerza de la cultura se dirigió hacia lograr un mejor estado después de la muerte:

[...] el mundo era para ella [la Edad Media] tan bueno y tan malo como podía ser; es decir, todas las cosas, puesto que Dios las ha querido, son buenas; los pecados de los hombres son los que tienen al mundo en miseria. Aquella edad no conoce ninguna aspiración consciente destinada a mejorar las condiciones sociales o políticas como resortes del pensamiento y de la acción.⁵⁵

El éxito de un proyecto imperial cristiano dependió de un respaldo simbólico; fue también el éxito de la alianza entre la implementación de un neo-platónica de irradiación y simbología bíblica.⁵⁶ Todas las acciones y movimientos de gran escala de hecho tuvieron como horizonte de acción no el cambio de las condiciones de vida, el arte de lo posible, sino la observancia del

⁵² *Ibidem*, pp. 249-251.

⁵³ *Ibidem*, p. 251.

⁵⁴ Huizinga, *El otoño...*, pp. 76, 77.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 50.

⁵⁶ Sloterdijk, Peter, *Esferas II*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004, pp. 625-627.

pecado y la espera del juicio. Se contemplaba que la cultura, el orden político y la naturaleza surgieron dentro de y para un orden establecido, dado por Dios. La idea de cambiar la naturaleza de las cosas, o la conformación del orden político por medio de la movilización, o conceptos como «progreso», «avance» o «revolución», tendrían que esperar. Es importante notar que nuestro énfasis ha sido dado a la Edad Media europea pues fue en ese continente en que la cinética política, y las ideas de la Modernidad que constituyeron su condición de posibilidad, acontecieron y fueron empleadas. Sólo en el interior del siglo XIX y mayormente en el siglo XX en que se diseminaron en el mundo al modo de una modernización huntingtoniana. Mientras tanto, constatamos la condición de Europa como el “continente forjador de la historia.”⁵⁷

La coronación también tuvo importancia por el peso simbólico de la figura del emperador: el único imperio legítimo es el Imperio Romano. O, dicho de otro modo, la única manera de legitimar a un imperio es conjurando al Imperio Romano. Éste fue el primer Estado que encontró como misión plausible, y produjo la expectativa de, a través del derecho y el poder militar, sostener el peso del cosmos, “administrar el edificio del mundo”.⁵⁸ La tesis subyacente involucra una combinación entre la imagen del cosmos griego (la primera globalización, en términos de Sloterdijk) y el poder del César: ¿cómo mantener la cohesión entre el poder de Roma y las turbulentas fronteras del Imperio? La respuesta a esta pregunta fue objeto de las meditaciones de los emperadores y sus respuestas, con mayor o menor eficacia, constituyeron lo que sería la fórmula para hacer surgir la condición de posibilidad para un imperio: la victoria radiante desde el centro del mundo. La victoria sería encarnada en el emperador, de grandeza tanto gubernamental como militar, y en su alianza con motivos telecráticos-solares neoplatónicos⁵⁹ (y, como mencionado arriba, bíblicos y cristianos). Durante la Edad Media dichos dotes serían adquiridos por el Papa, quien tendría la función de *board director* para dirigir las reservas de odio y estimular retiros masivos en existencias de energía para diversas inversiones, por ejemplo las cruzadas que promovió (reconociendo que no todas fueron empezadas desde el Papado o realizadas involucradas a partir de él). Este centralismo y amplio alcance de la dirección papal lo podemos ilustrar con el análisis hecho de los antecedentes romanos por Sloterdijk, a partir del edificio del Panteón: “[el Panteón es] una creación urbano-imperial de espacio que se entiende todavía el dominio del mundo como éxito de expansión

⁵⁷ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 10.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 59.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 625.

doméstica y considera la vida del César como una misión de guardia o de vigía del ámbito del mundo dominado por los romanos”.⁶⁰ La reproducción medieval de la fórmula del Panteón estuvo vigente en la figura de la corona y el rey, como avatar del «cesarismo» del Papa. Sin embargo, dicho orden pronto mostraría sus límites en la tarea de concertar sus alianzas terrenales.

En el caso del Sacro Imperio Romano Germano, ¿por qué la separación entre los términos 'Sacro' e 'Imperio'? Si el vínculo entre el emperador y el Papa fue tan estrecho, ¿no estaría contenido en la noción de 'Imperio' el elemento 'Sacro'? ¿O viceversa? A pesar de las ambiciones de “hacer partícipes a todos los hombres de su hermosa fe (...) buscando convertir el reino de los cielos el único reino sobre este mundo”,⁶¹ se anuncia la imposibilidad de la meta de una irradiación de tipo neo-platónica de un imperio católico, uno que agrupe a todos los fieles bajo el mando conjunto de corona e iglesia. Aunque *de jure* todos los señores feudales, siendo católicos, respondían al Papa, *de facto* ellos no respondían a su vital aliado secular, el emperador (sobre todo fuera del imperio).⁶² En parte podemos juzgar esto como producto de la carencia de un orden burocrático efectivo. Huizinga describe: “La política todavía no estaba encerrada en los límites de la burocracia y del protocolo. El príncipe puede sustraerse de ellos en todo momento para buscar en otra parte la línea directriz de su conducta”.⁶³ A pesar de la nueva centralización del poder político en la figura del emperador, a pesar del imaginario corpóreo del cuerpo divino del Estado, la efectividad del ejercicio de sus facultades no era capaz de rebasar la capacidad de evasión de los señores, y de concentrar la suma de la lealtad de los fieles. El Estado moderno aún no nacía. La contradicción en el centro del cristianismo como banco de venganza y, a la vez, religión de amor, produjo parte de su ultimada incapacidad para sostener de manera efectiva un imperio universal: “Queda la derivación de la ira a partir de su amor [de Dios]. También en esta conexión sólo son interesantes los modos de fracaso, dado que la competente dinámica del resentimiento en todo el ámbito salta a la vista con especial evidencia.”⁶⁴

Aunque la política “todavía no estaba encerrada en los límites de la burocracia”, ésta sí estuvo dentro de un tipo de jaula de hierro weberiana: la negación de la posibilidad de un arte de lo posible a favor de un imperio sacro en lo cotidiano y en lo político, y en la naturaleza el orden

⁶⁰ *Ibidem*, p. 377.

⁶¹ Novalis, *La cristiandad...*, p. 22.

⁶² Kissinger, Henry, *La diplomacia*, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2001, p. 52.

⁶³ Huizinga, *El otoño...*, p. 24.

⁶⁴ Sloterdijk, *Ira y...*, p. 125.

de la Providencia. Todos los aspectos de la vida fueron contemplados como parte de la Providencia, dentro de un determinado relato-Historia, y por ello cualquier ímpetu por cambiarlos tendría que ser censurado. Esto incluyó a la cultura, la política y a la naturaleza. Así, se forma un orden social que impide el surgir de la novedad; ésta se encuentra bajo presión de un sistema para regular al orden social con miras a producir una “unidad mimética” de las voluntades y direcciones de los individuos.⁶⁵ La libertad sólo puede ser considerada una “ilusión peligrosa (...) impulso sin sustancia”, falsa alternativa al orden político de la alianza entre “el lenguaje cristiano de la libertad” y el sistema de necesidades “que hace a los hombres manejables.”⁶⁶ Pasarían siglos antes que lo dado, aquello provisto por Dios, fuera visto como un vulgar «estado de naturaleza», culturas pre-modernas, cuya transformación por el movimiento de los sujetos sea indispensable. A la vez, las determinadas formas de organización de las culturas seguirían siendo vistas no como producto de una cinética política, de una movilización, sino carentes de pragmática y dentro de lo dado. Es durante la Modernidad -o es la Modernidad misma- la que da las condiciones para contemplar a la vida, propia y a la naturaleza, como un horizonte dinámico, en el cuál los individuos pueden concebir su posición en el mundo y su capacidad de intervención en él de una manera muy distinta al rígido orden medieval. En el centro de esta revalorización distinguimos varios puntos clave, pero el primero que deseamos abordar fue el llegar a concebir al surgir del orden político como producto de un movimiento, de la movilización de las personas, sobre todo por causas seculares.

1.1.2. Revolución y Modernidad

El concepto de «revolución» surge a la par de la Modernidad, y a modo de una de sus más potentes expresiones. Deseamos mostrar a la Modernidad no como una colección de vetas revolucionarias, sino como la matriz misma de toda ocasión revolucionaria. Sin embargo, fuera de la ortodoxia marxista, éste es un término vago que puede añadirse a innovaciones tecnológicas y a colapsos de gobiernos. Como explicamos anteriormente, la Edad Media no tuvo una cinética política, mientras que en la Modernidad el término 'revolución' indica a una movilización de los cuerpos. La ruptura con la Edad Media fue el comienzo de una búsqueda por nuevos puntos de referencia para los sujetos -el surgir de un aspecto clave de los relatos-Historia.

⁶⁵ Morales, Cesáreo, “La regulación de los ordenes sociales colectivos: del “dios mortal” de Hobbes a la “mano invisible” de A. Smith” en *Cuadernos americanos*, año XLV, No. 3, mayo-junio, 1986, p. 86

⁶⁶ Sloterdijk, *Crítica...* p. 289.

La cercanía y lejanía (de los principios, de los ideales revolucionarios, de «La Libertad», de todos los relatos-Historia) serán los protagonistas dinámicos de toda movilización pues refieren a puntos que permiten conocer la ubicación, la posición en un mundo ya no rígido, en constante cambio. Como tal, la revolución opera de modo político pues se desarrolla como la constante elección entre cercanía y lejanía, entre compañía y estrés, entre amistad y enemistad. En otras palabras, la revolución pretende esposar acontecimiento y justicia.⁶⁷ La movilización de los sujetos (y la consolidación de éstos como sujetos modernos, sujetos movilizados) es la fundamental pragmática de la Modernidad. Para la Edad Media, la *Pax* de Dios tuvo como fundamento la espera del Juicio, y la esperanza de acelerar su llegada a través de la propagación del imperio universal cristiano. La obra de Hobbes aparece como la primera versión secular de importancia en que vuelve a renovarse la promesa de orden y paz en forma de un orden corpóreo, pero esta vez por medio de la movilización política, de la cinética que resulta en el surgir del Estado moderno. No obstante, ¿cómo puede lograrse la movilización política en un entorno donde la atmósfera es pesada y abundante en consideraciones metafísicas? ¿Cómo puede un alma participar en la consolidación de un proyecto político cuyo principio, cuya fuente, no esté dentro de una previsión divina? ¿Bajo cuál dirección podrá obrar dicho proyecto si éste no responde a una dirección revelada? La respuesta a cada pregunta serán la revolución científica, la consolidación del sujeto sustancial moderno, y el nacimiento de la razón de Estado.

En *Ira y tiempo* Sloterdijk no aborda la época entre el final de la Edad Media y la Revolución francesa (en nuestra indagación la identificamos como la Modernidad madura). Esta laguna responde a lo que podemos reconocer como la adaptación de la ira a la Modernidad: “Al matadero de los siglos XV y XVI sigue una pausa, y las masas revolucionarias [iracundas] no recobran una clara conciencia de sí hasta 1848”.⁶⁸ Causa de ello es que en el periodo entre el siglo XVI y el siglo XVIII surgió la *thimotización* de la economía:⁶⁹ la lucha por el reconocimiento sería conducida por el capitalismo temprano, ya no por los medios de la venganza trascendental, y tampoco aún por los de la inmanente internacional de los perdedores. Un antecedente de ello fueron las indulgencias; éstas abrieron la posibilidad de “saldar deudas transcendentales con dinero terrenal”.⁷⁰ Mientras, el Leviatán emerge como una potencia

⁶⁷ Morales, *¿Hacia...?* p. 50.

⁶⁸ Escohotado, *Los enemigos...* p. 24.

⁶⁹ Sloterdijk, *Ira y...*, p. 48.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 132.

vengativa inmanente, pero aliada con los ganadores de la temprana Modernidad (la cuestión de la propiedad privada aparece como clave). La formulación moderna del resentimiento tendrá que esperar a la consolidación del Estado moderno.

Tres elementos destacan a modo de fundamentos para la Modernidad y la posibilidad de cinética política: la soberanía del sujeto moderno, la revolución científica como nuevo acceso para incidir en la naturaleza, y la razón de Estado. Estos elementos se pueden concebir como algunas de las meta-reglas de lo que el sociólogo contemporáneo Ulrich Beck llamó el meta-juego de la política entre naciones modernas.⁷¹ Constatando lo dicho por Sloterdijk, esto acontecería primero en Europa, a modo de una primera importante distanciamiento de la época premoderna, la primera “gran ignición” de la Modernidad y la cinética política.⁷²

Para el orden de la Edad Media, destaca el lugar que tuvo el ser humano en el cosmos medieval. Al contrario de cierta intuición de cuño freudiano en torno a una presunta «vanidad» de ser el centro del cosmos, el espacio terrenal fue un lugar a medio camino, entre la Salvación y el infierno, y, como tal, miserable, mediocre. El papa Inocencio III (1160?-1216) fue autor de un ensayo que ilustra esta afirmación. Titulado *De miseria humanis conditionis*, en él establece al ser humano como el ser más vil y miserable de la Creación. Siglos después, el filósofo italiano Pico della Mirandola (1463-1494) escribió el que ha sido considerado uno de los textos más ejemplares del Renacimiento, incluso el manifiesto para dicha época, particularmente del floreciente humanismo: *Discurso sobre la dignidad del hombre*. La primera estimación sobre el hombre hecha por della Mirandola en dicha obra es que el ser humano es el más afortunado. La mediocridad del hombre, otrora desestimada, se vuelve el elemento más digno de alabanza: ni el más vil ni el más excelso, capaz de alcanzar cualquier de los dos extremos. Della Mirandola ya plantea al hombre como capaz de ser móvil dentro de la Providencia y con la posibilidad de escoger *movilizarse* hacia un punto u otro.⁷³

Esta libertad, un tipo de liberalismo metafísico, implica que, a través del conocimiento, sea hecho el empuje hacia lo excelso. La filosofía moral es indicado como el conocimiento que impulsa en aquella dirección: “emulando en la tierra la vida querubínica, refrenando con la ciencia moral el ímpetu de las pasiones, disipando la oscuridad mental con la dialéctica,

⁷¹ Beck, Ulrich, *Poder y contra-poder en la era global. La nueva economía política mundial*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 28, 29.

⁷² Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 44.

⁷³ Della Mirandola, Giovanni Pico, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, UNAM, Ciudad de México, 2009, p. 15.

purifiquemos el alma”.⁷⁴ Es una petición para tomar acción, y asumir la posición de querubines. No obstante, seguir esta postura implicaría romper con el corporativismo del Estado medieval, pues las posiciones sociales resultarían trasladadas por la acción humana. ¿Cómo podría haber orden? ¿Qué reemplazaría la *Pax* de Dios en la mente de las personas? Una segunda filosofía, la filosofía natural, promete ser el sustituto:

la filosofía natural tranquilizará los conflictos de la opinión y las disensiones que trabajan, dividen y laceran de diversos modos el alma inquieta, pero los tranquilizará de tal modo que nos hará recordar que la naturaleza, como ha dicho Heráclito, es engendrada por la guerra (...) Por eso la filosofía moral no puede darnos verdadera quietud y paz estable, don y privilegio en cambio de su señora, la Santísima Teología (...) nos servirá de guía.⁷⁵

Ambas «filosofías» humanistas responden a lo que en un ensayo Sloterdijk nombró antropotécnicas: “la cuestión del humanismo es de mucho mayor alcance que la bucólica suposición de que leer educa. Se trata nada menos que de una antropodicea, es decir, de una definición del hombre teniendo en cuenta su apertura biológica y su ambivalencia moral.”⁷⁶ Como mencionamos arriba, el propósito del humanismo resulta no ser en específico traer la paz perpetua o pacificar a los individuos; haciendo referencia a della Mirandola podemos decir que más bien tiene como propósito llevar al ser humano hacia lo más excelso de sí mismo, pues el humanismo “se trata de la pregunta por cómo puede el hombre convertirse en un ser humano verdadero o real”.⁷⁷ Con esta perspectiva, y usando las palabras de Heidegger, los humanistas son los guardianes para el bien-estar del hombre,⁷⁸ y como tal, cómplices de “todas las atrocidades habidas y por haber que se cometan apelando al bienestar del hombre”.⁷⁹ El humanismo renacentista es el remoto antecedente de varios episodios oscuros de la Modernidad (Sloterdijk menciona como ejemplo a la Segunda guerra mundial como la lucha entre tres humanismos: el fascista, el soviético y el americano).⁸⁰

Mientras que el aplastante y rígido horizonte del relato-Historia medieval planteó una

⁷⁴ *Ibidem*, p. 21.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 25.

⁷⁶ Sloterdijk, *Normas...* p. 35.

⁷⁷ *Ídem*.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 46.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 51.

⁸⁰ *Ídem*.

posición para el hombre entre la de salvación y la condena, los relatos-Historia de la Modernidad ofrecieron alternativas con referentes igualmente radicales (esclavitud o emancipación) pero orientadas por una diferente manera de concebir al tiempo a la del libro del resentimiento cristiano. Mientras que el último fue propositivo de un mundo adventista en que el paso del tiempo sólo podría abonar a la llegada del reino de Dios, la visión de la Modernidad involucraría también una mirada adventista, pero abriría la posibilidad de encontrar al mundo y al despliegue humano en él como parte de un proyecto que es dado en el tiempo.⁸¹ Los teólogos del final de la Edad Media vieron que, para sobrevivir, el edificio metafísico del resentimiento cristiano tuvo que reducir el peso de la ira divina.⁸² Esta inquietud resultó en la innovación del purgatorio, para dar cabida a la historia del hombre, y dotar de un mayor grado de complejidad y flexibilidad al proceso judicial divino. Su emergencia aconteció alrededor de los siglos XII y XIII a partir de reformas internas de la iglesia. Previo a la consolidación del purgatorio, se concebía al momento de morir como un conducto inmediato, supervisado por Dios, ya sea al infierno o a la salvación. El libro de la vida termina en uno u otro. Con el purgatorio aparece lo que Sloterdijk llama un epílogo. Una instancia procesal en la que el individuo tendría una *historia* de purificación previa a su destino final. Esto abrió la posibilidad de evadir al castigo mayor y más bien considerar al epílogo como una oportunidad de redención a través de la paciencia. El manejo del tiempo existencial implícito en la aparición del purgatorio produce una inclusión al mundo cristiano que daría paso a la posibilidad de la aparición de la Modernidad, específicamente a la Historia comprendida en términos modernos.⁸³ De este modo, el modelo vigente en la Edad Media, el devoto cristiano, tuvo que tener una remodelación, para el surgir del sujeto moderno. Éste pasaría a ser capaz de recibir determinaciones por técnicas y proyectos inmanentistas, seculares, y a la vez tener miras a incidir en la naturaleza. Como tal, portaría la capacidad de considerarse un agente dinámico, con un lugar no fijo en el mundo (como mencionamos al tratar la obra de della Mirandola), y más bien capaz de iniciarse en diversos relatos-Historias (la militancia es ser el sujeto que asume una determinada historia de cuentas por saldar).⁸⁴ Podemos encontrar en la obra de Descartes (y, de modo paralelo, en la de Hobbes), particularmente en sus consideraciones en torno al conocimiento y a la duda metódica, un momento cumbre en la determinación del

⁸¹ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 20.

⁸² Sloterdijk, *Ira...* p. 128.

⁸³ *Ibidem*, pp. 131, 132.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 143.

sujeto moderno, y entre otras cosas al respecto de su función en torno a la ira. Nosotros deseamos afirmar que el sujeto sustancial moderno, en la obra de Descartes, continuó la función del alma de ser la personalidad del cuentahabiente frente a los bancos de ira, pero ahora listo para asumir la Modernidad.

El sujeto cartesiano es, ante el conocimiento, un soberano. Pero, previo a la culminación en la obra de Descartes, hubo un prolongado proceso de capitalización. Como mencionamos arriba, los impulsos cinéticos se encontraban dispersos durante la Edad Media, con excepción en los monasterios. En ellos, se realizaría una primera acumulación primitiva de subjetividad; Sloterdijk menciona que lo que Marx comprendió como inicio del capitalismo como acumulación originaria, primero debe contemplar la primera acumulación de la subjetividad. La clave se encuentra en que éste movimiento forma una experiencia cinética que pudiera anteceder a la acción moderna, a modo de “intensificación de la movilidad autoactivada.”⁸⁵ Esta forma acumulada de subjetividad, como patrimonio guardado a los márgenes del edificio imperial católico, se encontraría efectivamente secularizado en la obra de Descartes. Las *Meditaciones metafísicas* abordan a la sustancia del sujeto partiendo de la posibilidad que todo es susceptible a ser puesto en duda, menos la experiencia de la duda misma. Esto emerge como un primer principio que, mientras haya conciencia, nada puede excluirlo.⁸⁶ Su capacidad de poner en duda todo aquello que aparece a sus sentidos y todos los pensamientos presentes nos recuerda al concepto de soberanía en la obra de Carl Schmitt: el soberano es aquel que puede declarar el estado de excepción. El dictador, a su vez, es aquel cuya misión comprende dominar a sus súbditos a partir de la razón que detenta el «hombre de Estado» (la razón de Estado). Esto debe lograrlo sin romper el marco legal desde el cuál ocurren sus actividades, sobre todo desde las cuáles se hace posible la ejecución del estado de excepción.⁸⁷ El dictador “... no suspende una constitución existente”;⁸⁸ esto se hace patente en la obra de Descartes al establecer que cuando el sujeto pretende pensar en lo infinito, de hecho falla por su naturaleza limitada, y debe recurrir a Dios.⁸⁹ El ser humano puede llegar al cielo de los querubines, pero no a la cima: la máxima soberanía de Dios sigue siendo patente. También, aunque el proceso para llegar a la certidumbre

⁸⁵ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...*, p. 45.

⁸⁶ Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Editorial Porrúa, Ciudad de México, 2010, p. 62.

⁸⁷ Lucca, Juan, “Walter Benjamin y Carl Schmitt. Palabras cruzadas de un diálogo mudo en un tiempo agitado”. *Revista de filosofía*, 62-2. Maracaibo, Venezuela, 2009, pp. 95-97.

⁸⁸ *Cfr Ibidem*, p. 98.

⁸⁹ Descartes, *Meditaciones...*, p. 62.

absoluta e imposible de enajenar por medio de la duda sucede por acción directa del individuo (un acto secular), Descartes reconoce que es la Gracia divina aquella que ha dado las circunstancias para que el actor logre encontrar las claves de la obra.⁹⁰

La soberanía del sujeto por sobre sus pensamientos de hecho es un gran rompimiento con la Edad Media. En aquel periodo Dios aún fue el soberano en y de las mentes de sus súbditos. Pensamientos pecaminosos podían ser una ofensa al Señor como si Él, más específicamente su ego, tuviera contacto directo con ellos. El pensamiento secularizado se permitiría considerarse como un «foro interno» dado por la Gracia, pero la obra presentada en él sería concebida por el director local. Para el sujeto, la razón resultaría la primera fuerza, desde la cual Dios sería accesible, ya no por una metódica fe. De este modo, la nueva personalidad del cuentahabiente pudo adaptarse a la diversidad de opciones de inversión (la Reforma protestante, la época de descubrimientos, la revolución científica, el naciente capitalismo como *thimotización** de la economía, etc.) debido a que fue secular, y a la vez única receptora de fondos de odio. Sólo el actor capaz de ejercer su razón, no en la locura, es capaz de decidir en torno a la política y ser capaz de movilizarse.

Una consecuencia de lo que hemos nombrado el elemento secular de la *psike* cartesiana es que de hecho se reafirma la doctrina hobbesiana de la igualdad de los hombres: en salud todos tienen el mismo acceso al mismo conocimiento, y todos pueden emplear la duda metódica para distinguir el principio del conocer. Esta consideración y la visión cartesiana, resultarían en una doctrina posterior que el científico estadounidense Steven Pinker llamó la tabla rasa, la carencia de ideas innatas (reconociendo que Descartes mismo fue un innatista).⁹¹ Continuando la trama del humanismo determinada por della Mirandola, los modernos pudieron haber declarado con optimismo “¡la naturaleza humana puede cambiar!” Si al nacer todos los individuos son una tabla rasa sobre la cual pueden depositarse los productos de determinadas doctrinas humanistas, entonces sus conductas, en lugar de estar predestinadas por la naturaleza (o por la Providencia), pueden ser moldeadas para lograr sociedades más «humanas». (O, en el caso de Rousseau, son las antropotécnicas modernas, urbanas, las que producen el mal en los individuos.) Esto representó un gran rompimiento al respecto de los argumentos de monarquías y aristocracias

⁹⁰ *Ibidem*, p. 64.

*: Sloterdijk dota a este término de sentido refiriéndose al *thimo* como un órgano en el cual se centran los impulsos de ira y orgullo. En otras palabras, el *thimo* es el órgano que nos hace sensibles a las causas dignas de ira, que tiene al orgullo entredicho. La *thimotización* sería, entonces, llevar algo al terreno del orgullo y el resentimiento.

⁹¹ Véase Pinker, Steven, *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2003.

pues éstas ya no podrán reclamar dotes innatos especiales.⁹² Los argumentos en torno a la igualdad del hombre cobrarán gran peso en el retorno del resentimiento ya en clave moderna (secular) desde la Revolución francesa.

1.1.3. Nuevos accesos: la revolución científica

La renovación del cuentahabiente metafísico a cuentahabiente histórico dependió de la revolución científica. Un cambio en el sujeto de conocimiento también requirió un cambio de acceso al mundo, ahora como presencia «realmente existente». Sobre el surgir de la ciencia moderna, aconteció un cambio epocal que constituyó su emergencia. Thomas Kuhn ilustra ello en su obra *La estructura de las revoluciones científicas* al explicar que el paso de la época pre-moderna a la moderna constituyó un cambio no sólo técnico/metodológico, sino también en la forma de concebir al mundo; el cambio de paradigmas científicos es un cambio de cómo la realidad puede ser abordada.⁹³ El paradigma científico es el que emite las prescripciones desde la cuáles es posible concebir los problemas, medios y campos de investigación *normales* para todo conocimiento.⁹⁴ Esto implica la determinación de la Gestalt de todos los fenómenos que son percibidos.⁹⁵ Los últimos, al ser validados como conocimiento verdadero, científico, determinarán los contenidos de lo que constituirá el aprendizaje. Sin ellos, nos dice el autor, la percepción visual no sería más que pura confusión.⁹⁶ Como tal, la ciencia no se mantiene siempre en un estado normal. Ocasionalmente ocurren profundas crisis que coinciden con eventos que pudieran considerarse fuera del alcance de la investigación. En éstas, los presupuestos fundamentales del paradigma son puestos en duda por la irrupción de fenómenos que consistentemente no pueden ser explicados. Esta falla explicativa impulsa la revisión de los juicios previos a la definición del método y de la observación, al final poniendo en marcha la búsqueda de un nuevo paradigma con mayor poder explicativo. Cabe mencionar que en cada vuelco de la historia de la ciencia ocurren pérdidas de conocimiento antes constituidos como verdaderos.⁹⁷

Para la Edad Media, el vínculo entre mundo y pensamiento, uno de los presupuestos

⁹² *Ibidem*, p. 26.

⁹³ Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2006, p. 212.

⁹⁴ *Ibidem*, c. “El camino hacia la ciencia normal”.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 221-223.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 215.

⁹⁷ *Ibidem*, c. “La respuesta a la crisis”.

fundamentales para la época moderna, no se reconocería como posible. La comprensión del mundo se encontró reservada a Dios, o a los órdenes previos a la movilización moderna en general:

Las mentalidades premodernas no tenían convicción más arraigada que aquella según la cual las cosas son siempre distintas de como uno pensaba. Pues si bien se ha otorgado al ser humano el pensamiento, su control, en cualquier caso, es cosa de los dioses. Lo normal es lo inesperado...⁹⁸

El paradigma moderno de la ciencia inició como una nueva serie de consideraciones en torno al acceso a las cosas, y desembocó en cambios radicales para la forma de entender al mundo. En corto, rebasó la estimación medieval acerca de la capacidad del ser humano de conocer. Mientras que para nosotros, gracias a nuestra ventaja histórica, podemos afirmar que la ciencia moderna no fue por sí sola “revolucionaria”,⁹⁹ para las generaciones siguientes (particularmente los ilustrados) determinó el medio para civilizar al mundo.¹⁰⁰

En *Esferas III: espumas*, se realiza una extensa explicación de los sistemas de inmunidades/intimidades auto-contenidas de paredes compartidas (espumas). Como prólogo a esa obra, se realiza una revisión de ciertas aproximaciones a los fenómenos, naturales, humanos, a *grosso modo* complejos (efímeros, evanescentes, o con cierto grado de ambigüedad al respecto de sí «son», no «son» o «no son»). El último segmento de esa introducción lo dedica a abordar la perspectiva moderna, científica, acuñada desde las obras del científico y médico Vesalio (s. XVI). Esto se mantiene cercano a la pista del ensayo de Heidegger “La pregunta por la técnica”: la técnica es un medio de desocultamiento. La ciencia moderna buscó, desde los primeros ensayos de anatomía hasta incluso las indagaciones contemporáneas, hacer explícito lo implícito.¹⁰¹ La movilización vuelve a aparecer en el centro de los elementos modernos: la ciencia moderna es *movilizar* aquellas cosas ocultas hacia el claro de la vista. Ésta en dado momento se concibió como autora o protagonista de una revolución; el gran optimismo acompañó esta esperanza y se cristalizó con la fenomenología: “la praxis humana no es otra cosa

⁹⁸ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 19.

⁹⁹ Sloterdijk, *Esferas III...*, p. 72.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 57.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 58.

que la gran rotación que pone lo oculto en la oscuridad del instante vivido”.¹⁰²

Sin embargo, Sloterdijk argumenta que en realidad la «revolución» científica no realizó, de hecho una revolución: aquello que ocupó el fondo luego no ocupó la altura. En realidad, la Modernidad implicó mover a las cosas en el fondo hacia el primer plano. Esto no constituyó un acto revolucionario, pero sí uno explicativo.¹⁰³ (¿Sería exagerado afirmar que ese mismo movimiento de lo oculto al «a simple vista» es lo que produjo la matriz estratégica de la izquierda política? ¿No son los marginados precisamente marginados porque no se encuentran, o no perciben que se encuentran, en el foco de atención? ¿No requiere un militante llevar al primer plano sus fuentes de irritación?) Un nuevo paradigma, que resultó “el gran cambio moderno del ángulo (*klima*) del saber y de las cosas”.¹⁰⁴ Para la política de la Modernidad madura, desbocada, la posibilidad de explicación estuvo en el centro de la determinación de políticas a partir de una pedagogía dirigida a la acción: “lo que no puedes, puedes aprenderlo”.¹⁰⁵ Además, constituyó el centro de las esperanzas de civilización: aquellos que aún conciben el mundo con expectativas de misticismo o esoterismo pre-moderno (aquel que, en la Edad Media dependió de la revelación, la Gracia, la Epifanía) tendrían que descubrir la buena nueva que, de hecho, el cuerpo humano, y todas las cosas, son capaces de ser diseccionadas.¹⁰⁶

No obstante, el impulso hacia hacer todo explícito lleva, necesariamente, a encontrarse con monstruos.¹⁰⁷ Para el sujeto moderno, como enunciado por Pascal, el monstruo al cuál enfrentarse fue el frío del universo mismo. Una de las grandes herencias del mundo antiguo para la Edad Media fue el sistema astronómico de Aristóteles. Dos elementos son clave: el cielo es identificado como perfecto¹⁰⁸ y la Tierra como una esfera¹⁰⁹ carente de dinamismo alguno.¹¹⁰ La aproximación cristiana identificaría a la Tierra como un mediocre centro entre la condena y la Salvación, en un sistema cosmológico imbuido de elementos cristológicos y pseudo-griegos. En él, como desarrollamos anteriormente, uno pudo haberse sentido parte de la Providencia, en un

¹⁰² *Ibidem*, p. 65.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 71.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 61.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 72.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 57.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 65.

¹⁰⁸ “[el cielo] es incorruptible e ingenerable, así que es insensible a toda contrareidad <propia de la existencia> mortal”. Aristóteles, *Acerca del cielo*, Gredos, Madrid, 284a15 p. 108. “[el cielo] es incorruptible e ingenerable, así que es insensible a toda contrareidad «propia de la existencia» mortal.”

¹⁰⁹ *Ibidem*, 297a10 p. 158.

¹¹⁰ *Ibidem*, 296b20 p. 157.

mundo-con-cascarón, en el cuál todos podían ver su entorno como una entidad estática (aunque a veces corrompida), de abundante certeza metafísica, e incluso arropada por los varios “cálidos abrigos celestes”.¹¹¹ El giro copernicano y la revolución implicaron el gradual colapso de esa cosmovisión, el sustento ontológico para concebir al lugar del humano en el cosmos, y, a su vez, la justificación de la inmunología metafísica medieval.¹¹² En la época de lo explícito, no pueden concebirse capas que oculten. Así, la ciencia moderna adquiere un sentido particular, dentro del sentido mayor de la Modernidad: “Nos quedaríamos cortos si dijéramos que la modernidad ha prometido hacer historia, sino naturaleza. Mientras este siglo nefasto toca a su fin, se extiende la idea de que lo de hacer historia era un pretexto. El objetivo real de nuestros tiempos es hacer naturaleza.”¹¹³

La irrupción de la Modernidad implicó para el sujeto de la época científica valerse de la técnica para compensar al frío, y de la ciencia teórica para llenar al vacío. Surgen los climas y políticas térmicas de origen plenamente artificial (el Estado-nación, la comuna, el sistema de seguros). Bajo esta óptica, podemos juzgar que un país “desarrollado”, acaso con referencia a la utopía de Bacon, es aquel que ha optimizado su inmunología en clave moderna, ahora como sistema legal, técnico y de bienestar. Esto involucra tanto un aspecto práctico-técnico como político y de visión-del-mundo (digamos, ideológico).¹¹⁴ La cinética política tendría como prioridad producir nuevos climas y realizar elecciones para la distribución de técnicas climáticas. Pero, en la temprana Modernidad, cuando las luchas del resentimiento aún eran religiosas (las guerras europeas del siglo XVI), y la industrialización aún no hacía posible la esperanza de un clima cálido para todos los humanos, los proyectos políticos más bien se dirigían hacia arrebatar el poder de los pequeños líderes semi-feudales y los vecinos hiper-activos, y darlo a los primeros leviantes -los primeros estados modernos-.*

Después de las guerras de religión del siglo XVI, las expectativas de crear un imperio universal cristiano comenzaron a ser abandonadas por los estadistas europeos. Sin embargo, el Sacro Imperio Romano Germánico aún conservó el poder, llegado el siglo XVII, para mantener

¹¹¹ Sloterdijk, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2002, p. 30.

¹¹² *Ibidem*, pp. 29, 30.

¹¹³ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 21.

¹¹⁴ Sloterdijk, *Esferas I...* p. 33-35.

*: Recurriremos a la obra *La diplomacia* del anterior secretario de Estado estadounidense Henry Kissinger. La razón de esta elección bibliográfica se justifica al tratarse de la historia de injurias cometidas en el plano de la *Realpolitik*, encontramos que el autor tuvo una posición privilegiada al respecto de la política de su tiempo en el cargo. De ello estimamos el mérito principal de la obra.

prevalencia en Europa. Francia e Inglaterra se encontraban como la periferia de un gran poder continental.¹¹⁵ Sin embargo, por razones mencionadas arriba, el poder del Sacro Imperio nunca logró ser suficiente para erigirse de manera absoluta por sobre sus competidores. A pesar de mantenerse como entidades participantes en la misma religión, técnicamente dentro del mismo imperio cristiano, y a pesar de los éxitos de Carlos V en el siglo XVI, Francia e Inglaterra lograron operar de modo mayormente independiente del Sacro Imperio. La Reforma, y las siguientes guerras de religión, también contribuyeron a corroer al alcance de la influencia papal.¹¹⁶

Una nueva generación de príncipes se abalanzó a la política con una fuerte justificación de su aparente herejía: la razón de Estado. Para ese momento, los nacientes estados tuvieron que actuar en contra de las ambiciones del Papa y el emperador; la forma en que pudieron concebir las acciones del Estado al margen de la religión fue conceder al primero un principio de soberanía secular. En efecto, el bienestar y la supervivencia del Estado superaría cualquier ambición de unidad cristiana, o moral universal. Dicho de otro modo, el Estado moderno sólo podría ser movilizado, sólo podría responder a las cambiantes condiciones de un mundo dividido, por sus propias ambiciones. La guía para el orden político sería secular. Para ello, también sería necesario un modo alternativo de organizar a Europa: el equilibrio de poder. Semejante al Leviatán de Hobbes en un sentido, los estados podrían concebir un equilibrio entre sus ambiciones de seguridad y poder si aceptaban todos dirigirse hacia sus propias ambiciones y propiedades.¹¹⁷

Sin embargo, ambos principios no acontecerían sin la acción independiente de uno de los países involucrados, Francia (por ello se conoce como *raison d'etat*). Entre los años 1624 a 1642, Francia tuvo como primer ministro al cardenal de Richelieu, Armand Jean du Pleiss (también conocido sólo como “Richelieu”). Bajo su mando, Francia se dirigió a partir de la razón de Estado, y fue capaz de «jugar» las desventajas de sus competidores (la Reforma en el Sacro Imperio y en Inglaterra) para su beneficio y ultimada hegemonía regional.¹¹⁸ En esos años, el Imperio aún operaba dentro de las leyes de la unidad cristiana, por ello sus miras al respecto de la Reforma fue luchar contra la herejía, la traición al conclave del resentimiento cristiano. Esto

¹¹⁵ Kissinger, *La diplomacia...*, p. 51.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 52, 53.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 53.

¹¹⁸ *Ídem*.

desencadenaría la siguiente ola de conflicto en el siglo XVII: la Guerra de los treinta años (1618-1648). Al final de ese conflicto, el Sacro Imperio estaría devastado y los países europeos se dirigirían hacia adoptar la razón de Estado como principio rector de su política de seguridad.¹¹⁹ Richelieu, a pesar de su cargo como cardenal, depositó su lealtad política en Francia, los objetivos religiosos tomarían un segundo lugar al respecto de la política. Cuando la dinastía Habsburgo buscó aplastar a los protestantes en Europa, Richelieu reconoció en ello una amenaza para la supervivencia de Francia; un Imperio demasiado poderoso pudiera aplastar a sus vecinos o reducirlos a no más que una “nación de segunda clase”.¹²⁰ La preocupación de Richelieu de ver que Francia no se convirtiera en tal ya sugiere que para él no hubo consuelo en el mandato del Papado, representante terrestre de la cosmología aristotélica-cristiana.

La religión católica no apareció como prioridad para la dirección del Estado; Richelieu fue capaz de concebir como admisible romper con los deseos del Papa y apoyar a los príncipes protestantes. El cisma de la iglesia universal sería la mejor arma para Francia. *Raison d'etat* fue la innovación que dio a Richelieu más armas, más posibilidades, que las que disponían sus adversarios. Fernando II, cabeza del Imperio, comprendió el lugar del Estado a partir de un referente medieval, más bien como medio para un fin de naturaleza religiosa: “En cuestiones de Estado, que son tan importantes para nuestra santa religión, no siempre se pueden tomar en cuenta consideraciones humanas; antes bien, hemos de esperar (...) en Dios (...) y confiar sólo en Él.”¹²¹ Mientras, Richelieu interpretó a la posición del Estado dentro de un horizonte dinámico, en el umbral de la cinética política, demandante de medidas astutas para la supervivencia: “El Estado no tiene inmortalidad, su salvación es ahora o nunca”.¹²² Esta poderosa sentencia podría tratarse de la consigna para el Estado en la Modernidad: ahora o nunca.

Parte de la estrategia de Richelieu ante Fernando fue conceder, en 1629, libertad de culto a los protestantes franceses, para así evitar la reproducción de los conflictos religiosos en su país, y ganar simpatía con los líderes protestantes en el resto de la región.¹²³ Las implicaciones de este acto, y toda la política de Richelieu en contra del Imperio, constituyeron una profunda reformulación del horizonte político de Europa, y la inauguración de la Modernidad en la competencia entre naciones. En efecto, “El hecho que un príncipe de la Iglesia estuviese

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 54.

¹²⁰ *Ídem*.

¹²¹ *Ibidem*, p. 56.

¹²² *Ídem*.

¹²³ *Ídem*.

subsidiando al rey protestante de Suecia, Gustavo Adolfo, para guerrear contra el emperador tuvo implicaciones revolucionarias tan profundas como los disturbios de la Revolución francesa 150 años después”.¹²⁴ Al decimoséptimo año de la guerra, Richelieu aconsejó a su soberano pasar de las tácticas de contención hacia la ofensiva directa a favor de los protestantes. Esto, sólo por el beneficio de Francia.¹²⁵ En 1648, cuando la guerra acabó y se concertó la Paz de Westfalia, iniciaría una época elogiada por los filósofos ilustrados refiriendo a la posibilidad de una paz acontecida no por una unidad cristiana, sino por una armonía entre elementos heterogéneos.¹²⁶ El éxito de Francia, y de nuevo sistema de países, se logró por medio de una nueva doctrina secular. Al refundar las prioridades del Estado en torno a la razón del mismo, se construyó una nueva visión de la política. Esto, en un horizonte, de nuevo, que refiere a la vida y a la supervivencia, y con ello al «arte de lo posible» o «de los movimientos posibles» de la cinética política. Cabe hacer notar que la Paz de Westfalia pudiera comprenderse como un reemplazo secular de la *Pax* de Dios.

La razón de Estado llegó a una época efectiva en ese entonces, sin embargo podemos ver las raíces de esa doctrina en la obra de Niccolò Machiavelli, en su obra publicada en 1532, *El príncipe*. Ésta puede ser vista como un manual para impulsar a los pequeños líderes italianos, aún sumidos en un estatismo medieval, hacia una perspectiva dirigida al Estado moderno y a la guerra desde el mismo. (Coincidencia con Foucault: distinguir al «lenguaje del poder» y buscar exponerlo.) Destaca que el autor realiza una descripción de todos los tipos posibles de principados (intencionalmente omite a las repúblicas) a partir de su soberano: el nuevo (de soberano nuevo), el hereditario (dinástico), el mixto (al que identifica con ser inestable).¹²⁷ Las reflexiones que ofrece como enseñanzas a Lorenzo de Médicis abordan temas como la conquista, cómo evitar insurrecciones, cómo tratar las leyes de los principados conquistados, y cómo lograr la estabilidad en zonas riesgosas.¹²⁸

Quizá aquello que más contribuiría a nuestra indagación de invocar a Machiavelli sea que reafirma un tono secular hacia la política, con el cuál ésta se puede concebir fuera de estructuras “morales”, y más bien dentro del dinamismo moderno, como concebir la posibilidad de nuevos principados. En ese sentido, Machiavelli fue un ilustrado: inserto en el cinismo de la época, su

¹²⁴ *Ibidem*, p. 57.

¹²⁵ *Ídem*.

¹²⁶ Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Austral, Barcelona, 2012, p. 62.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 37.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 64.

obra fue efectivamente leída por la burguesía de su tiempo como “el gran testamento de la técnica cínica del poder.”¹²⁹ Ejemplo de ello está el apartado final de la obra en el que su autor pide la liberación de Italia:

Habiendo considerado, pues, todo lo que he expuesto anteriormente, y habiéndome preguntado a mí mismo si en el presente corren tiempo, en Italia, propicios para honrar a un nuevo príncipe (...) no sé qué otro momento podría ser más propicio que éste.¹³⁰

Además, afirma que ha sido la suerte, no específicamente Dios, quién ha rechazado a otros posibles liberadores de Italia¹³¹. La esperanza que deposita Machiavelli en el príncipe ya puede sugerir un nuevo depósito de las esperanzas de venganza, uno distinto a la retribución divina. En efecto, primero se trata de una esperanza que la vida de un grupo particular, definido por la pertenencia a un Estado, mejore en este mundo, y, segundo, que sea un nuevo príncipe quien movilice a su principado con la finalidad del bienestar del mismo, como fin último. En efecto, Machiavelli “ve que se han arrancado los últimos jirones de legitimidad del suntuoso manto del Estado cristiano.”¹³²

El sujeto sustancial moderno, soberano de su propio foro, habitante de un mundo ante el infinito, de principio y justicia seculares, que veló por sus propios intereses, surge en la temprana Modernidad. La visión medieval de un mundo estático se encontró entredicha para cada nueva sucesión de ciudadanos auto-acelerados, auto-motivados. Dentro de ellos se constituyó una ruptura que implicó la acumulación de la subjetividad moderna. Este sujeto es quien forma al Estado moderno, con miras a que éste también sea una entidad capaz de movilizarse a la misma velocidad que el sujeto que lo creó, e impulsarlo para mantener el movimiento en constante aceleración. Para los no movilizables, esto representaría enfrentar la avalancha de la Modernidad: “El capital cinético arrolla los viejos mundos: no tiene nada contra ellos, pero su principio es no detenerse ante nada.”¹³³ En el siguiente apartado veremos el desahogo político de este sujeto propio de su época, el surgir del Estado moderno.

¹²⁹ Sloterdijk, *Crítica...* p. 357.

¹³⁰ Maquiavelo, *El príncipe*, p. 167.

¹³¹ *Ibidem*, p. 168.

¹³² Sloterdijk, *Crítica...* p. 358.

¹³³ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 25.

1.2 Reconstruir el cuerpo: Hobbes

La transición de la Edad Media a la Modernidad produjo un nuevo arreglo de consideraciones acerca del mundo y del ser humano dentro de él. No obstante, la respuesta en torno a cuál sería la figura que ordenaría al mundo de la Modernidad no había todavía recibido su formulación política. Más de un siglo antes de la Revolución francesa, el pensamiento de Thomas Hobbes (1588-1679) es para nosotros una muestra del inicio de la cinética política de la Modernidad, en el marco del surgimiento del Estado moderno y la superación del orden medieval. La obra *Leviatán o La materia forma y poder de una república eclesiástica y civil* (publicada en 1651) nos muestra una primera forma de concebir a la política como producto de una movilización contingente, ya no referente a lo divino, sino a la inmanencia secular. Su producto, el “Dios terrenal” sería el medio para lograr la proyección de la modernidad: en él se conjugan la propiedad privada, vital para el capitalismo naciente, la unión política de los nuevos individuos soberanos, y la posibilidad de justicia secular, cuyo trámite de resentimiento resulta más bien en la esperanza en torno al estado de derecho y a la función policial, que a la venganza por mano propia. En esencia, es una propuesta secular para la regulación del orden social.

1.2.1. Del individuo al “dios mortal”

El problema desde el cual podemos considerar la obra de Hobbes es el de lograr un orden social para regular la actividad humana. En la emergente Modernidad, Dios ya no puede ser considerado el regulador pleno, la soberanía de la subjetividad moderna produce el imperativo de nuevos órdenes. El Leviatán de Hobbes, el “dios mortal”, es una solución a esta cuestión, interesante para contemplar debido a que no se encuentra tan distante de la regulación medieval. En ambos casos, los individuos son introducidos en un cuerpo que impulsa una unidad con base a la potestad coercitiva del Estado.¹³⁴ Mas, encontramos que esta forma de concebir al Estado aparece como el nuevo referente para la organización social, contra o desde la cual surgen nuevas posturas propositivas (el estado revolucionario o el estado liberal smithiano).

Para poder construir el cuerpo del Estado, primero se debe evaluar al material con el que se conformará: los individuos. Partir de la naturaleza del hombre fue, para Hobbes, iniciar con la

¹³⁴ Morales, “La regulación...”, p. 87.

consideración que todos los hombres son iguales por naturaleza, pues todos son vulnerables de la misma manera y en el mismo grado ante la posibilidad de morir asesinados por cualquier otro individuo. Esta negación de estratos, acaso en un nivel ontológico, entre humanos ya plantea al sujeto fuera de una jerarquía de revelaciones y martirios. Aunque unos nacen más fuertes o inteligentes que otros, las diferencias nunca son tales que constituyen una barrera infranqueable para aquel que se aprovisiona de herramientas o aliados para realizar su objetivo.¹³⁵ De mismo modo, las “facultades de la mente”, la prudencia, o el conocimiento de la ciencia (“proceder por reglas generales e infalibles”)¹³⁶ no son poseídas por todos al nacer, son aprendidas o adquiridas a lo largo de la vida por cada experiencia “dada igualitariamente a los hombres si viven en el mismo lapso de tiempo”.¹³⁷

El miedo a la agresión y a la muerte hace imperativo que el sujeto busque tener a la mano medios para defender su integridad. Esto constituye un fundamental derecho, al cual llama “derecho natural”. Este es la libertad del sujeto para usar sus existencias materiales o energéticas (para Hobbes, su poder) con tal de preservar su vida. Por sí sólo, el derecho se encuentra irrestricto por la naturaleza u otros factores externos,¹³⁸ aunque pueden surgir ocasiones en que el derecho natural puede ser limitado por otros hombres. Esta igualdad es la base de la desconfianza entre individuos, pues Hobbes no parte de una antropología de la bondad, más bien encuentra que existen más incentivos para la agresión que para la paz: una antropología pesimista.¹³⁹ Uno nunca podrá estar cabalmente seguro, tanto al respecto de su integridad personal como de la integridad de su propiedad.¹⁴⁰ Este es el llamado estado de naturaleza, aquel en que el derecho natural se encuentra sin barreras, es un estado de guerra, pues la guerra no se compone de batallas y estrategias militares, sino de “un período en el que la voluntad de confrontación violenta es suficientemente declarada”.¹⁴¹ La paz sería “cualquier otro tiempo”.¹⁴² Así, se constata lo artificial del orden social, se niega la posibilidad de un animal político aristotélico y

¹³⁵ Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992, p. 105.

¹³⁶ *Ídem*.

¹³⁷ *Ídem*.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 110.

¹³⁹ Morales, *¿Hacia...?* p. 15.

¹⁴⁰ Hobbes, *Leviatán...* p. 106.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 107.

¹⁴² *Ídem*.

el egoísmo es metódico.¹⁴³

La razón por la que la posibilidad de violencia está siempre presente es porque, como mencionamos, los individuos de hecho tienen varios incentivos para realizar campañas agresivas, ser los primeros agresores y realizar ataques preventivos. Hobbes señala tres: la competencia, la desconfianza y la gloria. El primero refiere a las posibles ganancias de saquear o conquistar al otro. Al segundo Hobbes lo explica como una agresión defensiva; nosotros lo podemos comprender como preventivo, basado en que no se encuentran vigentes en el estado de naturaleza garantías algunas acerca de las intenciones del otro, o su voluntad de sostener la paz. El tercero responde a lo que podemos llamar “honor”: una agresión contra ofensas que a su vez son agresiones contra el honor.¹⁴⁴ A los tres los podemos caracterizar como el principio hobbesiano del egoísmo.

El segundo motivo, la desconfianza, lleva a lo que es llamado la “trampa hobbesiana”.¹⁴⁵ Dentro de esta trampa, en el estado de naturaleza, concluye Hobbes, no pueden estar vigentes la moral o la justicia. En otras palabras, no es posible juzgar de modo efectivo a actos como justos o injustos.¹⁴⁶ Para Hobbes, esta incertidumbre moral también se ramifica a las ciencias, pues en el estado de naturaleza “no hay conocimiento en toda la faz de la tierra, no hay cómputo del tiempo”.¹⁴⁷ (Es intrigante que Hobbes defina a la paz como un tiempo distinto al tiempo de guerra, y a la vez, que en este último se distinga, entre otras cosas, por la falta de cómputo de tiempo.) La vida humana, “corta, brutal y miserable”, tendrá su consuelo al encontrar la posibilidad de paz que abren las leyes de la naturaleza. Éstas son las que se dirigen a encaminar la acción habilitada por el derecho natural hacia evitar “aquello que sea destructivo para su vida, o elimine los medios para conservarla”.¹⁴⁸ Cabe mencionar que estas no son reveladas, ni encontradas por sí solas en la naturaleza, sino descubiertas mediante la razón.¹⁴⁹ Hobbes establece que la primera ley de la naturaleza, la primera en ser deducida a partir de las circunstancias producidas por el libre ejercicio del derecho natural, es encaminar la libertad y poder de uno mismo hacia lograr la paz, y mantenerla. Dicho de otro modo, pasar a un tiempo

¹⁴³ Morales, “La regulación...”, p. 89.

¹⁴⁴ Hobbes, *Leviatán*... p. 107.

¹⁴⁵ Véase la obra de Steven Pinker *The better angels of our nature*.

¹⁴⁶ Hobbes, *Leviatán*... p. 109.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 107.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 110.

¹⁴⁹ *Ídem*.

donde el estado de guerra llegue a su fin.¹⁵⁰

Mientras que la primera ley establece el imperativo, es la segunda que contiene la acción: “uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho [el derecho natural] a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo”.¹⁵¹ La renuncia colectiva del derecho de defensa propia a favor de la libertad colectiva de unos de otros requerirá una entidad que funcione como el receptáculo de las expectativas de paz: el pacto.

La tercera ley de la naturaleza exhorta a cumplir los pactos, pues éstos son la justicia. No son garantes de justicia, se establece que éstos son el “origen y fuente” de la justicia.¹⁵² Para preservarla, sería necesario remover la posibilidad de incentivos para realizar ataques preventivos por temor a que otros incumplan el pacto, volver a caer en la trampa Hobbesiana, y en el estado de naturaleza. Por ello, el Estado es el siguiente paso para lograr el tiempo de paz. Para no omitir detalle alguno, nos permitimos citar completo el párrafo en el que nuestro autor describe el imperativo del Estado:

[...] antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso, y de otra parte robustecer esa propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato en recompensa del derecho universal que abandonan: tal poder no existe antes de erigirse el Estado.¹⁵³

Dado que la base de la justicia es el pacto y su respeto, la justicia involucra mantener todo pacto; por ello el Estado deberá garantizar la propiedad privada de las personas: “la justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo”.¹⁵⁴ Pero para que haya un algo que dar que pueda ser suyo, tiene que existir la instancia legal que permita un «suyo». Dicha será el Estado, el *Leviatán*, quien asumirá la posición de ser el foco del temor de todos los integrantes de la

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 111.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 107.

¹⁵² *Ibidem*, p. 118.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 118.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 119.

sociedad ante la posibilidad de incumplir pactos.

Al aplicar esta perspectiva de la justicia a la acción judicial se logra 1) evitar castigos excesivos y no acordados previamente, 2) hacer explícitas ciertas normas de la relación social referentes a la vida en la misma (los tipos y modos de castigo, lo propio de cada individuo), y 3) como resultado de los puntos (1) y (2), producir confianza entre los miembros del pacto a tal grado que sea posible compartir recursos y resolver conflictos sin el riesgo de muerte.

Retomando la cuestión del orgullo del apartado pasado, Hobbes da una clave importante: la novena ley de la naturaleza se establece contra el orgullo. Se argumenta que dado que todos los hombres son iguales, como establecido arriba, debe darse reconocimiento a dicha condición. El orgullo se encuentra prohibido una vez más: la estima máxima aunque se vuelve secular, pasa al «Dios en la Tierra», y sigue sin estar liberada para dirigirse a los individuos (se esperará a la obra de Nietzsche para lograr eso). En una pista semejante, la venganza, abordada en la octava ley, debe ser realizada sólo “al provecho venidero” a modo de castigo a injurias.¹⁵⁵ Hobbes establece un tipo de amistad entre ciudadanos realizada en el pacto. Lo que se pacta es la amistad entre los individuos, por medio de negar la posibilidad de enemistad radical. Podemos mencionar la quinta ley de la naturaleza para ilustrar tal efecto: “la complacencia, es decir, que cada uno se esfuerce por acomodarse a los demás”.¹⁵⁶

Algunos puntos:

1. El surgir del soberano es una instancia de dinamismo político, en la cual el soberano llega a ser por medio de la unión (“reducción”) de las voluntades constitutivas en una sola. Esta forma de cinética política por adición simple la podemos comprender incluso en términos de la obra de Carl Schmitt: aquellos que se unen en pacto también se unen a un tipo de amistad.
2. El Estado es una entidad artificial y secular. No es revelada ni dada por la Providencia.
3. Una divergencia clave con la Edad Media fue el argumento en torno a las leyes de la naturaleza: éstas, aunque naturales, no son reveladas ni dadas en el alma, son identificables sólo por la razón. Como tal, constituyen un principio secular para la cinética política descrita en el punto (1).

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 126.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 125.

4. Hobbes establece que justicia y moral no son partes innatas del ser humano o de la naturaleza; son una segunda naturaleza, de tipo secular. Que no sea posible juzgar a actos como justos o injustos en el estado de naturaleza lo podemos comprender como la falta de un relato hacia el cuál referirse para emitir juicios.
5. El estado previo a la unión de fuerzas, el estado de naturaleza, se puede comprender como un estado pre-moderno. Dicho de otro modo, la distinción dada al estado previo al soberano, «de naturaleza», indica la necesidad de distinguir un momento previo a la movilización política.
6. Como describimos a partir de la obra de Sloterdijk, el énfasis del deseo de venganza durante la Edad Media está depositado en la expectativa de Salvación y de Juicio final. En contraste, en la exposición de Hobbes al respecto de la conformación del Estado se encuentra vigente la preocupación por la ejecución de la venganza, así sea a través del Estado, y la posibilidad de agresión durante la vida.
7. Resaltamos las leyes ocho y nueve de la naturaleza pues éstas nos sugieren una nueva economía política del odio. Del mismo modo que el cristianismo prohibió al orgullo y la venganza por mano propia, Hobbes desea que la ira sea canalizada a través del Estado para cumplir la justicia. También, que nadie pueda ser testigo o juez para su propio caso, presenta el imperativo de una entidad externa que asuma la función judicial, aunque *de manera inmanente*.
8. La definición de justicia que Hobbes realiza está íntimamente ligada a la protección de la propiedad privada.

Los puntos anteriores ya sugieren las formas que adoptará el estado en la Modernidad: secular en su estructura (2) y concepción (3); producto de la movilización de los individuos, cinética política en un momento de masificación, un proyecto para la vida reducida (“castrada”)¹⁵⁷ y el vivir-juntos (1); un cambio radical de estado y forma de vivir (5); no postergar la justicia ni someterla a un proceso de *outsourcing* trascendental (6), y más bien depositar las esperanzas de justicia efectiva en órdenes inmanentes (7). El punto (8), y en cierto modo el (5), refleja lo que será reconocido durante el siglo XIX como un elemento de la revolución, en su forma industrial

¹⁵⁷ Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Pre-textos, Valencia, 2002, p. 36.

o guiada por el resentimiento, contra el *ancien régime*. Esta posibilidad de orden inmanente también abrirá la posibilidad de la modernización del cinismo en la razón ilustrada.¹⁵⁸

Todos estos puntos operan como una solución secular a la trampa hobbesiana, una alternativa a la postergación trascendental del deseo de venganza, y un menor compromiso ontológico entre el Estado y un orden metafísico. Esto, una condición de posibilidad para una cinética política. Son las pasiones, el temor a la muerte y la posibilidad de violencia, las que hacen necesaria la sumisión del reducido individuo, y las que dan las condiciones para la eventual conformación del Estado. Es un orden social basado en la violencia desde el centro hacia afuera.¹⁵⁹ Este común punto de vulgar bajeza, de persistente “amenaza intestina” el que es accesible en todo momento para ejercer un poder mayor.¹⁶⁰ (¿Es la posibilidad de la propiedad privada no mucho más que una compensación por la eventual castración que implica la sumisión al Estado secular?) El Estado secular es la promesa que la paz será posible: “su propósito inicial de reconstruir radicalmente sobre nuevos cimientos la maquina tardofeudal conducida a la desorganización por las guerras civiles”.¹⁶¹

1.3. Conquista y Modernidad

El *ancien régime* aún fungiría como guardián de una soberanía, aunque racional, permeada por doctrinas religiosas. No sería sino hasta el siglo XIX en que todos los aspectos de la vida, el gobierno y la cultura serían tocados por alguna pretensión de secularización y desverticalización.¹⁶² Sin embargo, la construcción del sujeto moderno y las características del Estado que forma alrededor de sí, dieron ya en el siglo XVII las condiciones para comprender su desenvolvimiento y el surgir de la Modernidad política.

Lo que evidencia la metáfora del Leviatán como unión de individuos es la posición de «la masa» como sujeto. Las perspectivas de la Modernidad en torno al sujeto políticamente motivado inciden de misma manera en la unión de los mismos: la masa como ente indeterminado, «camaleónico», libre para descargar su energía en una acción que adquiere peso moral

¹⁵⁸ Sloterdijk, *Crítica...* p. 42.

¹⁵⁹ Morales, Cesáreo, “La regulación...”, p. 90.

¹⁶⁰ *Ibidem*, pp. 37, 39.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 36.

¹⁶² Laski, Harold Joseph, *El liberalismo europeo*, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2012, p. 13.

retroactivamente, como condena o reivindicación, o sujeto de alteraciones por técnicas psicopolíticas; la masa como fuerza íntegra de un poder soberano, unidad irreducible e impenetrable, capaz de hacer todo “negro con gente” [*schwarz von Menschen*], poner en duda todo lo que se encuentra presente; la masa como fuerza «que trae adelante», pues es imposible ocultar la capacidad de re-unirse y concebirse como unidad de los antes átomos, ahora cuerpo.¹⁶³ Éste, para realizar sus movimientos, tendría que encontrar un nuevo entorno físico para calcular sus movimientos (un nuevo paradigma para entender lo posible). Los contornos de una nueva teoría física (como teoría del espacio receptor de acciones) y de una nueva teoría de la vista (como teoría de la visión para actos futuros) se encuentran como los límites propios para el nuevo cuerpo, el Estado moderno: “En el proyecto de la Modernidad encaminado a desarrollar la masa como sujeto se acumula, hasta donde alcanza nuestra comprensión, una materia explosiva psicopolítica fácilmente inflamable.”¹⁶⁴ Como tales, dichos límites (aunque sólo como ideas) no pudieron constituirse como cosa otra que como la Realidad.

La sentencia *Vidi, veni, vici* resulta de nuevo relevante. La conquista es hecha sin más, sin referencia a principio metafísico alguno. La conquista de América sólo remitió a discusiones acerca de la Providencia como una reflexión *a posteriori*, encarnada en ostentosos títulos de regiones, como El Salvador, o en discusiones acerca de la naturaleza de los habitantes. Evangelizar la región sólo aconteció como herramienta de la conquista misma, y como tal un segundo pensamiento frente al emergente imperativo de «más tierra». La conquista misma no se vio condicionada a un papel de campaña divina -al estilo de las cruzadas. La Realidad ya anuncia un hecho que los modernos tardarán hasta el siglo XIX para comprender: la muerte de Dios. La Realidad, para poder existir, no demanda ser remitida a entidad divina alguna; al contrario, para poder existir, la entidad divina demanda anclaje alguno en la Realidad.

Antes de retornar al tema a la mano, la masa política, referimos a Baudrillard, de su texto *El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal*.

Llamo «Realidad Integral» a la perpetración sobre el mundo de un proyecto operativo ilimitado: que todo se vuelva real, que todo se vuelva visible y transparente, que todo sea «liberado», que todo se lleve a cabo y que todo tenga un sentido (...).

Que no quede nada de lo que nada haya de decir.

¹⁶³ Sloterdijk, *El desprecio...* pp. 9-18.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 31.

La desaparición de Dios nos dejó frente a la realidad y frente a la perspectiva ideal de transformar este mundo real. Y debimos afrontar entonces la tarea de realizar el mundo, de hacer que se vuelva técnicamente, integralmente real.¹⁶⁵

La «Realidad Integral» (a la cual nos referimos y referiremos sólo como 'Realidad'), es el punto cero para la Modernidad como movilización/movimiento. Dicho de otro modo, el sujeto moderno, la masa política, acontece siempre como movimiento dentro de la Realidad.

Las indagaciones acerca del movimiento de los astros exorcizaron a estos de los dioses que alguna vez los hicieron rondar en movimientos esféricos perfectos. Desde las innovaciones keplerianas para el tejido de la Realidad, los astros se mueven por principios comprensibles desde una mirada secular. Quizá estos sean regalos de la Providencia, pero ésta toma un lugar secundario al momento de ser fuente de explicación frente a las leyes científicas. Por otro lado, la vista constituye un campo de indagación que fascinó a los modernos. Desde las primeras indagaciones y avances en la Baja Edad Media, hasta la primera obra de Einstein sobre la óptica, investigar sobre cómo funciona el órgano de visión ha tenido un lugar privilegiado en la ciencia. En la Modernidad dicho lugar tiene un particular tono que lo distingue de las especulaciones medievales o egipcias en torno a la visión. Como tal, sigue preñado de aseveraciones relativas a la revelación: declarar «ver para creer» nos sigue remitiendo a apariciones e intervenciones divinas, no obstante opera como *crux* para la indagación científica moderna. Además de la desaparición de la bóveda celeste, la gradual neutralización de las distancias hecha por la circunnavegación resultó en que todos los puntos valgan lo mismo. Frente a esta posibilidad, el mapa emerge como el rector de la vida espacial. Sobre él se encuentran las referencias a la cercanía y a la lejanía, a la natalidad y al exterior. Es en este espacio que acontece la posibilidad de un movimiento libre y la conformación de masas. En él, la vista adquiere la dimensión de ser la herramienta proyectual por excelencia: los telescopios, periscopios y otros aparatos ópticos para la navegación, hasta aseveraciones en torno a «visión» empresarial en tiempos más recientes. De aquí, la sentencia de Heidegger sobre la Modernidad como «época de la imagen del mundo».¹⁶⁶

Volvemos a la sentencia *vidi, veni, vici*. Para el sujeto moderno, ésta contiene los pasos a

¹⁶⁵ Baudrillard, Jean, *El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal*, Amorrortu, Barcelona, p. 11.

¹⁶⁶ Sloterdijk, Peter, *En el mundo interior del capital*, Ediciones Siruela, Madrid, pp. 45-47.

seguir para desenvolverse en el mundo. Primero, visión de una trayectoria; segundo, movimiento; tercero, conquista. Abordaremos cada elemento.

Vidi. El sujeto en la Modernidad tiene una característica que lo distingue de otras épocas: su capacidad de entrar y salir de un estado contemplativo, reflexivo sobre el mundo. Observar a éste último no acontece a modo de una meditación estática o inmóvil. Movilizarse está en el foco de la Modernidad, y ello también se refleja en la forma de las meditaciones hechas por aquellos puestos en movimiento. La obra homónima de Descartes no carece de proyección; destruir y reconstruir el mundo de los sentidos a través de la duda es un *reset* de la Realidad, realizado con el propósito de integrar ésta a un principio secular de existencia. Quizá el *quid* de esta cuestión, en referencia al tema del *vidi*, sea que dicho principio no es más que un acontecimiento teórico, confinado a no más que una idea. Con otras palabras, en la Modernidad la visión está llamada a formular teorías sobre el mundo «realmente existente».

Esto es ilustrado en la aparición de diversos métodos y pre-conceptos metodológicos para la ciencia y ciertas disciplinas, como la navegación. Formular una hipótesis, adquirir evidencia para ascenderla a teoría... Y luego pasar a la acción. Ser sujeto en la Modernidad es poseer la capacidad de pasar de teoría a acción.¹⁶⁷ Esto expresó, a la vez, un poderoso optimismo en el vínculo entre conocimiento humano y realidad: los modernos vinculan pensamiento con *praxis*, y con ello, la acción humana “[actúa] a modo de brazo técnico del pensamiento, interviene en la marcha del mundo con efectos revolucionarios.”¹⁶⁸ (Un tema que pudiera desarrollarse a partir de esto es el renovado poder de la palabra durante la Modernidad: nombrar cosas siempre ha sido adquirir un poder a veces teñido de propiedades mágicas- sobre ellas. La época de descubrimientos y de la conquista europea del mundo trajo consigo una nueva época de sentencias mágicas, con su atroz poder sobre el hechizado.)¹⁶⁹ Como veremos más adelante, Heidegger capturó esta intuición en su obra “La época de la imagen del mundo”.

Veni ilustra la naturaleza de dicha acción. No se trata de un instante hacedor, sino de un movimiento auto-motivado de los cuerpos hacia lugares distintos. Para el moderno, pasar de la teoría a la *praxis* implica «escuchar a la razón», encontrarse motivado por un principio que resultó al alcance por medio de sí mismo, y de una observación *ilustrada* del mundo. Dicho de

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 78.

¹⁶⁸ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 20.

¹⁶⁹ *Cfr.* un ejemplo de ello se expone en *The Devils Handwriting*, sobre el raquíctico colonialismo alemán.

otro modo, procurarse argumentos para la acción, para el paso hacia hacer.¹⁷⁰ Entre los primeros colonos en América y los utopistas del siglo XX encontramos el mismo tono: mover(se) hacia determinada meta, partir de un principio abstracto (el mapa de la anatomía del mundo, el mapa del terreno humano). El uso repetido de la palabra “movilización” sugiere el vínculo entre Modernidad y movimiento: las fuerzas armadas son ejemplares instituciones modernas en las que la capacidad primordial es la de poner en marcha a cosas y personas.¹⁷¹

Vici refuerza la intuición mencionada arriba y nos lleva a retomar la revolución científica. Los resultados de ésta traerían consigo la oportunidad para acuñar una nueva visión de lo absoluto. Al proponer cimientos absolutos y seculares para dar base a la realidad, se abre una ocasión propiamente moderna para retomar el viejo afecto de despreciar lo presente (mismo que posteriormente será el punto de partida para el adventismo revolucionario moderno):

Tanto arraigo tuvo este criterio [absoluto en oposición a relativo en las ciencias] que no ya los Papas sino Newton -en sus *Principios matemáticos de la filosofía natural*- quiere «distinguir entre lo absoluto y lo relativo, lo verdadero y lo aparente, lo matemático y lo vulgar», proponiendo que miremos las cosas mundanas por encima del hombro, en los condescendientes términos de algo «solo sensible y exterior».¹⁷²

La esperanza de poder reproducir la mirada moderna, científica, sobre la sociedad y el mundo impulsó a una generación de pensadores a retomar premisas adventistas ya conocidas en la EM.

Sin embargo, pronto surgiría la pregunta por el vehículo adecuado para lograr este despliegue moderno en el mundo. En esencia, la pregunta por cómo dirigir y promover el movimiento de los cuerpos acelerados se presentaría. Gradualmente se harían presentes preguntas en torno a cómo ordenar a la sociedad, y, a la par, cómo ordenar la naturaleza. Las coyunturas que enmarcan a la Modernidad serían acompañadas de legiones de filósofos, economistas y pensadores que brindarían nuevos problemas y recursos para enfrentar las preguntas sobre la Modernidad.

Identificamos las vías a la Modernidad como corrientes diferentes para abordar la cuestión de producir un proyecto de conquista moderno. *Grosso modo*, son la auto-regulación

¹⁷⁰ Sloterdijk, *En el mundo interior...* p. 78.

¹⁷¹ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 35.

¹⁷² Escohotado, Antonio, *Los enemigos del comercio 2*, Espasa, Madrid, 2013, p. 36.

liberal/capitalista y la regulación central del comunismo/adventismo. Para este último, el milenarismo, hijo abandonado del Papado, volverá a tener su hora al ser escrito en términos de ciencia y no de religión. La ocasión para la diversificación de vías a la Modernidad provendría al contemplar las limitaciones del Estado hobbesiano; en cierto modo, su fracaso como modelo que efectivamente culmine la integración del Estado moderno. Dentro de él, señala Cesáreo Morales, la coerción necesaria antes mencionada no puede estar contemplada dentro del egoísmo individual. Su efectividad requeriría la cooperación total de los individuos en lo que sería una obra mayor de transformación del sujeto moderno en “santos”; la regulación social a través de la violencia (i.e. preservar el orden público) sitúa al soberano en un exterior desde el cuál ataca al interior. Así, “la regla política no puede fundarse únicamente en el interés individual y en la propensión humana a la injusticia, sino que son indispensables algunos acuerdos colectivos para lograr el bien general.”¹⁷³ El Estado dependería de un compromiso de integrar a gente al mismo proyecto, con lo que la pretensión implícita de la Ilustración se hace presente: la política como despertar y perplejidad de la razón. Esa razón despierta es invitada a caminar al lado del proyecto moderno; si responderá o no a dicha convocatoria depende de la efectividad de la difusión de la razón ilustrada como razón moderna.¹⁷⁴

Por otro lado, se constatará múltiples veces que el Estado hobbesiano (ya en su condición como arquetipo del Estado moderno) se encuentra rebasado y a la política como exceso. El Estado implica un intercambio entre libertad y protección, que abre la puerta para concebir alternativas excedentes del orden actual: “La lógica hobbesiana (...) [presupone] los axiomas de dicho trastorno: protección, luego, obediencia, y amenaza de aniquilamiento, entonces, rebelión absoluta.”¹⁷⁵ Así, se vuelve a abrir la puerta al adventismo, pero en clave moderna por su referencia al secular Estado hobbesiano. Finalmente, se constata que, al ser un orden inmanente, la posibilidad de fracaso se puede volver sensible y no sólo como contingentes atrasos para el inevitable reino de Dios. El Leviatán será juzgado por su efectividad y confrontado con sus promesas; su fracaso en, por ejemplo, monopolizar la violencia, describe su derrumbe¹⁷⁶, y, de entre los escombros, nuevas ideas de la forma específica del Estado pueden surgir.

¹⁷³ Morales, “La regulación...”, p. 91.

¹⁷⁴ Morales, *¿Hacia...?* Pp. 66, 76-77.

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 30-31.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 109.

Capítulo 2 – Las vías a la Modernidad

La secularización y el Estado hobbesiano, cambios en el *homo metaphysicus* y en el *homo politicus*, abrieron la posibilidad para que surgiera un mundo excesivo que rebasó las categorías medievales de soberanía, amistad y resentimiento. En su lugar, el mundo movilizado produce la posibilidad de confrontar a la Realidad como un estado anterior a la agencia humana movilizada. Así, se asistió al surgir de proyectos modernos para la transformación del mundo. No obstante, su zaga llegaría a ser limitada, por un lado por Hegel, por otro por el terror hacia el movimiento puro.

En la Modernidad, el paso a la *praxis* encontraría como inspiración la posibilidad de crear un orden racional que sea resultado del seguimiento de leyes naturales de mismo cuño que la ley de gravitación. La idea de naturaleza se vincularía con la descubierta posibilidad y capacidad del ser humano por cambiarla: recordar que “El objetivo real de los nuevos tiempos es hacer naturaleza.”¹⁷⁷ Para el orden social, ahora comprendido como problema de la regulación de lo social, aunque acuñado desde la obra de Hobbes en términos modernos, encontraría nuevas complicaciones. Muestra de este ímpetu sería el despertar de disciplinas como la arqueología, la antropología, la historia, la sociología, entre otras. Cambiar la Realidad dependería de una propuesta de pretensión «científica», proveniente de una observación de impresiones reconocidas ya como hechos,¹⁷⁸ y con un cronograma marcado por la interacción con leyes absolutas de la Historia (para nosotros, lo que llamamos el relato-Historia). Por otra parte, el resentimiento volvería a tener su hora en la Modernidad. La ola de pensamiento secular y científico, y la necesidad de un arreglo entre países que detenga la masacre religiosa, llevaron a consolidar un momento histórico en Europa en el que el resentimiento tendría que volverse a pensar a sí mismo, antes de volver a la acción ya en forma secular. A la par, la infusión de resentimiento al intercambio económico, en forma de competencia capitalista, abrirían las dos vías para acceder a la Modernidad.

Del relato-Historia moderno, autores como Comte, Marx, Bakunin, y el llamado «darwinismo social» se encuentran como proponentes.¹⁷⁹ En su foco, se encuentra la visión de la mente e identidad humana como moldeable, sin premisas o conceptos innatos en la visión de la

¹⁷⁷ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 21.

¹⁷⁸ Kuhn, *La estructura...* p. 215.

¹⁷⁹ Escotado, *Los enemigos 2...* p. 40.

tabla rasa, recibiría un lugar central en el horizonte de acción. Para la Modernidad adventista, esta negación de la naturaleza humana¹⁸⁰ operará como condición de posibilidad para abordar la Realidad en vista de un proyecto ordenador. Éste tendría como base hechos pero sólo en vista de la posibilidad de su instrumentalización o superación; como peldaños hacia un lugar que aún no es. Los utopistas modernos, seculares, emergen coincidentemente con la revolución científica (Francis Bacon es un importante ejemplo de aquella primera generación) y su presencia se fortalece hacia el siglo XX.¹⁸¹ Mas, previo a eso, la razón ilustrada deberá ser presentada, pues son aquellos que participan en ella los que se encuentran vinculados e implicados en la elección de las vías a la Modernidad.

Durante este capítulo contemplaremos la razón ilustrada –comprendida como razón cínica que rompe con el tiempo pre-moderno-, las vías a la Modernidad en sus características que distinguen una de otra. Luego, encontraremos en la obra de Hegel una manera en que se concibe la superación de esa separación, como una perspectiva unívoca para culminar el pensamiento sobre la organización social y aceleración mundial moderna. Ese será el momento límite para la Historia, comprendida como el tiempo del despliegue del pensamiento de la Modernidad y el sino del tiempo proyectual moderno. Desde Hegel, es posible concebir al mundo como ya-siempre-rebasado, cuyo registro en lo político constata que “Si el Estado es la sustancia de la politicidad, a esa sustancia la excede la misma politicidad, lo político.”¹⁸² Posterior a ello se ingresa a la época sin Historia (con énfasis en el sentido implicado en la mayúscula), con cuyo tránsito a ella concluirá el capítulo.

2.1. Las dos vías a la Modernidad

El problema de cómo abordar a la Modernidad es encontrada por los sujetos modernos de la primera época moderna como un problema de organización, como mencionamos arriba al respecto de Hobbes, pero implicado en ello se encontraría también la cuestión de la velocidad: acelerar al mundo con un estruendo revolucionario o con el gradual cambio con a libertad y auto-organización en el centro. Identificamos a estos dos como las dos vías a la Modernidad, esto es,

¹⁸⁰ Pinker, *La tabla...*

¹⁸¹ Escotado, *Los enemigos 2...* p. 41.

¹⁸² Morales, *¿Hacia...?* p. 187.

dos instancias de movilidad, cinética política. Contendida en esta distinción se encuentra una competencia por la potestad de la Modernidad.

Arriba mencionamos la cualidad bélica que posee la Modernidad en su sentido de movilizar a las cosas y a las personas. Dentro de este hipotético batallón, ¿quiénes serían los oficiales? La revolución industrial crearía una nueva cultura y clase media urbana,¹⁸³ cuyo ser ejemplar sería el ilustrado, un ser urbano, moderno y capaz de empresa. Sería de los labios de este personaje que volverían a circular las ideas de la antigüedad greco-romana, ahora dirigidas a producir una actualidad cinética. “República, la vieja palabra romana, empieza a circular de nuevo, sirviendo a la burguesía para subrayar su intensión de empezar todo desde el principio.”¹⁸⁴ En este acto afirmaría su condición de ser la primera clase social que se sabe decir “Yo”, con orgullo tanto en su estima social como en su vínculo con el trabajo –i.e. las riquezas no heredadas-.¹⁸⁵ Como tal, este nuevo proyecto por esta nueva clase sería la gran empresa integrativa de la Modernidad, sólo segunda a la de la Realidad a través de una escurridiza ciencia única. La sociedad burguesa se encontraría como aquella que, concibiendo su punto de partida como una perspectiva liberada de los estorbos de épocas pasadas (prejuicios...) podría entender a la labor política con la misma libertad y claridad del pensamiento. Así, “la sociedad burguesa empezó a tender puentes entre el saber de los de arriba y el de los de abajo del todo, pretendiendo fundar íntegramente su imagen del mundo sobre el realismo, los extremos se van entrelazando cada vez más.”¹⁸⁶

Sin embargo, el mundo demostraría tener sus resistencias, fundamentalmente en la mente de las personas que, para los ilustrados, se encuentran entre el mundo que muere (el medieval) y un mundo que todavía no nace plenamente (la Modernidad). El acto de “invitar a caminar juntos” hacia la política de la Ilustración se realiza por un diálogo enteramente verbal, liberado de toda coacción y fundado en la razón como elemento compartido, de tal manera, “no se impone.”¹⁸⁷ No obstante, encuentra sus adversarios con claridad: la prepotencia, la tradición y los prejuicios. En la prepotencia encuentra una fuerza ciega a sí misma. En la tradición encuentra falso su existencia como principio. El compromiso ilustrado con la Modernidad plantea a la tradición como un punto de partida falso, desvinculado de la verdad. Su condición es problemática pues

¹⁸³ Ashton...

¹⁸⁴ Sloterdijk, *En el mismo...* p. 65.

¹⁸⁵ Sloterdijk, *Crítica...* p. 129.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 39.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 52.

ocupa con perezosa presteza a la mente de su portador. Su avatar en las discusiones de la vida son los prejuicios. El resultado es una mente saturada de soluciones pre-modernas y la indisposición al diálogo ilustrado.¹⁸⁸ Expandiendo lo mencionado arriba, la invitación a ser parte del mundo moderno confronta al *polemos*, el conflicto mediado por el pensamiento armado. Con temperamento templado, invita a la razón a estar implicada en la política -a que el arte de lo posible se encuentre concebido dentro de los confines de la razón.¹⁸⁹ Esta confianza fue primero el optimismo por la capacidad de la razón; optimismo que eventualmente se reflejaría en *La paz perpetua*, de Immanuel Kant. Mas, el optimismo no ha sido acompañado de la capacidad para responder a los anti-ilustrados; sólo después del primer golpe concibe la respuesta a modo de “crítica de la ideología.” Ésta es “*la continuación polémica con otros medios del diálogo fracasado.*”¹⁹⁰ Frente a la resistencia de las mentes obstinadas, la Ilustración despliega sus armas a modo de crítica de la ideología, de la falsa consciencia. Ésta implica sumir al interlocutor (o, más bien, al que niega su papel ya existente de interlocutor con las ideas ilustradas) dentro de una identidad determinada por la falsa consciencia: “equivocación y voluntad perversa.”¹⁹¹ La operación es comparable con el procedimiento quirúrgico: diseccionar al enemigo sin malicia o tosquedad hasta localizar la fuente de su error.¹⁹² Otra analogía es adecuada: el desenmascaramiento. Hacer presente a la máscara y removerla como se remueve a una falsa carátula que no permite ver al error o a la malicia. Este gesto “marca el estilo de argumentación de la crítica de la ideología, desde la crítica de la religión en el siglo XVIII hasta la crítica del fascismo en el XX.”¹⁹³

Los ilustrados aparecen como portadores de nuevos personajes para el elenco del mundo; en lugar del *homo metaphysicus* del humanismo medieval se plantean nuevas técnicas para la producción de humanidad. Para una sociedad del *polemos*, la lectura aparece como la fundamental arma ilustrada para moldear a la masa humana. La ciencia moderna implicó que la nueva domesticación del ser humano sea conducida con base a un nuevo principio de realidad, la Realidad integral. Esta empresa se conduciría con semejante entusiasmo y esperanzas que al resucitar la república en su sentido romano: crear a un nuevo mundo demanda un nuevo

¹⁸⁸ *Ibidem*, pp. 52-53.

¹⁸⁹ Morales, *¿Hacia...?* p. 77.

¹⁹⁰ Sloterdijk, *Crítica...* p. 54.

¹⁹¹ *Ídem*.

¹⁹² *Ibidem*, p. 56.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 57.

homínido; ahora uno capaz de formar parte del *polemos*, el *homo polemicus*. La metáfora heideggeriana del lenguaje como la casa del ser aparece ahora como la manera de producir al ser que es capaz de ser civilizado: ser lector amansa y habilita la capacidad de entrar en amistades civilizadas.¹⁹⁴ Desde la Ilustración, la lectura funciona como el élan de la amistad; consignas como “socialismo o barbarie” las podemos comprender como “iniciarse en la misión moderna/civilizatoria del socialismo o barbarie.” Esto representaría una ruptura con el monopolio medieval de la religión como la básica fuerza domesticadora del ser humano; en lugar de la devoción, la lectura. Y, a la par de la lectura, el poder de seleccionar a cuáles cuerpos aplicar cuál técnica.¹⁹⁵

A la larga sería la falsa, enferma consciencia de la Ilustración, agotada frente la consistente resistencia del mundo a adecuarse a la razón: “Tras las esperanzas obstinadas se extiende la falta de empuje de los egoísmos.”¹⁹⁶ Como tal tampoco prueba ser una postura desde la cuál es posible dar cabida a una crítica de la Modernidad pues ella misma se encuentra sumergida en las perspectivas de producir una movilización. Siguiendo la analogía física, los demás aparecerían como la masa sobre la cual la fuerza de la cinética política concentraría su momento y los propulsaría hacia una dada meta. Los ilustrados serían aquellos motivados para poner en movimiento a los cuerpos. En esto hay un poder atroz, pues, las masas movilizadas, como avatar del capital cinético, “arrolla los viejos mundos: no tiene nada contra ellos, pero su principio es no detenerse ante nada.”¹⁹⁷ Es la concatenación de egoísmos, incapaz de empujar hacia adquirir nuevas ingenuidades (“valores”). La Ilustración probaría ser la “modernización del cinismo.”¹⁹⁸ Sloterdijk plantea que para hacer una crítica de la cinética política es necesario plantear el punto de partida fuera de la movilización, por lo que compromisos teóricos con el marxismo o con la escuela de Frankfurt redundan en plantear la crítica dentro del vórtice del movimiento moderno.¹⁹⁹ La crítica de Hegel a la Modernidad, a las dos vías a ellas, aparece como un intrigante referente para plantear el horizonte de la post-Modernidad: un filósofo que llevó a la movilización al centro del Ser mas se ha mantenido próximo a ideas de la Edad Media

¹⁹⁴ Sloterdijk *Normas...* pp. 46-48.

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 67-68.

¹⁹⁶ Sloterdijk, *Crítica...* p. 42

¹⁹⁷ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 25.

¹⁹⁸ Sloterdijk, *Crítica...* pp. 41-42.

¹⁹⁹ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 13.

y categorizado (a menudo sin razón) como un pensador conservador.²⁰⁰

La Modernidad encontró dos caminos principales, ambos con el mismo destino pero con caminos diferentes: la vía liberal/industrial y la vía revolucionaria. Ambas emergen a manera de ruptura con la EM: sujetos modernos, auto-motivados y auto-acelerados sacan del seno medieval al mundo humano para insertarlo en el Leviatán moderno. El historiador inglés Eric Hobsbawm, en su obra *La era de la revolución. 1789-1848*, establece que, durante el siglo XVIII surgieron en el mundo dos vías hacia la Modernidad: la vía revolucionaria y la vía industrial. La diferencia entre ambas se hará presente durante este segmento, pero podemos adelantar que se trata de la diferencia entre la auto-organización (Smith) contrapuesta con la organización central/corporativa (Hobbes) y dirigida (resentimiento adventista). El propósito de perseguir dichas vías, en términos políticos, no es una empresa política auto-receptiva, sino una con prospectos de expansión y reproducción. Ideas como «efecto dominó» ejemplifican ello.

Ambas vías lograrían, de un modo u otro, el triunfo del «nuevo régimen» y concretarían la oportunidad para realizar el proyecto de Modernidad, por ejemplo la separación entre Iglesia y Estado.²⁰¹ Y, más importante aún, permitirían a los sujetos modernos concebir a su orden político como aquel que les impulse -que haga que las cosas en movimiento se aceleren y a su vez aceleren lo que está en movimiento. La Modernidad se confirmaría como proyecto:

Si esta nueva época tiene carácter de gran proyecto es porque se presupone que en ella pronto se podrá dirigir la marcha del mundo, de manera que sólo se mueve aquello que, por nuestras propias actividades queramos racionalmente mantener en marcha. El proyecto de la modernidad se basa, pues (...), en una utopía cinética: todo el movimiento del mundo en su conjunto deberá responder a nuestro proyecto.²⁰²

Las vías a la Modernidad competirían entre sí como dos posibles esquemas para lograr el mundo en aceleración. Por un lado, el proyecto liberal involucró en muchas ocasiones medidas revolucionarias: insurrecciones contra el poder monárquico y limitar el poder de éste por sobre la propiedad privada, reducción del alcance de instituciones tradicionales, y cortar la influencia eclesiástica donde ésta sea imposibilitante. No obstante, se distingue de la vía revolucionaria

²⁰⁰ *Cambridge Companion to Hegel...* p. 235.

²⁰¹ Laski, *El liberalismo...* p. 13.

²⁰² Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 20.

porque su motor no es la venganza, ésta puede operar sólo como herramienta, sino la búsqueda de movimiento libre. Esto último, en consecuencia de las oportunidades de salir de la pobreza y servidumbre características de la EM: “El antagonismo contra las leyes que regían el asentamiento de la población en gran parte tenía como origen los mismos motivos; y un escritor señalaba en 1779 que los pueblos donde más florecía el comercio eran aquellos donde menos caso se había de ellas.”²⁰³ En su núcleo se encontró la lógica de la elección, cosa que se vuelve presente al abordar su aspecto económico: el surgir del *homo economicus* produce el avatar para concebir la auto-organización del mundo; no a partir de la coerción del Leviatán, pero a partir de estímulos del mercado, un “conductismo económico”.²⁰⁴

Podemos mencionar una causa de esta capacidad y anhelo de movilidad: la Muerte negra. Ésta, al diezmar la población de Europa, provocó que la densidad de población cayera y hubiera espacios nuevamente desocupados y cadenas de producción en necesidad de ser retomadas. A la vez, los precios de propiedades bajaron, los salarios aumentaron, y la cantidad de hombres libres creció conforme los sobrevivientes de los brotes de la Muerte negra (que surgirían frecuentemente hasta el Renacimiento) encontraron su trabajo -y su vida- mejor valuada.²⁰⁵ La devastación demandó un aumento en la capacidad de movilizarse de los súbditos con tal de llenar los vacíos. Las instituciones económicas (Coase) pudieron entonces ser refundadas en torno a la expectativa de movilidad aumentada.²⁰⁶ El Estado que surgiría en esa época lo haría a partir de este nuevo acuerdo entre campesinos libres, burgenses y el señorío, y sería aquel que permitiría el surgir del capitalismo temprano.²⁰⁷ Así, una de las prioridades de filósofos de la época, como Hobbes y Locke, fue la defensa y marco legal para la propiedad privada.

Otra salida para el imperativo de la movilización fue la explosión de navegación marina. Las empresas mercantiles modernas constituyeron el surgir de lo que Sloterdijk llamó la «segunda globalización», aquella en proceso desde la circunnavegación de Vasco da Gama.²⁰⁸ Para los partícipes de ésta, presenciaron el surgir de una *revolución*: los navíos que parten a modo de inversión, y regresan en forma de mercancías. Los primeros navegantes se encontrarían en una posición de repentina libertad: la movilidad de un lugar a otro les permitiría ya no

²⁰³ *Ibidem*, p. 152.

²⁰⁴ Morales, “La regulación...” p. 94-95.

²⁰⁵ Escohotado, *Los enemigos...* p. 329.

²⁰⁶ Acemoglu, *Por qué...*

²⁰⁷ Escohotado, *Los enemigos...* p. 329.

²⁰⁸ Sloterdijk, *Esferas I...*

concebirse como atados a su patria. En efecto, los referentes natales-provinciales cesarían de ser vitales para esa primera ola de personas globalizadas.²⁰⁹ La circunnavegación permite un tipo de movimiento que marcó la temprana modernidad: el regreso del dinero arriesgado. Lo podemos ilustrar con las primeras navegaciones por especies; parte el barco adquirido a través de un préstamo con la esperanza que volverá al puerto del que salió pero dotado de bienes con los cuales pagar la deuda y ganar algo en el proceso. Como tal, este movimiento surge del riesgo y vuelve al riesgo, por ello hasta hoy las empresas arriesgadas son vistas como aventuras o incluso como criminales.²¹⁰ La libertad -muchas veces alcanzable sólo entre restricciones- de moverse de un lugar a otro, y la promesa de la circunnavegación de poder moverse con la seguridad de volver al punto de partida, dio fundamento a la Modernidad y a sus anhelos. Estando el movimiento con tal estima, la velocidad aparece como la virtud elemental, y la búsqueda de acelerar los retornos, clave para la cinética.

De este modo, el mundo se volvería mucho más grande: sacado de su latifundio cercado, o su burgo amurallado, el sujeto ahora moderno tuvo el imperativo de reducir el tiempo de traslado. Aún lejos del ferrocarril, ya los vagones a caballo, las redes de canales, y nuevas inversiones en caminos hicieron de la segunda mitad del siglo XVIII un tiempo en el que la humanidad cobró más velocidad. Los servicios de transporte terrestre y de navegación mejorarían para llevar a los cuerpos, y el servicio postal para llevar a la información.²¹¹ Uno puede especular que la visión hegeliana del mundo plástico se encuentra preñada del asombro frente al mundo que se expande.²¹² Para el individuo, la vuelta a la monetización de la economía implicó introducir la posibilidad de la reversibilidad de valores: la vida y la muerte son dos polos, pero en el intercambio monetario-mercantil se introduce la posibilidad de introducir al intercambio de bienes en juegos simbólicos liberados de un peso moral.²¹³ La baja Edad Media vio a la Iglesia como un actor enemistado con el comercio. La oposición de la Iglesia al intercambio mercantil tuvo que, no obstante, mitigarse en la temprana Modernidad, *so pena* de hacer inviable el edificio del mundo cristiano.²¹⁴ Para un europeo sumido en la pobreza, el capitalismo temprano representó el surgir de una alternativa, embarcarse y probar suerte en el

²⁰⁹ Sloterdijk, *En el mundo...* 45.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 72.

²¹¹ Hobsbawm, Eric, *La era de revolución*, Paidós, Madrid, 2007, p. 17.

²¹² Morales, "Modernidad..." pp. 173-174.

²¹³ Baudrillard, Jean, *Contraseñas*, Anagrama, Madrid, pp. 24-25.

²¹⁴ Escohotado, *Los enemigos...*

comercio (siendo las otras dos el monasterio y el suicidio).²¹⁵ Así, surge una nueva instancia para tener-lugar, mas liberado del lugar que lo tiene a uno. A modo de paréntesis, es importante mencionar el surgir de una nueva mitología de entes antropomorfizados. La empresa indicada como destino por parte del relato-Historia impulsa a los individuos auto-motivados a encontrarse como capaces de abordar al riesgo desde una posición de poder. El riesgo, o el campo de acción en el que el riesgo se hace presente, es hecho persona (*antropos*), para maximizar las posibilidades percibidas de éxito.²¹⁶ Para el capitalismo naciente, Fortuna, la diosa romana de la suerte, reemerge en la época de la temprana Modernidad. Ésta expone a la suerte como fundamento ontológico del mundo realmente existente, y al humano en él como un «arrojado-al-azar».²¹⁷ De mismo modo, continentes, países y regiones reciben nombres de persona y representaciones humanas. Desde el todavía medieval El Salvador, hasta los nombres otorgados a bacterias, virus, astros celestes, y otros marcadores de empresas de éxito. Esta sería la empresa de humanización emprendida por el liberalismo, a partir de su concepto metafísico de riesgo y su concepto político de derechos individuales.

El actor auto-motivado como pecador de *vanitas*, caprichuda voluptuosidad frente al imperativo de un mundo estable: “¿Qué es el liberalismo, desde el punto de vista filosófico, sino la emancipación de lo accidental?”.²¹⁸ En la época de la Ilustración, frente al cielo vacío de la época moderna, las pretensiones de altura son proyectadas sobre una bóveda de fortuna liberada de represalias metafísicas.²¹⁹ Pero, a su vez, esta liberación también expondría a las empresas modernas como acciones de riesgo: una pequeña élite de europeos* fueron los primeros modernos pues ellos fueron los primeros dispuestos a emprender un tono vital impulsado por la persecución de empresas riesgosas.²²⁰ El comercio de la temprana Modernidad haría surgir una nueva doctrina económica que funcionaría como fundamento del liberalismo. El historiador H. J. Laski, en su obra de 1936 *El liberalismo europeo*, menciona que es esta la doctrina política que crea la civilización occidental moderna,²²¹ a caso como empresa colectiva de riesgo: desde el

²¹⁵ Sloterdijk, *En el mundo...*

²¹⁶ Investigaciones recientes confirman la intuición sobre la época. Kim & McGill, “Gaming with Mr. Slot or Gaming the Slot Machine? Power, Anthropomorphism, and Risk Perception” en *Journal of Consumer Research*, Vol. 38, No. 1, junio 2011.

²¹⁷ Sloterdijk, *En el mundo...* p. 68.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 69.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 70.

*: A caso uno de cada diez para 1789. Hobsbawm, *La era...* p. 18.

²²⁰ Sloterdijk, *En el mundo...* p. 71.

²²¹ Laski, *El liberalismo...*

clamor por el laissez-faire hasta el estado de bienestar, modular entre más o menos riesgo ha sido una decisión que llega a lo colectivo. Una de las primeras decisiones clave en torno a ello ha sido la continua prioridad para el Estado hobbesiano de sostener a la propiedad privada. En vista de la cinética, el Estado que protege la propiedad privada permite a sus ciudadanos emprender movilizaciones de mayor riesgo a sabiendas que los materiales involucrados estarán protegidos. No sólo la movilidad está permitida, pero también es posible construir medios de movilidad acelerada: desde la carroza hasta el automóvil.

Este cambio aconteció al par de la decadencia del sistema económico feudal, y el surgir de una diferente perspectiva acerca de las posibilidades materiales en las que la vida pudiera desempeñarse: “Los causes civiles de promoción (...) son el principal elemento estabilizador para poblaciones que están pasando del providencialismo servil a economías plenamente monetarias, donde ascender o descender en nivel de vida depende solo de azares y destrezas.”²²² No obstante, la vía liberal también tendría un conflicto interno identificado. Morales describe la posibilidad de conflicto interno e inestabilidad dentro del sistema de auto-organización smithiano: la regulación del mercado atenta contra la premisa liberal de la libertad como necesaria naturaleza humana. Dicho de otra forma, el orden económico determina al sujeto, aunque éste se encuentre en libertad patente.²²³ Esta divergencia abre la posibilidad de concebir al orden social impulsado por el liberalismo smithiano también como contingente, en lugar de Modernidad consumada.²²⁴

Como veremos más adelante, Hegel esposará la concepción de un mundo y orden social que da cabida a lo nuevo. Al dar una posición prioritaria al movimiento dentro del Ser, como también de la Historia, Hegel se mantiene próximo a la posibilidad de concebir la novedad en el mundo emergente. En efecto, la plasticidad del Ser y la libertad del Espíritu resultan en que las categorías que emergen se encuentren ya siempre rebasadas.²²⁵ Mas, por otro lado, Hegel se muestra insatisfecho con los prospectos de insertar al orden social en un radical vórtice de movimiento y superación de la tradición. Así, Hegel expresa tanto un aspecto conservador (el vínculo de lo real con lo racional muestra su lado conservador, a caso reaccionario) como uno progresista (el vínculo de lo racional con lo real es ejemplo de su compromiso moderno,

²²² Escotado, *Los enemigos...* p. 380.

²²³ Morales, “La regulación...” pp. 94, 100.

²²⁴ *Ibidem*, p. 101.

²²⁵ Morales, “Modernidad...” pp. 162-166.

progresista),²²⁶ cuya mezcla resulta en una crítica a la Modernidad que, como veremos, finiquita a ésta.

2.1.1. Modernidad y resentimiento

Retomando la cuestión del resentimiento, la institución del cuentahabiente del banco metafísico de la ira resultaría afectada. La llegada de la revolución industrial, y el *boom* demográfico relacionado proveería un nuevo patrimonio secular de resentimiento: las masas de perdedores. “El problema fundamental del periodo [1760-1830] fue cómo alimentar, vestir y emplear a nuevas generaciones, cuyo número excedía en mucho al de cualquier otro anterior.”²²⁷ Sin embargo, antes de esa generación de odio, el hiato entre el surgir del sujeto moderno y la formulación de la ira en términos seculares duraría el tiempo entre la neutralización de la religión como principal motor de ira y el surgir de la masa políticamente movilizada. En otras palabras, la pausa correría desde la consolidación de la tolerancia laica hacia otras religiones por el Edicto de Nantes (1598) y la Paz de Westfalia (1648), hasta la reactivación del resentimiento a la par de la revolución industrial.²²⁸ Mientras tanto, intentos de concebir utopías en las que pueda desembocar la esperanza del Juicio pasan por intentos de secularización: *Utopía* (1516), de Tomás Moro, *La ciudad del Sol* (1602), de Tomás Campanella, o los esfuerzos de Vasco de Quiroga (1470?-1565) por la construcción de las apartadas repúblicas de indios. En ambas la posibilidad de perder se encuentra desterrada: el empleo es del cien por ciento y los juegos de azar se encuentran prohibidos.

La vía revolucionaria tiene como principal característica retomar al resentimiento y a la economía del odio. Como mencionamos antes, la temprana Modernidad fue testigo del desarrollo del capitalismo a modo de una *thimotización* de la economía. En otras palabras, las energías que otrora serían dedicadas para ejecutar la venganza sobre el mundo serían conducidas hacia metas de expansión económica (comercio, pero también conquista, colonización, piratería, entre otros), o venganza aún en clave medieval (cristiana, adventismo religioso). Durante la Modernidad madura, desembocada, se encontró la posibilidad de emprender proyectos de venganza desde una perspectiva secular. Ésta sería un tipo particular del *vici* de la Modernidad: un proyecto adventista para poner en marcha a todos los cuerpos, empujados por un relato-Historia que

²²⁶ *Cambridge Companion to Hegel*... p. 296.

²²⁷ Ashton, T. S., *La revolución industrial. 1760-1830*, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2008, p. 204.

²²⁸ Escototado, *Los enemigos*...

implica la venganza. En la Edad Media esto implicó recurrir a las reservas de odio del banco metafísico de la venganza cristiano; en la temprana Modernidad, aquellos que buscan venganza encuentran un entorno poco propicio, sin un adecuado relato-Historia. Tomarían varios años para volver a hacer viable un principio generalizado para hacer a la militancia íntimamente ligada a la alegría, otrora el amor de Cristo.²²⁹ Cabe aclarar que antes del año clave de 1789 ya existían corpúsculos de odio secular formados en modo de sociedades secretas, conspiraciones, entre otros formatos. 1789 sería el año que la ira se podría conducir como proyecto totalizado, estructura abierta a todo aquel dispuesto a ser movilizado; esto, cerca de siglo y medio antes de la «guerra total».

La vía revolucionaria, ensayada durante la Revolución Francesa, vigente como potencia a partir del siglo XIX y triunfante en el XX, tiene como foco construir al militante moderno: su manera de emprender la tarea de la humanización, ahora desde la perspectiva de cultivar al vehículo del odio. Desde los privilegiados seguidores del Ser Supremo hasta el «hombre nuevo» del fascismo italiano y el comunismo cubano, el militante existe como un ser excepcional, en oposición a la bajeza de lo existente, subsumido a un relato-Historia, operante como canal para la ira. Ser militante es estar movilizado y tener como motor las reservas de odio de la laica internacional de los perdedores de la Modernidad.²³⁰ Un nuevo libro se escribe: recuenta los excesos del liberalismo, los descontentos de la industrialización, la competencia entre países, los atropellos de la razón de Estado, la ira por el mundo secular... un acervo de odio en clave laica se acuña durante la Modernidad y explota haciendo desbocar a ésta en los siglos largo (s. XIX) y corto (s. XX). Su detonación nos trae adelante una cualidad de la Modernidad, que es su particular vínculo con la destrucción. Como abordado arriba, la Ilustración emprendió su cruzada secular contra la tradición y el prejuicio; en la vía liberal esto representaría una labor gradual, enfocada a la consolidación de libertades frente a los dogmas prepotentes. Para la vía revolucionaria, la opción de un corte radical se hace presente: las grandes extensiones retenidas por el pasado arcaico pueden ser arrebatadas en un solo empuje.

Un caso ejemplar del *zoon* ilustrado sería Karl Marx, y la escuela de pensamiento basada en su obra, que a la vez se consolidó como un momento de lucidez de la Modernidad: “el Manifiesto Comunista (...) [la] Carta Magna del nihilismo cinético militante, en la que la era

²²⁹ Sloterdijk, *Ira y...* p. 140.

²³⁰ *Ibidem*, pp. 143-145.

moderna expresó abiertamente por primera vez lo que es y lo que quiere.”²³¹ Para ésta, la Modernidad disponía las herramientas para lograr conquistas si y sólo si se lograrían acabar los avatares de épocas pasadas; al campesino del feudalismo, al burgués del capitalismo y al proletario como el sensible oprimido de la nueva. El compromiso con la Modernidad se hace patente en el marxismo por su compromiso con dinamitar lo que estorbe al movimiento.²³² La revolución traería consigo la posibilidad de poner en movimiento a esas amplias secciones de la realidad no-movilizada en el seno del proyecto moderno más aprisa que el gradualismo, a caso traicionero, de la vía liberal. La Modernidad humanista sería el seno de esperanzas de recuperar el balance frente las injurias de la economía política *thimotizada* (bajo el avatar llamado “capitalismo”). Un banco de resentimiento para acumular los deseos de venganza de los perdedores esquemáticos de la Modernidad. Así, “los padres del socialismo apostaban por una ética de la movilización productiva con finalidad humanística.”²³³

De esta manera, se define la competencia entre las vías a la Modernidad a modo de dos proyectos que compiten entre sí por lograr capturar la energía y dirigirla. El primero plantea una liberación gradual de trabas, el segundo abre la oportunidad de coincidir al resentimiento con Modernidad, y venganza con revolución. Anteriormente mencionamos que los proyectos modernos retomarían al adventismo. Un nuevo tipo de adventismo secular sería ejecutado durante la Revolución Francesa. En contra de una visión liberal de libertad, en aquella coyuntura (específicamente el momento presidido por la Montaña) ésta es replanteada ya no en términos de la liberación de trabas para el individuo, pero como una sumisión a un orden emergente, y una colectividad abstracta (nación, humanidad, proletariado...) como vehículo de salvación.²³⁴

¿Por qué hubo un rompimiento en la Modernidad con el *ancienne régime*? El sujeto moderno se aprovisiona de teoría -del tipo mencionado arriba- para la acción. Dicha, implica una proyección y unos prospectos de éxito y sitios de riesgo. El poder de proyectar hace que el sujeto pueda prescindir de proyecciones ajenas. Sin embargo, de haber proyecciones ajenas con pretensiones por sobre las perspectivas del sujeto, éste tendrá como primer imperativo la liberación (emancipación) de éstas. El señor que produzca las trabas podrá conceder las vías para la expresión moderna, pero de no hacerlo, o no hacerlo en grado suficiente, la opción de la

²³¹ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 50.

²³² *Ibidem*, pp. 50-51.

²³³ *Ibidem*, p. 40.

²³⁴ Escotado, *Los enemigos 2...* p. 66.

revolución emerge.²³⁵ El Estado de la Modernidad adquiere su propia mística: el día de la nación, usualmente día de independencia, siempre remite a un pretendido tomar las condiciones para la autodeterminación política, la aceleración auto-motivada de las condiciones materiales, las oportunidades empresariales. El primer evento de dicha, a modo de Nueva Mitología, fue la llamada «era de la revolución», «el siglo largo», 1789.²³⁶ La revolución puede también pensarse desde la perspectiva del surgir de una perspectiva contingente hacia la política y el orden social. No sólo por el adventismo revolucionario; como elaborado arriba, la revolución también fue influida por las generaciones de navegantes de la temprana Modernidad, y luego los científicos que recorrieron el globo documentando especies y culturas distintas, que comprobaron que «todo puede ser de otra forma». Esta reflexión, si llevada al terreno de la política, puede constituir una de las fundamentales premisas para abordar la vía revolucionaria.²³⁷

Su competencia con la vía liberal se distinguiría a la larga como la pugna de dos perspectivas cínicas cuya divergencia sería, además de la diferencia en las velocidades proyectivas, la postura en la que se encontrarían vis-à-vis el otro. De ese modo, a veces se encontrarían como detentadores del poder, en otras como los intrépidos pioneros de nuevos horizontes de movilización:

Hacia 1900, el ala radical de la izquierda había alcanzado el cinismo señorial de la derecha.

La competición entre la conciencia cínicamente defensiva de los antiguos detentadores del poder y la utópicamente ofensiva de los nuevos creó el drama político-moral del siglo XX.²³⁸

Siempre atrás de las masas revolucionarias se encuentra algún destacamiento de filósofos, consumados o en ciernes.²³⁹ Para la Modernidad madura, desembocada, el filósofo que concretó a la teoría-pre-praxis moderna fue Hegel. En él encontramos un pensamiento con el que culmina el pensar sobre el Ser en la Modernidad: todo se satura de movimiento, la Historia pone en marcha a todo lo que Es. Sin embargo, su punto de partida no fue una complaciente mirada hacia los eventos de su tiempo; como veremos, Hegel encuentra insuficientes las vías que se describen en la época moderna para lograr la movilización. En cierto modo, también se encuentra escéptico

²³⁵ Sloterdijk, *En el mundo...* p. 84.

²³⁶ *Ibidem*, p. 85.

²³⁷ *Ibidem*, p. 47.

²³⁸ Sloterdijk, *Crítica...* p. 15.

²³⁹ Sloterdijk, *En el mundo...* p. 85.

de los nuevos seres traídos por la Ilustración; su optimismo sobre la realidad y el conocimiento humano aparece oscurecida en la obra del filósofo. No lo hace como un gran proponente, pero como el gran crítico. Así, afirma que la Revolución Francesa fue “Revolución sin Reforma”,²⁴⁰ cierre de la Modernidad; en Napoleón la culminación de la Modernidad, confirmación del surgir de una época después de las pugnas modernas.

2.2 La cinética en su época madura: Hegel y Napoleón

Este año es el 200 aniversario de la derrota de Napoleón en Waterloo. ¿Cómo abordar la importancia histórica de ese general ahora, en una época sin Historia y sin grandes batallas que marcan un antes-y-después epocal? Su lugar dentro de la zaga moderna ha sido acompañado de un célebre testigo: “He visto al espíritu del mundo, sentado en un caballo.” Esta sentencia ha sido usada para acusar a G. W. F. Hegel de haber respaldado la dictadura napoleónica.²⁴¹ Sin embargo encontramos que esta declaración más bien refiere a una forma de pensamiento político más complejo que un monarquismo conservador, y responde a premisas ya establecidas previamente en su obra. Para abordar a Hegel, veremos también a la figura de Napoleón Bonaparte, y a su irrupción en parte como innovador del plano político y administrativo.

Lo notorio es que ambos produjeron accesos a la política diferentes al liberalismo europeo clásico. A la vez, en el plano de lo político, no adoptaron un compromiso secular o de otro tipo frente concepciones metafísicas del mundo (de mismo modo que Robespierre o los filósofos románticos hicieron), ni tuvieron presente al motor del resentimiento como fuerza proyectual. (Se pudiera argumentar que nociones como el Espíritu hacen que la visión de Hegel en torno a la sociedad sea más próxima a un cuño metafísico. No obstante el filósofo alemán asienta conceptos como la *Sittlichkeit* (vida ética, moralidad objetiva) en un soporte secular, tanto en su presencia como desarrollo.) Para Hegel, la reconciliación es la fuerza clave para la cinética política, más allá de las empresas revolucionarias, o las liberales.

La *Fenomenología del Espíritu* (FdE), a partir de lo que ilustra de ella la Revolución Francesa, accede a la Historia y el proceso que, por su medio Espíritu enfrenta. Las vías a la

²⁴⁰ Morales, “Modernidad...” p. 158.

²⁴¹ Schlomo, Avineri, “Hegel and Nationalism” en *The Review of Politics*, Vol. 24, No. 4, octubre 1962.

Modernidad abordadas serán confrontadas por Hegel, siendo ambas limitadas, para llevar a la innovación Hegeliana a la Modernidad.

“No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época.”²⁴² Las dos vías a la Modernidad descritas arriba describen dos accesos diferentes: uno por el cambio gradual, aceleración constante, y otro por un impulso final, que desemboque más allá de la Modernidad, un movimiento para acabar con todo otro movimiento. Ambas formas tienen como diferencia la velocidad a la que pretenden ir, más lento o más rápido, mas ambas se encuentran opuestas una a otra, por la presencia del resentimiento en una y su ausencia en otra. La Revolución Francesa expresó este conflicto, y produjo los lugares de ambas vías como radicalmente opuestos, aunque ambos son parte de la misma corte revolucionaria: a la izquierda o a la derecha. Sin desear sugerir la búsqueda de un punto medio, Hegel dotó a la Revolución Francesa de un lugar especial en su pensamiento, tanto en el marco de la lucha de las ideas como en el contexto de la Ilustración. Como se verá, “Para comprender mejor la dinámica de la Edad Moderna hay que aceptar la idea, poco comfortable, de que «espíritu» y «acción» no pueden ser anotados en diferentes asientos contables.”²⁴³

Primero, debemos constatar la preeminencia del pensar como movimiento, y a la vez como ontología en la filosofía de Hegel:

El alma de la filosofía de Hegel es la tesis metafísica de que lo que hay es el pensar, la razón. Aquí (...) [estos] no significan entes particulares, sino lo que hay absolutamente, el «todo» de lo que hay. En consecuencia, no significan (...) una facultad del yo como autoconsciencia finita.²⁴⁴

Esto, a su vez, significa que no hay diferenciación que no emerja primero y sobre todo en el pensar, a modo de autodeterminación activa, que se actualiza a sí misma. Como tal, lo hace como sustancia, sujeto de conocimiento que se conoce a sí mismo: “la sustancia única que es el pensar o la razón, es igualmente el único sujeto. En cuanto tal, la razón es espíritu.” Y, como tal, sus autodeterminaciones son movimientos dentro sí: la razón es movimiento y diferenciación.²⁴⁵ Sin embargo, el movimiento no es el movimiento de los sujetos, sino del Espíritu. Es una concepción

²⁴² Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de cultura económico, Ciudad de México, 1966, p. 12.

²⁴³ Sloterdijk, *En el mundo...* p. 91.

²⁴⁴ Marrades, Julián, *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2001, p. 224.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 224-225.

antropológica de la Historia que no obstante tiene poco lugar para el *anthropos* por sí mismo. Lo más cercano a un actor histórico, más cercano a un sentido convencional, es el «pueblo», como “*momentos* del desarrollo de la Idea devenida Espíritu.”²⁴⁶ En este sentido, el pensamiento de Hegel se encuentra prioritario en el pensamiento de la Modernidad: la cinética se encuentra en el centro del Ser ya como fuente de sus determinaciones. Su movimiento no se trata de una línea recta, pero de una diferenciación constante y diversificación: “La historia del espíritu es la historia de las formas de la contingencia y de sus escisiones, historia de los espíritus abstractos sin poder de universalización que marcan la no coincidencia con sí mismo.”²⁴⁷

La lucha de la Revolución Francesa fue la lucha de Ideas diferentes y discernibles (la simple distinción izquierda-derecha mencionada arriba lo ilustra) en el que la Historia fue el campo de batalla y el trofeo la imagen del mundo. [Esto será importante al abordar a Heidegger.]²⁴⁸ Para llegar a este tema, primero debemos abordar la manera en que Hegel abordó al lugar del sujeto frente al Estado y a la Historia. Nos llevará a la FdE, donde describiremos al «primer» Hegel a través de su estima de la cinética, por sus ideas en torno a la Historia y entusiasmo con la Revolución Francesa. Para acceder a esto, debemos situar a Hegel como testigo de los conflictos de la Ilustración en el terreno del conocimiento, para que luego el papel de la Historia se haga pertinente.

La época presente para Hegel fue una donde divergencias se volvían aparentes. El célebre prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* inicia con el apartado “Las tareas científicas del presente”. En éste es abordado, aunque de manera breve, el modo en que Hegel trata de presentar a la verdad y al conocimiento científico. Estos dos últimos son, de hecho, «dos caras de la misma moneda». La Ilustración, motivo clave del siglo XVIII europeo, puso a ciencia y fe uno contra otro. En ese tiempo, la consciencia de la cultura habitó dos mundos: el primero es el en que se aliena, para concretar a la realidad, aprehensible como social y política; el segundo refiere a la esencia, a la verdad. La Ilustración, con el pretexto de combatir a la superstición, tuvo como miras el movimiento para producir la ocasión de la reconciliación entre los dos mundos dichos. Esto ocurrió en la Reforma, a la que Hegel refiere como la revolución alemana, y ocurriría en Francia, con la Revolución Francesa.²⁴⁹ A la vez, en contraste de los filósofos románticos, que

²⁴⁶ D'Hondt, Jacques, *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México, 1973, p. 115.

²⁴⁷ Morales, “Modernidad...” p. 161.

²⁴⁸ Hyppolite, *Hegel and Marx*, pp. 50-51.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 43.

vieron a la verdad como accesible a partir de los sentidos y las emociones, Hegel aborda a la verdad como necesitada de una base en principios generales y sistemáticos: “La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella.”²⁵⁰ En otras palabras, ésta no es lograda a partir de una interacción intuitiva con el entorno, pero con el trabajoso camino y acumulación de conocimiento de los “principios universales.”²⁵¹

La divergencia de su época se encuentra fincada en el conflicto de las consciencias relativas a su lugar histórico. Reconoce que el Espíritu (la cultura, *Mind*) ha perdido (asumimos que el tiempo refiere a la época presente para Hegel) una perspectiva en torno a lo «alto»: el estado del conocimiento lo reconoce como dirigido y excesivamente enfocado a lo terrenal, sin pretender buscar principios generales. El Espíritu perdió la claridad que tuvo sobre los asuntos supraterrrenales, y la adquirió en aclarar y “encontrar fascinante” las cosas del más acá.²⁵² ¿Cómo se llegó a esa instancia? Con la emergente ruptura con la EM, el mundo de la Modernidad se caracteriza por dos elementos: poder estatal (*State Power*) y riqueza (comprendida como la satisfacción de necesidades, *Wealth*). A la vez, son dos tipos de consciencia: la consciencia noble y la consciencia de la base. La primera se otorga al mundo social, a los poderes (los dos mencionados), y se encuentra dispuesta a morir por ellos. La segunda se mantiene en un estado de inequidad, siempre propensa a la rebelión. Obedece a la autoridad, pero mantiene a la revuelta dentro de sí; busca la riqueza mas odia al benefactor. Son dos formas distintas que se encuentran en pugna en la época moderna. Puesto como contraste, el mundo griego, idealizado como una etapa de inmediatez entre ciudadanía y representación, era buscado por los contemporáneos de Hegel. Su colapso y eventual desaparición continuó en el tiempo moderno como la desvinculación del Espíritu, y su divergencia en dos consciencias.²⁵³

El periodo pre-revolucionario fue, para el joven Hegel, el espacio entre el morir del viejo orden y el surgir del nuevo. Esto es, el intermedio entre la predominancia de una dada idea que permita orientar la fuerza de la cinética: "*The social order is dependent upon a nearly universal recognition of a well-defined conception of good and evil.*" (“El orden social depende de un reconocimiento casi universal de un bien definido concepto de bien y mal.”) La coyuntura está presente, mas la positividad de la dialéctica aún no es percibida, lo que resulta en una latente

²⁵⁰ Hegel, Fenomenología... p. 9.

²⁵¹ *Ídem.*

²⁵² *Ibidem*, p. 11.

²⁵³ Hyppolite, *Hegel and Marx*, pp. 42, 43, 48.

consciencia de una nueva idea.²⁵⁴ El orden de la Edad Media tuvo a las dos consciencias en un dado orden, bajo una idea (como mencionado arriba, la *Paz de Dios*). Sin embargo, la distinción de ambas consciencias tuvo dentro de sí los puntos de articulación para que, eventualmente, se encontraran fuera de gozne. La proclamación de Luis XIV, “el Estado soy yo”, puso al tiempo en esa condición. Esto se logró pues, oculto en la consciencia noble, la consciencia de la base se encuentra presente. El noble se da a lo político mas no es capaz de dejar de tener *self*; el honor es el sentido individual de lo universal, que se pone en movimiento al respecto del Estado. Si no hay ocasión para demostrar el deseo de morir por el Estado, el honor del noble no diverge del *amour-propre* de la base. La nobleza tiene a su honor alienado, pues el Estado se encuentra subsumido en el Rey Sol. La proclama del Rey Sol disuelve al orden feudal y produce que la consciencia noble ya no refiera a lo universal, su honor ya no es tal. Ahora, su única prioridad viable es la riqueza, el mundo «del más acá». Dicho de otro modo, el fundamento del antiguo régimen fue la diferencia entre la noble y la base: al suceder el tránsito hacia la prioridad de la riqueza, el Estado pierde su carácter universal, por lo que la única búsqueda valedera sería la riqueza. El resultado sería la desintegración de la consciencia, del Espíritu, del orden moral. La Revolución Francesa tuvo el propósito de recomponer a esos elementos, extirpar al Estado de su identidad con el Rey y de la exclusiva búsqueda de la riqueza.²⁵⁵ El cambio ético lo registró como un cambio de la perspectiva cristiana hacia el consumo, a la permisión de consumo superfluo o conspicuo: “La industria, la fábrica ha devenido ahora ética y desaparecen las trabas que se le habían opuesto desde el lado de la iglesia. La iglesia había declarado que era pecado prestar dinero por interés (...) la necesidad de la cosa (...) condujo precisamente a lo contrario.”²⁵⁶

La consciencia pre-revolucionaria: triste, desintegrada, se encuentra fuera de una idea universal, en un *interregnum* epocal.²⁵⁷ ¿Cómo transita a una época menos lúgubre? Para esto, debemos retomar algunos elementos introducidos antes: la Historia como lucha de Ideas, las Ideas como elementos centrales en la determinación ontológica del Espíritu, el Espíritu como pensamiento y como razón. Para Hegel, la Historia es el desarrollo de las ideas en la mente del Espíritu, a modo de lucha y competencia, el Espíritu se mantiene en movimiento:

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 47.

²⁵⁵ *Ibidem*, pp. 45-48.

²⁵⁶ Aliscioni, Claudio, *El capital en Hegel*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, p. 200.

²⁵⁷ Hyppolite, *Hegel and Marx*, p. 49.

Hegel expone ese despliegue de energías, despliegue de los procesos de negatividad, de destrucción y creación, cuyo momento de positividad no se puede alcanzar sino a través de la experiencia imposible de negatividad y del pensamiento imposible de esa negatividad (...) A estas experiencias imposibles de lo imposible y a la imposibilidad de pensarlas, Hegel lo llamó espíritu.²⁵⁸

El Espíritu se encuentra ya siempre en escisión, la plasticidad del ser hegeliano estalla y multiplica las determinaciones epocales y transita.²⁵⁹ El pensamiento se encuentra ya siempre rebasado; y el Espíritu hecho política también mas rebasado por lo que es lo político.²⁶⁰ Ese es el *leit motiv*, el movimiento ejerce su fuerza con miras de llegar a ser total, tocar todo aspecto del espíritu. En la FdE el ser movilizadado adquiere la última posición, de tal modo que -como una foto barrida- los límites de las cosas se borran, y sólo se vislumbran a partir que la cosa encara la diversificación: “la diversidad es más bien el límite de la cosa; aparece allí donde la cosa termina o es lo que ésta no es.”²⁶¹ Esto adquiere una prioridad ontológica: la realidad que es la cosa refiere no a su estado final (¿presente?) sino “que lo es en unión con su devenir”²⁶², con lo que el movimiento del Espíritu es constante y “progresivo”²⁶³, con periodos de gestación, rupturas y grandes saltos. La historia del pensamiento en Occidente demuestra para Hegel que la “fuerza” del Espíritu se encuentra en su *atrevimiento* a “desplegarse y perderse”, esto es, las Ideas del Espíritu se mantienen en cambio y movimiento.²⁶⁴

Con esto podemos introducir la crítica Hegeliana al concepto de derechos naturales. Esposados en ellos se encontraba un optimismo naif de la capacidad del ser humano de vincular su pensamiento con la Realidad; sin embargo, la condición real de lo racional y lo racional de lo real tiene el resultado que las categorías producidas hacia lo real se encuentren rebasadas. Con esto, atenta contra una tradición filosófica-legal muy larga, que incluye a Hobbes y a Locke, siendo el primero quien produjo la ruptura moderna.²⁶⁵ Más adelante, la ética kantiana es vista por Hegel como «deber por deber» y normativa vacía, carente de una capacidad de generar

²⁵⁸ Morales, “Modernidad...” p. 174.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 165.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 187.

²⁶¹ Hegel, *Fenomenología...*p. 8.

²⁶² *Ídem*.

²⁶³ *Ibidem*, p. 12.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 11.

²⁶⁵ Smith, Steven, “Hegel's Critique of Liberalism” en *The American Political Science Review*, Vol. 80, No. 1, marzo 1986, p. 124.

deberes immanentes. Adicionalmente, el imperativo kantiano asemeja a un fundamentalismo ético que excluye la posibilidad de compromisos.²⁶⁶

Las Ideas en pugna dan una dada visión-del-mundo, definen al Espíritu en un momento (traen consigo las autodeterminaciones para éste) y lugar dado, son un acceso determinado a la realidad. Como tal, son sustancia que es necesidad y actividad formal, cuyo contenido es meramente momentáneo: las Ideas se diferencian.²⁶⁷ Se encuentran definidas por los filósofos y pensadores de sus respectivas épocas, e insertas en sus culturas, como insertas en el río de Heráclito. Una vez hechas, las Ideas se encuentran no como estructuras que edifican desde arriba, mas en correlación con el desarrollo histórico de la sociedad.²⁶⁸ El objetivo es constituirse como el saber absoluto, o como un momento más cercano a éste:

La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería soledad sin vida.²⁶⁹

Para lograr esto, el individuo ya no es capaz de vincularse con una «voluntad general» al estilo de Rousseau, o la supuesta inmediatez del mundo griego. La desintegración mencionada arriba refiere a la necesidad del individuo de hacerse objeto al respecto de una totalidad trascendente. Ésta, a su vez, podrá tomar parte del esfuerzo del Espíritu por lograr su autoconsciencia. La fuerza de la Revolución Francesa fue, entonces, la de los individuos entregados a ella, a las Ideas involucradas en sí, “*The French Revolution is, as it were, a great metaphysical event.*” (“La Revolución Francesa es, digamos, un gran evento metafísico.”) Sus consecuencias, sin embargo, fueron el desvanecimiento de las divisiones previas en el cuerpo político después de un periodo de libertad absoluta.²⁷⁰

²⁶⁶ *Ibidem*, pp. 127-128.

²⁶⁷ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, §151.

²⁶⁸ Hyppolite, *Hegel and Marx*, p. 51.

²⁶⁹ Hegel, *Fenomenología...* 473.

²⁷⁰ Hyppolite, *Hegel and Marx*, pp. 55-56.

Aquellos sin lugar, se encuentran a la merced de la consciencia contingente del sujeto como individuo: la limosna. Por ello, el Estado, como anclaje a lo universal, debe tener presente a la necesidad de dar lugar a todos. Esto es, Hegel indica “[la] necesaria la existencia de un entramado ético universal que medie entre los fines privados de los miembros de la sociedad civil que participan en el mercado (...) la sociedad civil debe someterse a un orden ético si quiere sobrevivir.”²⁷¹

La Ilustración fue revolución sin reforma. Si la superstición fue aniquilada, ¿cuál contenido positivo puede haber en las creencias? Como mencionado arriba, los ilustrados encuentran a la posibilidad de nuevos valores algo imposible. En su lugar, la utilidad. La utilidad “es en ella, sin embargo, donde la pura intelección consume su realización y es ella misma su objeto, del cual ahora ya no reniega y que no tiene tampoco para ella el valor de lo vacío o del puro más allá.”²⁷² El mundo de la utilidad, acaecido por el triunfo de la Ilustración, es uno donde el hombre es visto como útil por el hombre, frente a un vacío espiritual. A esto se indica como el Utilitarismo por Hyppolite,²⁷³ aunque para nosotros puede tener cabida en nuestro concepto más amplio de liberalismo. El problema de dar lugar a los ciudadanos aparecería como central para la Modernidad, y clave para el pensamiento de Hegel.

Hegel encontró en el surgir de la plebe (*Pöbel / Pöbelhaftigkeit*) un problema nuclear de la Modernidad. Como también por las medidas empleadas por el gobierno inglés. Las *Poor Laws* (1536, 1601) produjeron un arresto de las poblaciones no empleadas en el trabajo agrícola. Si no se tenía empleo, se volvía obligatorio trabajar en el campo, y no salir de él -de su parroquia, ciudad. La movilidad se encontró reducida consistentemente para la plebe inglesa, hasta al punto de decretar que, de no estar ocupado, y tener edad para trabajar, esto debía hacerse. El resultado fue la creación de una reserva poblacional carente de dinamismo, cuya *raison d'être* es para proyectos empresariales. Esto, a su vez, no constituye un agravio moral, mas sí lo hace en aquel presente histórico: “en un entorno social, la falta [pobreza] cobra enseguida la forma de una injusticia cometida contra ésta o aquella clase (*Klasse*).”²⁷⁴ En la “nueva época”, la posición del pobre que estuvo presente en la Edad Media, la de pedir limosna, devino degradante.²⁷⁵ De esta condición de degradación mora, surge el impulso hacia ser-movido. La vía revolucionaria se

²⁷¹ Alisioni, *El capital...* p. 201.

²⁷² Hegel, *Fenomenología...* p. 341.

²⁷³ Hyppolite, *Hegel and Marx*, pp. 52-53.

²⁷⁴ Alisioni, *El capital...* pp. 186-189.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 201.

encuentra cerca en este momento: los perdedores de la Modernidad, en lugar de poder ser hechos adictos al modo de la Edad Media sin más, ahora se encuentran en condición injusta: “La importante cuestión de cómo se subsana la pobreza es algo que *mueve* y atormenta a las sociedades modernas”.²⁷⁶

Para los *sans-cullote* de la revolución, participantes de la nueva época, su movilización fue para lograr que el Estado no fallara, sobrecogido por la búsqueda de la riqueza. Su aparición en dicha condición indicó para Hegel un fallo en el sistema de necesidades²⁷⁷, más no toma esto como punto de partida para una crítica moral al mismo. Reconoció que las consecuencias de la Revolución Francesa, en sus aspectos relacionados con esto, fueron desastrosas: la democracia total que emergió (de átomos unidos por la «voluntad general») devino en el totalitarismo, en el terror y el Robespierre.²⁷⁸ Así, el llamado «dilema de Hegel» aparece: “si [Hegel] deja al Estado fuera de la actividad económica, queda fuera de él un grupo entero de miembros de la sociedad civil; pero si se introduce al Estado en un modo que resuelve el problema, entonces su distinción entre sociedad civil y el Estado desaparecería y el sistema completo de mediación y progreso dialéctico hacia la integración a través de la diferenciación colapsaría.”²⁷⁹

Este dilema encontraría su solución ideal, como solución frente al liberalismo, en el así llamado «Estado ético». Por sí sólo, éste no representaría una redistribución sin más.²⁸⁰ En su posterior *Principios del Derecho*, Hegel aborda temas más pertinentes a lo que veríamos después de su crítica a la revolución, mas queremos adelantar algunos de los elementos clave pues su oposición al liberalismo se hace patente en ellos.

En una época posterior de su vida, Hegel se distanció de la revolución. En el periodo de 1779 a 1804 el mundo Atlántico estuvo en una serie de crisis revolucionarias: entre América del Norte, hasta Sierra Leona, pasando por Haití y Francia. Una primigenia internacional revolucionaria ilustrada viajó por el mundo buscando crear, o abrir a la fuerza, nuevos espacios de libertad.²⁸¹ En cierto modo, se trató de la época en que la vía revolucionaria se encontró en práctica en las mentes del Atlántico. Mientras que para Hegel es posible interpretar una distancia específica a la Revolución Francesa, argumentaremos que de hecho fue una distancia hacia toda

²⁷⁶ Mis itálicas *cfr. Ibidem*, p. 187.

²⁷⁷ Alisioni, *El capital...* p. 198.

²⁷⁸ Hyppolite, *Hegel and Marx*, p. 58.

²⁷⁹ Alisioni, *El capital...* pp. 194-195.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 197.

²⁸¹ Este es el argumento del libro *Revolutionaries Without Borders*.

revolución, como ejemplifica el caso de su postura en torno a la Revolución Haitiana (1791-1804). Es probable que Hegel siguiera al tanto, de modo semejante a la Revolución Francesa, a la Revolución Haitiana. En su artículo “Hegel and Haiti”, Susan Buck-Morss explora la posibilidad que Hegel haya pensado en la revolución de aquella vieja colonia caribeña. Encuentra que, si Hegel siguió el *dictum* “leer el periódico es el rezo del realista” (¡sic!), entonces debió estar al tanto de los eventos en Haití. La Revolución Haitiana, al ser el rompimiento, auto-motivado por los esclavos con un dado código de leyes (el *Code Noir*), puede verse como un caso de la lucha por la libertad al modo concebido por Hegel, semejante a la Revolución Francesa.²⁸² De hecho, es posible pensar que el sentido de la palabra «esclavo», como expuesto es la dialéctica del amo y el esclavo, puede referir al modo literal del uso, en referencia a la rebelión de esclavos en la colonia que devendría Haití.²⁸³ Sin embargo, de haberse encontrado vinculado con la internacional ilustrada en dado momento, eventualmente Hegel retiraría su posición; para Haití podemos encontrar la referencia de Hegel que los africanos son culpables de su propio atraso.²⁸⁴ Por otro lado, la Revolución Francesa la vería más adelante como un proceso que sólo puede abolir, no producir.²⁸⁵

Queda la pregunta por el aspecto positivo de la visión Hegeliana del Estado. Aunque ya hemos constatado la importancia del Estado en el sujeto y su acceso a lo absoluto, a continuación, se abordará la manera en que Hegel concibe a la conformación del Estado en términos positivos. Dos conceptos son clave, *Sittlichkeit*, o «eticidad», «vida ética», y el Estado. Como mencionamos arriba, uno alcanza un lugar en lo absoluto al formar parte de una Idea que puede alcanzar tal logro. Esto implica ser parte de un Estado, lo que a su vez implica ser parte de una vida ética. Abordaremos a lo segundo, luego a lo primero.

El concepto de *Sittlichkeit* es, en cierto modo, una respuesta de Hegel a la tradición de los derechos naturales.²⁸⁶ Certeza se sí lleva a un hábito ejercido como costumbre ética, y esto a su vez se constituye como una segunda naturaleza. “La eticidad es el cumplimiento del espíritu objetivo, la verdad del espíritu subjetivo y del objeto mismo.”²⁸⁷ Es la superación de una volcadura unilateral hacia el mundo, es cuando se adquiere una voluntad racional que se hace

²⁸² Buck-Morss, Susan, “Hegel and Haiti” en *Critical Inquiry*, Vol. 26, No. 4, verano 2000, pp. 848-849.

²⁸³ *Ibidem*, pp. 842-844.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 859.

²⁸⁵ Smith, “Hegel’s...” p. 131.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 133.

²⁸⁷ Hegel, *Enciclopedia...* §513.

costumbre ética universal. Posteriormente, el individuo reconoce el imperativo moral en los otros pues ellos también han forjado una identidad. La certeza de sí se desarrolla en contacto con tres ámbitos: familia, sociedad civil y la constitución política. La familia involucra la discriminación de géneros y disposiciones éticas y sensibles, y el matrimonio como centro, la entrega de la personalidad hacia la formación de un sólo individuo, microcosmos del mundo ético.²⁸⁸ La sociedad emerge de la interconexión de familias e individuos. La emergencia de la sociedad involucra la protección mutua, pero también la conciencia de nosotros y los demás. Esto involucra llegar a conciencia de las necesidades (comprendidas como riqueza, en el sentido abordado arriba) y capacidades de uno frente otros, lo que implica la división y especialización del trabajo, mayor dependencia de los demás. La satisfacción de las necesidades es el dominio de la sociedad civil, término que Hegel innovó.²⁸⁹ La sociedad civil posee tres estamentos, tres ámbitos en los que es realmente efectiva su existencia como su vida ética. El primero es el sustancial, ligado a la fe y a las determinaciones naturales, el segundo es el reflejo, ligado a la riqueza y a los talentos de sus miembros, y el tercero es el pensante, cuyo campo son los «intereses generales», la administración de la justicia.²⁹⁰ La vida ética, la *Sittlichkeit*, es la correspondencia constatada entre los tres estamentos: a la vez, une al individuo mas no lo subsume.²⁹¹ Dentro de este mundo, se encuentra al Espíritu en su aspecto más visible como libre: “Y el espíritu es libertad. Una libertad en sus contradicciones y abstracciones, justamente, en la *Sittlichkeit*, la moralidad objetiva.”²⁹²

Mas, fuera de la sociedad civil y la familia, se encuentra el Estado. Éste es “la sustancia ética autoconsistente”: une los principios de la familia y la sociedad civil en vista de la universalidad, proceder racional. Esto implica un dilema: el Estado debe incluir un sistema social (la sociedad civil) "cuya esencia es, en lo práctico, antiestatal".²⁹³ Sin embargo, allí, lo bueno para uno debe ser bueno para los demás; lo individual está sometido a lo universal. Pensar a los otros es un círculo que parte de las consideraciones sobre las necesidades propias, hacia las de los demás, y terminar teniendo conciencia de su propio estado. Los seres humanos son desiguales, pero comparten las limitaciones dadas por las leyes y las libertades de los demás.

²⁸⁸ *Ibidem*, §§518-519.

²⁸⁹ *Ibidem*, §§523-527.

²⁹⁰ *Ibidem*, §§527-529.

²⁹¹ Smith, “Hegel’s...” p. 137.

²⁹² Morales, “Modernidad...” p. 162.

²⁹³ Alisioni, *El capital...* p. 51.

Pero fuera de eso, la libertad es desigualdad. Las leyes son racionales y convocan a todos a responder a su racionalidad.²⁹⁴

A pesar de la aparente recuperación del estamento y la rigidez de las categorías que abordan las formas de la sociedad descritas arriba, se tiene que tener presente que este vehículo para el individuo se encuentra sujeto a la Historia, a la lucha de las Ideas. Pero, ¿cuál es el motor que lleva al Estado? Mencionamos arriba la búsqueda de la auto-consciencia del Espíritu, mas esa es la meta, ¿cuál es el empuje hacia ella? El Estado es libertad sustancial, como unidad racional, consciente de la universalidad.²⁹⁵ En su relación con otros estados, se encuentra con otras aperturas hacia lo universal, esto es, otras Ideas cuya pretensión es lograr ser la Idea absoluta del Espíritu. Este es el origen del conflicto: el Espíritu eventualmente rechazará a una Idea con la que estuvo identificado, y abordará la posibilidad de hacerlo con otra: este es el motor de la Historia.²⁹⁶ Dentro de ello, los individuos, los países y otros actores se encuentran sumergidos en su condición cotidiana, mas toman parte de la lucha entre las Ideas en la mente del Espíritu, y sus determinaciones particulares son subsumidas a la Historia.²⁹⁷ Esto es, los individuos se encuentran siempre suscritos a una condición dinámica que supera su presencia o su aparente inmovilidad, mas de ello depende su lugar, pues el Estado que es dominante en una dada época, tiene derechos sobre los demás. Para Hegel, el *germanische Welt* es el Estado que ha alcanzado la unidad absoluta con la libertad y universalidad.²⁹⁸

Como mencionamos arriba, Hegel reniega de las dos vías a la Modernidad mencionadas. Su ataque sobre ambas no lo hemos caracterizado en términos propositivos, esto es, en términos de qué sí propone el filósofo. En su estudio sobre «el capital y Hegel», el filósofo argentino Claudio Mario Aliscioni constata:

Hegel no adhiere con exclusividad ni a la doctrina liberal clásica ni tampoco a la cameralística policial. Pretende, más bien, una síntesis entre la antigua y la nueva forma económica con la intención de garantizar dos cosas: la seguridad del empleo y del ingreso resultante (...) y la conservación del potencial de productividad de una economía asentada en

²⁹⁴ Hegel, *Enciclopedia...* §§535-538.

²⁹⁵ Hegel, G. W. F., *Principios del Derecho*, en Cahn, Steven, *Classics of Modern Political Theory*, Oxford University Press, Nueva York, 1997, §§257-258.

²⁹⁶ *Ibidem*, §§341-343.

²⁹⁷ *Ibidem*, §345.

²⁹⁸ *Ibidem*, §§347, 358.

el capital²⁹⁹

Hegel, ni liberal ni estadista. Una tercera idea: "Y la funde en parte con la doctrinal medieval según la cual los individuos pertenecen a estamentos y a un sistema de corporaciones, diferenciadas por profesiones y actividades productivas, cuya organización permite, que el interés particular sea mediado por el interés universal o comunitario."³⁰⁰ Hegel intenta conciliar la actividad productiva, como descrita por Smith, con una visión ética-jurídica del Estado.³⁰¹

Esta es una visión con la que Hegel irrumpe el pensamiento de la Modernidad, y sienta a la cinética política en un horizonte de perpetuo dinamismo histórico. Pero, ¿cómo caracterizar la posición de Hegel? No está a favor de la revolución ni del resentimiento, mas no lo está tampoco del liberalismo sin más. Cabe destacar la posición que vincula a Hegel con el nacionalismo. Él mismo se expresó consistentemente hostil a y en contra del nacionalismo.³⁰² Las ideas en torno a la constitución de un «pueblo» se encuentran más vinculadas a la consciencia de éste que adquiere de sí, que a una mitología concreta como productora.³⁰³ La cuestión del *germanische Welt* como un eventual referente del nacionalismo alemán se descarta al contemplar el sentido de «germánico» como las tribus germanas que adoptaron al Cristianismo en la caída del Imperio Romano. Refiere entonces, *grosso modo*, al Cristianismo *per se*.³⁰⁴ Destacar las dos críticas mencionadas: contra el liberalismo y escéptico de la revolución. Hegel se encontró insatisfecho con la Modernidad expresada en la cinética política, mas bien optando por distinguir compartimientos de la cultura que, aunque no estáticos, sí limitados. Así, podemos comenzar a pintar al retrato de Hegel como un pensador crítico de la Modernidad, pero también autor de la profundización del principio cinético dentro de ella.

2.2.1. Transiciones: de la temprana Modernidad a la madurez de la época moderna

En lugar de buscar etiquetas, anacrónicas de todos modos, abordaremos la pregunta desde otro filósofo. Antonio Negri, en su obra *Empire*, presenta que el contexto en el que Hegel desarrolló su pensamiento. El sistema dado por Hegel, al que hemos dejado como una «tercera vía» *non*

²⁹⁹ Alisioni, *El capital...* p. 204.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 51.

³⁰¹ *Ibidem*, pp. 49-50.

³⁰² Schlomo, "Hegel and..." p. 463.

³⁰³ *Ibidem*, p. 473.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 481.

descript entre liberalismo y la enemistad al comercio, es caracterizada por Antonio Negri como un momento cumbre de la Modernidad capitalista. En Hegel, se realiza la perfecta síntesis entre los conceptos de soberanía y capitalismo modernos.³⁰⁵

Negri describe a la Modernidad misma como una crisis, conflicto constante entre lo inmanente que se diversifica y lo trascendente que ordena.³⁰⁶ Es en la subsunción del individuo y de lo particular por el Estado como del campo de las Ideas, que Hegel logra concebir a una Modernidad que ha logrado pacificar al conflicto. La pacificación producida, ejercida, por el Estado, se finca en la constatación de una inmanencia incapaz de emancipación e incapaz de salir del Estado. Mientras que la Historia y el Espíritu pueden encontrarse como dominios dinámicos, insertos en una diversificación constante y con la libertad en el horizonte, lo referente al individuo se encuentra cerrado en otro horizonte, en el que carece de agencia. En otras palabras: “*the liberation of modern humanity could only be a function of its domination*”³⁰⁷ (“la liberación de la humanidad moderna sólo puede ser una función de su dominación”). Lo dado por Hegel es la solución política al drama metafísico moderno, resolviendo a ésta como una herramienta contra a lo que Hardt y Negri refieren como el humanismo inmanente.³⁰⁸

El proyecto del Estado moderno no se encontró en la Revolución Francesa. De hecho, se ha argumentado que la estima a la Revolución Francesa como proceso moderno (secular, etc.) ha tenido menos reflejo en su ejecución que en la mirada de sus observadores. Por sí misma, la locura y paranoia dotaron a sus regímenes de características hoy conocidas.³⁰⁹ Sensible a ello, para Hegel más bien fue Napoleón Bonaparte quien trajo consigo la restauración del Estado por sobre la preeminencia de la riqueza.³¹⁰

Es célebre la estima de Hegel por Napoleón como el «espíritu del mundo»: como vencedor de las campañas militares, y último producto del experimento político-social de la Revolución, Napoleón mismo fue un elogio al ímpetu moderno de la ofensiva unilateral y de la movilización.³¹¹ Ejemplo de ello es la innovación adoptada por parte del ejército francés, la leva en masa. Los veteranos de los combates revolucionarios continuaron su carrera militar por la

³⁰⁵ Hardt & Negri (2001), *Empire*. Harvard University Press, pp. 86-87.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 76.

³⁰⁷ *Ibidem*, pp. 82-83.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 83.

³⁰⁹ Spang, Rebecca, “Paradigms and Paranoia: How Modern Is the French Revolution” en *The American Historical Review*, Vol. 108, No. 1, Febrero 2003, pp. 127-128.

³¹⁰ Hyppolite, *Hegel and Marx*, p. 59.

³¹¹ Sloterdijk, *En el mundo...* p. 91.

nueva naturaleza del ejército ciudadano; la voluntad, capacidad o disposición de luchar adquieren menor importancia frente a una continua carrera militar. Este ejército profesional probó ser una de las más potentes herramientas de Napoleón en sus campañas, y la apertura a una nueva escala de impulso cinético de la Modernidad.³¹²

El otro aspecto que destacaría de Napoleón fue el Código Napoleónico. Con este otro elemento se logra la síntesis de las dos vías de la Modernidad: “cuando se trató de concentrar las ideas dinámicas de 1789 y las ideas de orden del Estado de derecho burgués hubo de surgir Napoleón.”³¹³ La expansión territorial de la Francia revolucionaria fue concebida como aprovechar la oportunidad para adquirir un espacio para separar a posibles amenazas de los opositores a la Revolución. Los motivos iniciales para la expansión del dominio por Países Bajos no fue otra que consolidar la seguridad de Francia (su libertad). La expansión, luego retomada por Napoleón, pretendió imponer los logros de la Revolución Francesa: abolir la servidumbre, la esclavitud, mejorar la posición de los judíos (aún perseguidos o aislados), ampliar la esfera del reconocimiento y, acaso forzando los términos, de la integración al mundo ético del Estado. La expansión militar logró constituir en los terrenos adquiridos y bajo influencia una versión codificada (el Código napoleónico) de la abolición revolucionaria del orden medieval. Esto, originalmente una medida para consolidar el control francés, sembró las semillas para el desarrollo de las regiones conquistadas. Dicho de otro modo, la apertura de las instituciones económicas y políticas logradas por la conquista militar y asentada por el Código Napoleónico fue un antecedente crucial para el desarrollo de Europa occidental.³¹⁴ Nos permitimos reproducir un párrafo de la obra de Acemoglu sobre ello:

En términos generales, los ejércitos franceses causaron mucho sufrimiento en Europa, pero también cambiaron radicalmente la situación. En gran parte de Europa desaparecieron las relaciones feudales (...) Estos cambios crearon el tipo de instituciones económicas inclusivas que permitirían que la industrialización arraigara en esos lugares. A mediados del siglo XIX, la industrialización estaba rápidamente en marcha en prácticamente todos los lugares controlados por los franceses...³¹⁵

³¹² Hobsbawm, *La era...* pp. 80-81.

³¹³ Sloterdijk, *En el mundo...* p. 91.

³¹⁴ Acemoglu, *Por qué...* pp. 340-345.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 345.

Los ejércitos revolucionarios fueron constituidos a partir de la búsqueda de libertad, entendida como liberación de las anteriores trabas del orden medieval. Al movilizarse sobre Europa, pusieron a ésta en marcha: el Código Napoleónico fue una de los destacados medios para poner en movimiento aquello que se mueve. Esto, a partir de un código, de una forma racional y sistemática, a modo de «ficción legal», la sistematización de la cinética política. La eventual derrota de Napoleón en Waterloo llevaría a dicha a la competencia entre estados: un dinámico equilibrio de fuerzas entre la conferencia de Viena, en la Hegeliana *Realpolitik* del orden europeo, hasta su eventual desequilibrio en la Primera Guerra Mundial.³¹⁶

Ese periodo vería la consolidación de la Modernidad, ahora ya más allá de los breves límites de la «primera» Modernidad de siglos anteriores. Como ya sugerido, llegaría a su eventual final en la época de la gran crisis europea (1914-1945), el paso de dos guerras mundiales, una pandemia global, múltiples conflictos territoriales y bélicos, el surgir y resurgir de repúblicas en Europa central y oriental, y la muerte de aproximadamente 100 millones de personas. El siguiente apartado aborda al colapso del orden moderno desde el interior de la crisis europea, específicamente desde el ensangrentado núcleo de su realización: la ilustración malograda³¹⁷ de la República de Weimar.

2.3 – El declive de la época moderna

En los apartados pasados, se vio la posición central de la Modernidad en la organización del mundo: es la cinética política el principio que se encuentra en el centro de la vida de los sujetos modernos. Las dos vías dieron diferentes velocidades y enfoques para concentrar esos movimientos. La innovación hegeliana produjo una visión propia para la Modernidad madura, aquella que concentró las experiencias del liberalismo, la revolución del atlántico y las guerras napoleónicas. Dicha visión se mantuvo crítica de los aspectos progresivos/conservadores, mas su integración sería parte de la labor del cinismo de la nueva época.

La figura de Nietzsche ha sido conspicuamente omitida, mas su sombra se posa sobre Heidegger, Spengler y Schmitt. El “quinto evangelio”, *Así habló Zaratustra*, constituyó la

³¹⁶ Kissinger, *La diplomacia*, pp. 70-74.

³¹⁷ Sloterdijk, *Crítica...* p. 47.

producción de una isla liberada de la cinética del resentimiento, del adventismo que subsume a las condiciones realmente existentes. La maniobra implicada fue la liberalización del lenguaje eulógico del monopolio de los proyectos –seculares o de otro modo- del resentimiento. En su lugar, la afirmación de la vida y el soporte dado por el supra-hombre (*Übermensch*) para soportar el edificio del mundo.³¹⁸ Esto representa una ruptura con la economía del resentimiento, con los bancos de venganza, pero también con el proyecto del Estado hobbesiano que, semejante al cristianismo, también prohibió al orgullo. De este modo se libera del proyecto ilustrado y del moderno en su condición de vórtice de movilización. Esto se volvería palpable a modo de condición epocal dentro de Weimar, la república de gente desesperada por lograr un estado ilustrado: “quien en semejante sociedad quisiera practicar la Ilustración estaba en una posición perdida, en un puesto desesperado.”³¹⁹

Para limitar al poder de la Francia Napoleónica, el Congreso de Viena vio necesaria la integración de las «grandes masas» de la Europa central al naciente concierto de naciones. Los más de 300 principados resultaron unidos en confederaciones cuyos particulares intereses nacionales serían contemplados como fuerzas constructivas del concierto de Europa, el sistema moderno.³²⁰ Bajo esta consideración, el concierto de naciones resultó en una renovada Paz de Westfalia, enfocada no en la estable permanencia de los Estados, mas en la dinámica labor conservadora de preservar el equilibrio de las fuerzas nacionales, y de las individuales búsquedas de maximizar la seguridad Estatal. El efecto, no volvería a haber un conflicto mayor hasta la Primera Guerra Mundial, con excepción de la guerra de Crimea (1853-1856).

Sin embargo, eventualmente el sistema colapsó y desencadenó la serie de conflictos, crisis y fluidez a las estructuras en lo que llamaremos la gran crisis europea del siglo XX. Su detonante sería la devastación traída por la Primera Guerra Mundial, y su conclusión sería el comienzo de la ausencia política de Europa. En efecto,

Cuando todo terminó [la Primera Guerra Mundial], 20 millones de personas habían muerto; el Imperio austro-húngaro había desaparecido; tres de cuatro dinastías que entraron en guerra (...) había sido derrocadas. (...) Después, sería difícil recordar exactamente lo que había desencadenado la conflagración. Lo único que todos sabían era que, de las cenizas de aquella

³¹⁸ Sloterdijk, Peter, *Sobre la mejora de la buena nueva* [Edición Kindle]. Ediciones Siruela, Madrid, 2005, c. 2.

³¹⁹ Sloterdijk, *Crítica...* p. 43.

³²⁰ Kissinger, *La diplomacia*, pp. 71-72.

locura monumental, había que construir un nuevo sistema europeo, aunque su naturaleza fuera difícil de discernir entre las pasiones y el agotamiento que originó la carnicería.³²¹

Las formas de la cinética política también serían alteradas. La política de masas, el poder destructivo de la movilización masiva acuñado en la Revolución Francesa, había sido desplegada en nuevos territorios, con nuevos horizontes.³²² La guerra cambió, produciendo consigo el surgir de un nuevo terreno para el humanismo: primero como consideración táctica, luego como procuración caritativa, el enfoque al entorno del individuo fue clave de las consideraciones del siglo XX. El terror de las armas de gas refleja una consideración hegeliana en torno a la vital relación del sujeto con su ambiente.³²³ El descubrimiento del «ambiente» fue en los campos de batalla de la Gran Guerra, y el contorno de la identidad del siglo XX fue encontrado en las reflexiones que lo acompañaron.³²⁴

En este apartado, deseamos exponer al declive de la Modernidad europea como el declive de la cinética política. Lo que en el siguiente capítulo se abordará será la posibilidad de Modernidad (o, más bien de modernidad sin relato-Historia) sin cinética política. Nuestro acceso será aquel grupo de pensadores cuya plataforma de lanzamiento (el Estado del que fueron parte) fue esa entidad de centro-europeos movilizados como engrane de un sistema racional en colapso. En cierto modo, una posición privilegiada para abordar a la crisis europea.

Kissinger refuerza la caracterización. El conflicto de la Gran Guerra no buscó reponer algún equilibrio, mas lo alcanzó sólo con la irrupción de Estados Unidos en el conflicto. Las consecuencias epocales fueron amplias. Primero, el orden de Estados que describimos arriba, la máquina de la *Realpolitik*, se encontró desmoronada, y al final despreciada como inmoral por el nuevo contrincante. En su lugar, la autodeterminación de las naciones, la seguridad colectiva y la democracia como valores que determinarían la clave «liberal» (en oposición a «realista») para las relaciones internacionales. Se trataron de nuevas ideas fácticamente ajenas al Viejo Mundo, tanto en las mentes de las élites de Europa, como en las instituciones que lideraban. La paz surgió como concepto jurídico en lugar del equilibrio de fuerzas.³²⁵ Esta idea se enfrentaba dos realidades: el Tratado de Versalles y la Unión Soviética. El primero rompió con la posibilidad de

³²¹ *Ibidem*, p. 213.

³²² *Ibidem*, p. 215.

³²³ Sloterdijk, Peter, *Terror from the Air*, Semiotex(e), Los Angeles, 2000, p. 15.

³²⁴ *Ibidem*, pp. 18-19.

³²⁵ *Ibidem*, pp. 217-219.

reconciliación: demasiado débil para someter y demasiado fuerte para conciliar.³²⁶ El segundo nunca consideró posible que la existencia de un país comunista (sí mismo) a lado de Estados capitalistas pudiera durar mucho. El adventismo de la nueva Roma del resentimiento la impulsaría a mantenerse aislada de los juegos de la burguesía. Sin embargo, pronto fue necesaria abordar una posición de “ni guerra ni paz” con el resto del mundo.³²⁷ En ambos casos, la reconciliación bajo las anteriores ideas de *Realpolitik*, y las nociones de historia que la acompañaron se vieron imposibilitadas. A la vez, coexistió la realidad de un equilibrio de fuerzas todavía por nacer, como el de un idealismo progresista que buscó acabar con el conflicto bajo el proyecto liberal de la Liga de Naciones.

La caracterización de tiempos de crisis en el periodo entre guerras se filtra de la escala de la lucha entre Estados a la lucha entre ideas. En lugar de sugerir una batalla de la Historia Universal en clave hegeliana, lo caracterizamos más bien como la actividad del límite de la Modernidad, una franja fértil y sensible a la Modernidad en su desvanecimiento. Mientras que para los Estados esto representó el vaciamiento del viejo orden imperial, para los que lo vivieron esto se presentó como un momento límite entre la movilización moderna y la posibilidad de nuevos códigos desplazando a los gradualmente más viejas ideas de la Modernidad. Dentro de esa experiencia aparece la República de Weimar, la primera generación de naciones nacidas dentro de la época de la crisis europea. Filósofos de ese país aparecieron como sensibles testigos de su época en el pensar. Cosa que proviene de la particular condición geopolítica de aquella república, que a la vez justifica que centremos nuestra atención en ella: “La cultura de Weimar siente más fuertemente el dolor de la modernización y expresa sus desilusiones más fría y agudamente de lo que pudiera hacerlo cualquier otra en la actualidad.” Así, fue un momento productivo de cinismo, que “pueden leerse como ejemplos de escuela.”³²⁸

Por ahora es necesario un acceso más modesto, encontrado en una obra que pretende abordar el aspecto más íntimo del sentir(se) dentro de ese periodo. *En 1926. Viviendo al borde del tiempo*, de Hans Ulrich Gumbrecht, plantea una perspectiva que rebasa el realismo de Carr sobre la época. El propósito de Gumbrecht fue el de preguntar “en qué medida y a qué costo es posible hacer presente de nuevo, en un texto, mundos que existieron antes de que su autor

³²⁶ *Ibidem*, p. 235.

³²⁷ *Ibidem*, pp. 256-257.

³²⁸ Sloterdijk, *Crítica...* p. 44.

naciese (...)”, mas “[esto] es imposible”.³²⁹ La elección del año es importante, en 1926 no sucedió ningún gran evento que produjera una ruptura epocal (tres años después sería el comienzo de la Gran Depresión, cuatro años antes fue la Marcha a Roma), entonces puede proveer un acceso privilegiado al sentir «cotidiano» (a falta de mejor palabra) de la época. En otras palabras, el propósito de la obra es el estar-en-el-mundo de 1926.³³⁰

El proceder de la obra parte de los dispositivos que, sin orden o jerarquía, interfirieron en el tiempo y producen el particular estar-en-el-mundo de 1926. Destacan innovaciones tecnológicas (la potenciación del transporte aéreo), nuevos conceptos de habitación (azoteas enjardinadas), innovaciones políticas (entre otras, la Liga de las Naciones), entre otros. Siguiendo, se abordan los códigos en pugna. Por ejemplo, en el año se identificó al conflicto, la “obsesión” e “inseguridad”, entre lo artificial y lo auténtico. Como entre lo natural y lo ficcional, este escenario produce la sensación de ex-centricidad del ser humano vis-a-vis su entorno.³³¹ (Arriba ya mencionamos acerca de la nueva consciencia del ser humano al respecto de su entorno producida por la experiencia de la Primera Guerra Mundial.) No obstante, la época produce sus propias soluciones. Los códigos que 1926 heredó se encontraron en “colapso”. A cada conflicto ubicado por el autor, también encuentra las salidas encontradas por la época. A la cuestión artificial vs auténtico, se encuentra «vida»: “tiene la fuerza de todo lo que es auténtico (...) [pero] también tiene la unidimensionalidad, la cualidad superficial intoxicante de la Artificialidad”.³³² La suma del colapso y la presencia de dispositivos históricos propios produjeron aquel acceso al tiempo presente como «viviendo al borde del tiempo». Es en este borde que encontramos la franja en la que piensa y se desarrolla la filosofía de la época.

Esta irrupción convirtió en marginal a la cinética política moderna. El prefijo 'post' indica a algo que ha adquirido un carácter marginal: post-modernidad es la Modernidad ahora llevada a los márgenes. Podemos hacer una metáfora con la cartografía: en el mapamundi, la imagen de los Estados no describe su interior, su contenido, mas constata el margen en que su dominio e identidad se vuelve limítrofe, sólo marginal. La Modernidad adquiere en este periodo esa naturaleza, limítrofe y sólo el cascarón de una época «que todavía no nace». En este apartado veremos el pensamiento de la Modernidad que ha sido *hollowed-out*, vaciada; será en el

³²⁹ Gumbrecht, Hans Ulrich, *En 1926. Viviendo al borde del tiempo*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2004, p. 15.

³³⁰ *Ibidem*, p. 12.

³³¹ *Ibidem*, p. 255.

³³² *Ibidem*, p. 350.

siguiente capítulo que veremos el surgir de algún contenido nuevo.

Al final de la crisis europea (1945), el centro del mundo moderno (Europa) se extinguiría: la prioridad de unir ciencia y colonialismo dio la primera imagen del mundo *universal*, su declive sería también el de las aspiraciones universales.³³³ La fórmula moderna del *vidi, veni, vici* sería crecientemente objeto de rechazo o nostalgia, ya no más actualidad. Las cruzadas seculares de 1917, 1918 y 1941-1945 hicieron de Europa el receptor de movilizaciones, ya no actor de ellas. Esto implicaría un papel subordinado en el mundo de la Guerra Fría, un mundo de la lucha entre dos uniones históricas realmente existentes: la Unión Americana y la Unión Soviética.³³⁴ Semejante al movimiento de tenaza hecho por Hegel contra el pensamiento político de su época (que abordamos arriba), Europa se vio sujeto a tal movimiento, y encerrado en él hasta 1989.³³⁵

“No fue casual el que Heidegger descubriese en los días de la lábil República de Weimar la ‘estructura de la preocupación’ de la Existencia.”³³⁶ Martin Heidegger, y la generación de filósofos que abordaremos, fue sensible a esto. A pesar que abordar a la obra de Heidegger pudiera conducir a cuestiones prolongadas, hay cierta referencia a la época que puede ser empleada para introducir al potencial cínico de Weimar. La anti-modernidad patente en Heidegger lo pudo haber acercado al movimiento nazi en su paso al acto. En el caso de Heidegger, la clave se encuentra en la técnica moderna, y el peligro que supone que su poder anticipador sea el acceso privilegiado al mundo. En 1942, un hombre de nombre Gomberg publicó un mapa de nombre “*The Outline of the Post-War New World*”.³³⁷ La obra, de auto-publicación, no tiene un lugar en la historia más allá de ser sólo un capricho de un adinerado americano. Pero revela la cúspide del pensamiento de la Modernidad: la totalidad de la Tierra cubierta por una colección de sistemas de unión y racionalización, por encima de todas las cosas, todas las culturas. Las fronteras al final sólo pretenden ser la demarcación para un sistema-mundo decimonónico. Su ritmo, no más que la separación de caprichosas líneas de culturas, subsumidas a un orden no sólo funcional, pero ungido de moralidad. En efecto, el nombre del mapa es “un sistema moral del mundo.”

Para Heidegger, la imagen, el mapa tiene una posición importante en su “poderoso y

³³³ Sloterdijk, Peter, *Si Europa despierta*, Pre-Textos, Valencia, 2004, pp. 11-14.

³³⁴ *Ibidem*, pp. 19-20.

³³⁵ *Ibidem*, pp. 38-39.

³³⁶ Sloterdijk, *Crítica...* p. 209.

³³⁷ Visto en https://en.wikipedia.org/wiki/Outline_of_the_Post-War_New_World_Map

violento”³³⁸ artículo “La época de la imagen del mundo”, dictada en 1938, y en “Pregunta por la técnica”. Ambas, en su crítica a la Modernidad, buscan redimir al europeo frente la crisis de 31 años. El mapa de Gomberg, de la *naevité* de la época, capturó un esfuerzo eidético para sistematizar la Modernidad que se acaba en un medio digerible para ésta, la cartografía. En “La época...”, Heidegger aborda una caracterización de la Edad Moderna a partir de la ciencia: el *vidi* de la Modernidad, “como proceder anticipador”. Esto se trata de una forma particular de acceder al mundo; en términos heideggerianos, de desocultamiento. Su particularidad es seccionar al mundo en compartimentos para su desocultamiento.³³⁹ Acompañado, se encuentra la técnica moderna: la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*) que pone al mundo como existencia en tránsito de lo oculto hacia su uso, ya como existencia, ya desoculto.³⁴⁰ A la vez, la Edad Moderna, reconoce Heidegger, ha logrado producir una gran libertad (digamos, dinamismo) para el ser humano. Sin embargo, ha transformado la esencia del hombre en sujeto (Descartes), y como tal, el referente de todo lo ente.³⁴¹ La contraparte en la forma que adquiere el mundo: imagen. La Modernidad tiene como particularidad la producción del mundo como imagen, que es el estar al tanto de la totalidad del cosmos ahora como una teoría referente al hombre (accesible a él), como objeto estable (detenido como imagen). La consideración epocal involucra la idea que el mundo ha sido conquistado como imagen, lo que permite al hombre producir normas hacia el mundo, y producir en él la conquista.³⁴² Sin embargo, el «peligro» se encuentra en que la técnica moderna ponga al mismo ser humano como existencia.³⁴³ La cinética es vista en sus términos de técnica y ciencia, como la movilización de lo oculto a lo desoculto. El peligro es que sólo esta movilización, propia de la Modernidad sea la única posible.

La crítica de Heidegger a la Edad Moderna nos confronta con la cuestión de su afiliación al partido Nacionalsocialista (una cuestión que, de hecho, nos confrontan los autores de este apartado). La razón es que la crítica heideggeriana a la Modernidad se encuentra dirigida hacia el liberalismo y hacia la técnica, sólo la vía revolucionaria aparece viable a pesar de su rotundo rechazo del comunismo. La controversia en torno a su afiliación al partido nazi se presenta como la cuestión de la pertinencia de su pensamiento hoy en día. Si fue un nazi comprometido, ¿está su

³³⁸ Sloterdijk, *En el mundo...* p. 120.

³³⁹ Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 64-65, 71.

³⁴⁰ Heidegger, Martin, *La pregunta por la técnica*, Folio editores, Barcelona, 2007, p. 27.

³⁴¹ Heidegger, *Caminos...* p. 73.

³⁴² *Ibidem*, pp. 76-77.

³⁴³ Heidegger, *La pregunta...* p. 32.

pensamiento preñado de las mismas premisas que invalidan al nazismo en general? Esta pregunta, engañosa, ha tenido respuestas que se han incorporado al *corpus* que ha asegurado el lugar de Heidegger en la filosofía hasta hoy.³⁴⁴ No es nuestro interés abordar ese debate, mas sus salidas. De hecho, consideramos que el hallazgo de los *Schwarzen Heften* muestra que la elección de Heidegger de afiliarse al partido nazi fue por convicción más que por circunstancias. Slavoj Žižek nos presenta la principal: Heidegger no fue un gran filósofo *a pesar* de su afiliación, pero es un gran filósofo *debido a* su afiliación.³⁴⁵ Su eventual decepción con el movimiento nazi después de la Segunda Guerra Mundial puede ser vista como una tenue decepción frente al proyecto nazi como oposición a la Modernidad liberal.³⁴⁶ El filósofo «de la Selva Negra» consideró una jerarquía social hecha a partir del grado de desocultamiento accesible para cada peldaño, en un tipo de rígida estratificación de inspiración griega: esclavos a filósofos. El enemigo de este sistema es el liberal.³⁴⁷

Lo que Heidegger buscó en el movimiento nazi fue, de hecho, una apertura revolucionaria en términos anti-modernos, y anti-liberales.³⁴⁸ Debemos hacer énfasis en lo primero: Heidegger no buscó una vía revolucionaria hacia la Modernidad, mas la revolución contra la Modernidad, vista como la ocasión en la que el nihilismo tecnológico hace peligrar nuestro acceso al mundo. Žižek interpreta la afiliación nazi de Heidegger como la manera en que el filósofo abordó la necesidad de pasar al acto.³⁴⁹ Este paso involucra el contradictorio deseo de cinética contra la época de la cinética. En esto se encuentra la clave de por qué Heidegger dio «el paso correcto en la dirección equivocada».³⁵⁰ Esto constata el estado de crisis de una época que aún no nace.

La sombra de Nietzsche se hace presente en Weimar. ¿Qué más se puede decir de la época Moderna en su momento de crisis? La gran crisis europea tuvo, entre sus estrellas editoriales, a *El declive de Occidente*, de Oswald Spengler. Su pesimismo fue recogido por los nazis e incorporado, con la renuencia del autor, a su *corpus* literario. Nuestra pretensión hacia esa obra es doble: presentar la crisis de Europa como una crisis acaecida por la Modernidad, e introducir a un nuevo actor que llegará a ser pertinente después, la civilización.

³⁴⁴ Žižek, Slavoj, *In Defense of Lost Causes*, Verso Books, Nueva York, 2008, pp. 117-118.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 119.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 122.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 135.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 142.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 153.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 95.

Como crítica a la Modernidad, la de Spengler se suma como otra herida abierta.³⁵¹ La conquista del mundo posibilitada por la técnica moderna, la *vidi* como primer paso antes del *veni* y el *vici*, también encuentra un lugar clave en la obra del historiador Oswald Spengler. En su *Declive de Occidente* pone adelante una tesis que plantea el límite de la Modernidad como muerte de la civilización occidental. Es la expansión moderna la que llevó a la muerte de Occidente como cultura.³⁵²

Spengler sitúa su reflexión en el contexto de un periodo del año 1800 al 2000, su foco será realizar el diagnóstico de la época, comprendida como cultura-historia de Occidente. Para Spengler, la cultura es un estado y etapa «auténticos» de la reflexión y de la producción humana. Es un periodo lleno de *alma*, creatividad y una difusión de la importancia histórica, en la que “ningún pueblo es demasiado pequeño”.³⁵³ Retoma un motivo hegeliano al ilustrar esto con la cultura griega: llena de ingenio y creatividad, carente de ambiciones y lleno de futuro. La civilización llega como un momento brutal y enfocado a los éxitos inmediatos, la satisfacción de la ambición. La Grecia clásica deviene civilización en el Imperio Romano. Spengler ve en los últimos a bárbaros “entre la cultura Helénica y la nada”.³⁵⁴ El movimiento de cultura hacia civilización es inevitable: la riqueza suplanta al espíritu para ser el único modo de comprender la civilización. Mientras que para la cultura griega clásica la economía sería poco productiva como acceso de análisis, para el Imperio Romano es reconocido como el único viable -muestra de su decadencia.³⁵⁵ En la escala individual, el hombre de la cultura se sumerge en sí, da un vuelco hacia sí mismo [este motivo será vital para el próximo capítulo] y el hombre de la civilización sale hacia el mundo.³⁵⁶ Napoleón y Rhodes son las dos figuras que ilustran este paso para Occidente: Napoleón, todavía un líder romántico, produjo la movilización de las fuerzas en Europa todavía dentro de un marco creativo (el Código Napoleónico, instaurado en 1804, el grupo de innovaciones a los procedimientos y entidades legales, ilustra esto). Mientras, Cecil Rhodes aparece como un hombre práctico, dirigido a la acción, un César moderno, cuyo éxito y horizonte de acción expone que la historia de Occidente se encuentra cerrada.³⁵⁷

La clave se encuentra en la expansión de la civilización como vehículo proyectivo de

³⁵¹ Sloterdijk, *Crítica...* p. 28.

³⁵² Sloterdijk, *En el mundo...* p. 316.

³⁵³ Spengler, Oswald, *The Decline of the West*, Random House Inc., Nueva York, 2006, p. 25.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 24.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 27.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 28.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 29.

mano de la Modernidad. Nietzsche se hace patente en el pensamiento de Spengler: “Nietzsche empezaba a sacar a la luz, de debajo de cada voluntad de saber, una *voluntad de poder*.”³⁵⁸ La producción imperial resulta en una dinámica exterior propiamente moderna: se somete a los cuerpos y a las cosas a la cinética política. Además, inserto en ella se encuentra un material cínico: “La crítica de Nietzsche (...) reacciona a la atmósfera sofocante del tardío siglo XIX, cuando los imperialismos internacionales se visten con el ropaje del idealismo y del podrido cristianismo para someter al resto del mundo.” En efecto, “El eco que Nietzsche encontró en los imperialistas tuvo su fundamento moral en el cinismo de la autodeshunicción.”³⁵⁹

Mas dicha expansión implica una retroacción del hombre creativo -el hombre de la cultura- para dar paso al de la civilización. Éste, sumergido en los asuntos prácticos que conlleva el éxito imperial, resulta en la rigidez y eventual decadencia que permea todo aspecto de su dominio. Spengler, de este modo, encuentra a la movilización moderna como un movimiento que aniquila a la creatividad occidental. Esto puede verse como un eco del peligro de la técnica moderna mencionado por Heidegger, mas también como una crítica propia, pues marca este límite como inevitable, destino de toda cultura. La recepción por los nazis de *La decadencia...* no implicó a Spengler, quien supo que Alemania nunca sería capaz de producir un cesar, sino a un “enfermo y lacrimógeno actor que, bajo aplausos de masas confusas, haría lo mejor que pudiera un número suicida de César”.³⁶⁰ En otras palabras, Spengler supo que, parafraseando a Marx, la tragedia de Napoleón sólo pudiera ser reproducida en Alemania como farsa.

A esto último lo podemos interpretar de este modo: al orden liberal que llega, las figuras creativas de Napoleón ya sólo pueden ser reproducidas en contexto de la pura competencia *thimótica*. Sin embargo, la riqueza que persigue Rhodes sería contrapuesta por Carl Schmitt (caracterizada como la constitución liberal) contra una más esencial república prusiana. Este reducto histórico guardaría para Alemania el acceso a una visión particular acerca de la cinética política, específicamente del Movimiento *per se*.

Schmitt, jurista alemán, contrapuso a la república liberal/ilustrada de Weimar contra la república del soldado de Prusia. Partiendo de un pesimismo antropológico semejante a Hobbes, plantea que “El *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado.”³⁶¹ Con esta

³⁵⁸ Sloterdijk, *Crítica...* p. 14.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 95.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 669.

³⁶¹ Morales, ¿*Hacia...* ? pp. 29-30.

caracterización, podemos ilustrar algunas de las cuestiones que Schmitt aborda al respecto de la crisis europea, y la manera particular en que concibe a la soberanía: es el poder de detener todo movimiento, a la cinética. La cuestión del amigo-enemigo (la gran contribución schmittiana a la ciencia política) será nuestro acceso al capítulo final, cuando abordemos a las civilizaciones en la época después de la Historia.

Para Schmitt, la soberanía es un concepto limítrofe. La excepción llega desde afuera del «propio» del sistema político. Las causas del sistema de excepción: preservar la ley. El tiempo de excepción como tiempo no normal. Esto remite al concepto hobbesiano del tiempo: todo tiempo que no sea de guerra es de paz, y sólo en la paz existe medición alguna del tiempo.³⁶² El conflicto se encuentra presente en la constitución misma del Estado: para poder reconocerse uno mismo como tal, debe existir un otro al cuál ver como enemigo. A la vez, un orden universal (un sólo Estado, o la Liga de Naciones) no es posible por este mismo aspecto de la naturaleza de los Estados.³⁶³ La fuerza del soberano moderno, ilustrado, ya es sólo marginal: el propio de la ley se desarrolla, la soberanía moderna va desde el margen hacia el centro sólo para detener el cauce. Y, como tal, continua la intuición hegeliana que no hay certidumbre: “La soberanía se juega en una apuesta. Ganará el que pueda ordenar el caos haciendo un uso sagaz de la violencia. Ante la reciprocidad imposible entre protección y obediencia, el poder tendrá que tomar el timón en medio de la tormenta: ‘Es soberano quien decide la excepción.’”³⁶⁴ En esa última sentencia se encuentra el escepticismo de Schmitt frente a la lecto-amistad de los ilustrados, al *homo polemicus*.

La distinción de amigo y enemigo, son la esencia del concepto de lo político. “El significado de la distinción de amigo y enemigo es el de indicar el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación; ella puede subsistir teórica y prácticamente sin que, al mismo tiempo, deban ser empleadas todas las demás distinciones morales (...) No hay necesidad que el enemigo político sea moralmente malo”.³⁶⁵ Esta posición del enemigo lo pone a él en una situación diferente al que lo introdujo la mística de la falsa consciencia, como esposada por la Ilustración: en lugar de una mala voluntad o error, el enemigo puede ser más modesto y existir a secas. Esto se refuerza en su oposición frente a la vía

³⁶² Bredekamp et al. “From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes” en *Critical Inquiry*, Vol. 25, No. 2, Invierno 1999, pp. 252, 259.

³⁶³ Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Editorial Folios, Ciudad de México, 1985, pp. 49-50, 52.

³⁶⁴ Morales, ¿Hacia...? p. 31.

³⁶⁵ Schmitt, *El concepto...*, p. 23.

revolucionaria, en su encarnación de su época. Intentos de aniquilar la enemistad, como el adventismo cristiano o leninista, pueden sacar del gozne al Estado,³⁶⁶ siendo el segundo la encarnación moderna del resentimiento. En efecto, Schmitt ve en Lenin la posibilidad de “otra política aún impensada, incalculable” fuera del mundo eurocéntrico y dentro de un horizonte sin enemigos pero con adversarios.³⁶⁷

A la vez, este tipo de distinción es difícil de abordar por la era liberal, y más bien perteneció a la época de la *Realpolitik*, donde los rivales no requieren adicionales caracterizaciones para tener su lugar constatado. El liberalismo, en su realización política, resultó incapaz de abordar la diversidad política a partir de sus rígidos y ambiciosos principios normativos (al estilo de Locke) y por ello dependió más y más de decisiones de poder, discrecionales. La decadencia en la ley liberal se haría patente en dos puntos, ilustrados por la obra de Kelsen: la separación entre moral y legalidad (“relativismo burgués”), lo que produce la falta de una jerarquía de prioridades legales. Esto eventualmente desembocaría en un tipo de nihilismo.³⁶⁸

La decadencia ilustrada proviene de que, de hecho, aceptan de manera velada la necesidad de un orden institucional previo sobre el cuál construir normas.³⁶⁹ Detener la dinámica para reponer el orden de la ley por sobre la cinética política que la pone en riesgo. Las normas son incapaces de acabar conflictos políticos. Y el liberalismo aparece como incapaz de ser efectivo en las instancias en que la comunidad política se encuentra en riesgo existencial.³⁷⁰ Para Schmitt, la política no puede ser “caminar juntos” de carácter estratégico.³⁷¹

En este capítulo abordamos a la cinética política en su época de «madurez»: las dos vías hacia la Modernidad, la crítica hegeliana, y el ultimado declive de la cinética en clave moderna. Como mencionamos, la Modernidad quedó en los márgenes, y desde ellos continuó su presencia. En la franja que persistió en la primera mitad del siglo XX hemos encontrado que el lugar que ocupó Alemania durante la crisis europea de 31 años produjo una plataforma de lanzamiento productiva para una generación de filósofos cuyas ideas reflejaron el momento coyuntural de Europa y de la Modernidad. Enfrentados a estos dos últimos, fueron las cruzadas seculares de la

³⁶⁶ Morales, *¿Hacia...?* pp. 54, 58.

³⁶⁷ *Ibidem*, pp. 48-49.

³⁶⁸ Scheuerman, William E., “Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism” en *The Review of Politics*, Vol. 58, No 2, Primavera 1996, pp. 300, 302-304.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 303.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 306.

³⁷¹ Morales, *¿Hacia...?* p. 20.

crisis y la llegada del orden «liberal» (la contraparte soviética no fue contemplada, siendo ésta la continuación de un dado orden del resentimiento). En el siguiente capítulo abordaremos al desenvolvimiento del mundo después de la Edad Moderna.

Capítulo 3 – Después de la Modernidad

La época de la Modernidad marginal la caracterizamos como una en la que los movimientos ya no se desarrollan en la Historia. Esto es, su proyección deja de involucrar un horizonte histórico hacia el cuál lanzarse ya sea como movilización o como «proceder anticipador». En su lugar, el movimiento se curva y dirige hacia el origen mismo de la acción. En una dada escala, esto implica que el movimiento sea una revolución hacia sí, a modo de «cuidado de sí», en otra, implica a la civilización como prioridad y foco del proyecto, a modo de amistad con lo más cercano. En otras palabras, ya no se proyecta al horizonte, sino hacia uno mismo: el «yo» y lo «propio».

En la obra de Michel Foucault se registra este cambio y las implicaciones que lo acompañan. La transición del Foucault enfocado en las relaciones de poder al Foucault de las “técnicas del sí” provee un marco de referencia para concebir el cambio epocal. La referencia histórica proviene de una ruptura en el año 1979, con la revolución iraní vista como la emergencia de un nuevo vocabulario y en general un nuevo acceso a la realidad que acontece fuera de la referencia, ya avejentada, a la Realidad integral. Foucault relata ver en esa serie de eventos históricos el emerger de un nuevo horizonte con nuevas prácticas del cuidado de sí más allá de la referencia moderna u occidental. Décadas después, Sloterdijk escribe circunscrito a este entusiasmo post-moderno, abordando la ubicación al respecto del proyecto de la Modernidad y la Ilustración. Su célebre *Crítica de la razón cínica* (obra cuya aparición fue en el mismo año del 200 aniversario de la publicación de la *Crítica de la razón pura*) se dirige a presentar los límites de la razón ilustrada y la manera de concebir un acceso a una nueva crítica que “se apresta a descender desde la cabeza por todo el cuerpo.”³⁷² Después de una prolongada época ilustrada de dar énfasis al órgano teórico del ser humano, y las antropotécnicas acompañantes, la crítica debe partir de una nueva anatomía no-cartesiana. Ya visto en la obra de Foucault, la nueva anatomía es explorada por Sloterdijk desde sus consecuencias. Cuatro aspectos serán nuestro acceso: el «cuidado de sí» como acrobacia auto-proyectiva bajo supervisión (en lugar del soberano cartesiano), el proceder científico como «muerte» (la proyección científica separada de las empresas de conquista, «imagen del mundo»), la práctica fiscal como oportunidad para la auto-proyección (en lugar de movilización hacia el futuro,

³⁷² Sloterdijk, *Crítica...* p. 23.

movilización hacia uno mismo) y la eventual llegada a la entropía en la época de la Modernidad marginal (los límites de la proyección *per se*).

La figura de Nietzsche persiste como referente de las posibilidades del mundo fuera de la proyección moderna y fuera del proyecto ilustrado. En cierto sentido, su obra patentó el vínculo entre melancolía e historia, cosa que borra los prospectos neciamente valorados de Progreso: “el *mal du siècle* radicaba en la sensación de que este mundo histórico es un cementerio de los entusiasmos, en el que se pudren los proyectos más hermosos.”³⁷³

3.1 - Foucault y la revolución iraní: el giro hacia el cuidado de sí

Foucault aparece como un autor que transita entre el mundo de la Modernidad a aquel que se vuelca en uno mismo. Dentro de su obra podemos identificar los motivos de la transición: de ser foco de fuerza organizativa alguna (del Leviatán, del mercado...) a ser auto-gestor de su propio espíritu. En esta sección, exploramos este motivo a partir de la ruptura de la Revolución Iraní y su impacto en Foucault: confrontar lo que pudo haber sido una instancia de cinética política, a uno de nuevas producciones de conocimiento de sí, y nuevas oportunidades de organización.

Primero, tendremos que abordar a la ruptura que produce el contenido de la época del «cuidado de sí»: la Revolución Iraní. ¿Qué sucede en el mundo después de Modernidad? La Historia deja de ser el vehículo sobre el cual el individuo se traslada y proyecta sus movimientos. La época de la Modernidad marginal tiene dentro de sí una época en ciernes. Su momento de irrupción particular fue, de hecho, otra revolución, la Revolución Iraní. Nuestro acceso a la época «postmoderna» propiamente dicha será la Revolución Iraní, y a Foucault como observador destacado de ella. Como se verá, Foucault observó en los eventos de Irán a la formación de una nueva *episteme*, liberada de la Modernidad y dirigida hacia una espiritualidad que, aunque con consecuencias políticas, representa más bien un giro hacia sí, como ejemplifican las prácticas ascéticas de los revolucionarios.

El periodo de contemplamos vuelve a iniciar con una revolución. Si vemos a la de Irán como la que indica un contenido para una época, vemos que la Modernidad «madura» inicia con una revolución (la francesa) y termina con otra (la iraní). Si esto es así, entonces los contornos de

³⁷³ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* pp. 112-113.

la Modernidad están dados: la proyección hacia la Historia en 1789 termina su trayectoria en 1979, cuando el movimiento se da en el sujeto y en la civilización. Pero primero, debemos abordar la ruptura. A ésta la vemos mejor representada en el rompimiento que hubo en el pensamiento de Foucault. Entre un «primer» Foucault, comprometido con las ideas de fuerza, poder y dominación, y uno «final», interesado por las prácticas sexuales y los «experimentos con uno mismo» (Sloterdijk *dixit*). El «giro» resultó un distanciamiento de Marx y el Maoísmo, y un acercamiento a Nietzsche y a Heidegger.

Es de Ivan Strenski la distinción entre las dos etapas de Foucault. Primero, el Foucault que produce un diagnóstico del poder propio de la Modernidad: entre la ciencia y la técnica, como lenguajes hegemónicos, se produce el movimiento de fuerzas hacia la sujeción del cuerpo. El papel de víctima y victimario se distinguiría por las formas del lenguaje, como vehículo del conocimiento y de efectividad del poder implicadas en la operación de dominación. En otras palabras, la víctima primero emerge como tal como objeto de conocimiento.³⁷⁴ Se comprende al «primer» Foucault a partir de *Vigilar y castigar* e *Historia de la locura en la época clásica*. Esta era del pensamiento foucaultiano recibe el mote de «clauswitziano»: la política es la continuación de la guerra por otros medios. De este modo, las instituciones que inciden en la vida humana refieren a la dominación como cúmulo de estrategias y tácticas dedicadas a producir dominio. Entre la escuela, la prisión y el cuartel se encuentra que la condición de la Historia es una de continuo conflicto.³⁷⁵ Es para el «último» Foucault en que las prioridades se tornan diferentes y enfocadas al «cuidado de sí» y a una visión de la historia que se distancia de la idea de la historia movida por el conflicto. Explora las posibilidades disponibles dentro de sí para crear espacios e instancias de libertad.³⁷⁶

El foco de la mirada clauswitziana del «primer» Foucault se encuentra en el vínculo patente entre conocimiento y poder (mismo que hemos declarado arriba como condición clave de la Modernidad). Esta es una relación productiva: la imagen del mundo se puebla de los objetos posibles de dominar: “el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que dé él se puede obtener corresponden a esta

³⁷⁴ Strenski, Ivan, "Religion, Power, and Final Foucault", en *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 66, No. 2, Verano 1999, pp. 345, 346.

³⁷⁵ *Ibidem*, pp. 346, 347.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 351.

producción.”³⁷⁷ Este enfoque absorbe toda caracterización posible de conocimiento de tal modo que es posible “renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder”.³⁷⁸ La materia con la que se construyen las normas sobre la imagen proviene de la idea de normalidad.³⁷⁹ Esto es, una condición epistémica-ontológica cuyos criterios de verdad se define por las normas que nacen de un proceso moderno: los pares kuhnianos, guardianes del lenguaje del mismo proceso, al validar, producen. Frente a esto, el sujeto es el receptor de la proyección científica. (Con este elemento, Foucault se acerca al «peligro» de la técnica mencionado por Heidegger.)

Sin embargo, lo descrito arriba consiste en un proceso moderno, distinto a los previos. La recepción más ejemplar de la normalidad se encuentra en los procedimientos *normales* de la ejecución de la ley. Por sí sólo, no indica un cambio en qué castigar, mas un cambio en la naturaleza de la estimación del crimen. Ahora el castigo encuentra su justificación en el terreno de la observación científica y en la tipología jurídica de las condiciones anormales del sujeto a castigar en lugar de una ocasión para producir sometimiento directo. Ahora el vínculo del poder con el cuerpo es indirecto, mas no por eso menos fuerte: “[el] castigo legal [recibe] un asidero justificable no ya simplemente sobre las infracciones, sino sobre los individuos; no ya sobre lo que han hecho, sino sobre lo que son, serán y pueden ser.” En otras palabras, es el alma de los delincuentes aquello que se penaliza.³⁸⁰ Implicado se encuentra el elenco de expertos que toma parte del juicio, al dar un *insight*, toman parte del acto de juzgar, resultando en una dispersión neta de la facultad de disponer ejecuciones, e incluso de juzgar.³⁸¹ En contraste, previo a la Modernidad, los castigos dirigidos al cuerpo tendieron a ser públicos, majestuosos y ejemplares. En la Modernidad destacan dos aspectos: es castigo se vuelve privado y gradualmente más distante a una incidencia directa al cuerpo. El cuerpo, a su vez, adquiere un nuevo papel al respecto del poder, un “intermediario”, siendo suprimir la libertad el nuevo objetivo del castigo. La específica aparición de la guillotina durante la Revolución Francesa, con su «humanitaria» velocidad y precisión, ilustra a ese nuevo enfoque.³⁸² El resultado es un vínculo más estrecho con aquel que es *sujeto*: de la retribución a la «rehabilitación», normalización. Esto es “la

³⁷⁷ Foucault, Michel (2002), *Vigilar y castigar*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Siglo XXI, p. 198.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 34.

³⁷⁹ Afary, Janet, Anderson, Kevin B., *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism* [Edición Kindle], Chicago University Press, Londres, 2005, c. 1, ap. 1.

³⁸⁰ Foucault, *Vigilar...* pp. 19-20.

³⁸¹ *Ibidem*, pp. 24-26.

³⁸² *Ibidem*, pp. 16-21.

readaptación del delincuente no se le pide al ejercicio de una ley común, sino a la relación del individuo con su propia conciencia y a lo que puede iluminarlo desde el interior.”³⁸³ La sujeción no requiere de los aspectos que la definieron en la época previa, puede incluso aspirar a ser benigna. Para esto, el conocimiento es estimado para hacer efectivo el uso de la «microfísica» del poder: explotar a las pequeñas entradas que permiten acceder al interior del sujeto como relativo a la libre agencia. De esta manera, el sujeto y su cuerpo se vuelven un recurso más, existencia (*pace* Heidegger) efectiva para los procesos productivos, sujeto a la cinética política.³⁸⁴ Que los sujetos hicieran suyas a las normas de la disciplina para su agencia, resultó en una pérdida neta de libertad para el sujeto.³⁸⁵ Frente al liberalismo y el marxismo, el «primer» Foucault encontró que el orden disciplinar moderno no da espacio para que el sujeto logre evadir los movimientos que la fuerza moderna produce y pone a uno en movimiento.³⁸⁶

En contraste, el «último» Foucault provee una serie de ideas que abren las opciones disponibles para el sujeto. Frente a éste se abrirá la posibilidad de encontrar dentro de sí, el espacio de libertad que necesitó. Lo requerido para lograr ello es dar una revolución hacia el interior, y realizar el «cuidado de sí». Tres ideas clave se reflejan en el interés de Foucault por la revolución iraní: la aproximación genealógica hacia la historia, la tentación por los órdenes previos a la Modernidad, y el vínculo entre el ser-para-la-muerte y modos de vida más auténticos. Sin embargo, debemos abordar la cuestión del «cuidado de sí» y abordar al concepto de política espiritual.

Nietzsche dispuso para Foucault el pensar la historia a partir de rupturas. No obstante, a pesar de la marcada influencia de Nietzsche (que no se agota en lo dicho), es la cercanía al pensamiento de Heidegger la que da el acceso hacia el «último» Foucault.³⁸⁷ Ambos se encuentran en una crítica a la Modernidad fundada en una determinada comprensión de la ruptura del mundo moderno con el pre-moderno (y cristiano). Sobre el segundo hemos abordado una imagen de él, del segundo lo referimos a uno en que la prioridad se fincó en la meditación (místicas, no racionales).³⁸⁸ La disposición de Foucault hacia el primero (considerando que identifico en el segundo a una mayor pérdida de libertad disponible para el sujeto) se reconoce

³⁸³ *Ibidem*, p. 241.

³⁸⁴ *Ibidem*, pp. 32-33.

³⁸⁵ Afary, *Foucault...* c1, ap 3.

³⁸⁶ *Ibidem*, c1, ap 1.

³⁸⁷ Amselle, en *Critique...* ap 3.

³⁸⁸ Afary, *Foucault...* c1, ap 2.

como un orientalismo foucaultiano. En su forma de distinguir a Occidente de Oriente se puede identificar a una narrativa rectora, «meta-relato» (Lyotard), en el pensamiento de Foucault³⁸⁹: la diferencia entre el mundo de la ciencia y la técnica, contra aquel que se centra en las «artes» de sí. Esto refleja generalizaciones, entidades monolíticas, y no observación del mundo.³⁹⁰

Una salida productiva de esta postura se reflejó en la estima, adoptada desde Nietzsche y Heidegger, de la muerte como ocasión creativa. Al respecto de Heidegger, Foucault recibió influencia de la idea de ser-para-la-muerte, y como ocasión en que se constata una liberación de las normas exógenas. De Heidegger toma la estima de éstas como productoras de una manera «inauténtica» de vida. Mientras, la forma «auténtica» es aquella que responde al llamado que exhorta al cuidado de sí y de confrontar a la libertad que surge al reconocer en la muerte como una instancia creativa.³⁹¹

El movimiento que el «primer» Foucault privilegió fue el poder que aborda al cuerpo y lo tiene en movimiento. El «último» Foucault, por su parte, dio mayor prioridad a las maneras en que los individuos producen y dirigen su propio poder. Lo que veremos es que, en este *selfmanagement* la trayectoria del movimiento es torcida hacia dentro, creando un bucle hacia uno mismo. El resultado es salir de la trayectoria del poder y con ello salir de la dominación moderna.³⁹² Sloterdijk da testimonio de este elemento al plantear la crítica al proyecto ilustrado a partir de una nueva manera de abordar al cuerpo fuera de la perspectiva moderna. Esto resulta contra la norma-lidad pues el individuo surge como capaz de producir resistencias y prácticas que atenten contra el libre flujo exógeno.³⁹³ En *La hermenéutica del sujeto* es dado un ejemplo de este proceso. La Grecia clásica, sus formas de comprender al sujeto, y las formas de «cuidado de sí» parten de la premisa que vincula conocimiento con poder. Sin embargo, ahora como *conocimiento de sí*, vinculado al «cuidado de sí», a la producción de tecnologías para el «yo». En lugar del conocimiento que opera como vanguardia de una ofensiva (*vidi, veni, vici*), conocer a uno mismo es dado como condición para poder aproximarse al mundo que le rodea: preguntar sobre el mundo inicia preguntando sobre uno mismo.³⁹⁴ Esto implica una nueva prioridad: la racionalidad está pensada ahora como un proceso reflexivo, sin el cual no es posible recibir la

³⁸⁹ *Ibidem*, c1, ap 5.

³⁹⁰ *Ibidem*, c1, ap 2.

³⁹¹ *Ibidem*, c1, ap 6.

³⁹² Strenski, “Religion...” p. 351.

³⁹³ Afary, *Foucault...* c1, ap 1.

³⁹⁴ Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, Akal, Madrid, 2005, p. 19.

categoría de ser racional.³⁹⁵ Dentro de este esquema, la posibilidad de auto-reflexión no es dada para todos por igual. En lugar del movimiento de masas que es capaz de englobar y sistematizar a todo el mundo, el «cuidado de sí» es un proyecto de una racionalidad a-política, que no pone como prioridad al hacer amigos y a la formación de conjuntos de inversión o resentimiento.³⁹⁶ Foucault especuló que ha sido cierto pudor, que resultó en la presión de no replegarse en sí, de evitar un “dandismo moral”, la razón por la que el cuidado de sí ha tenido un lugar secundario en la tradición filosófica. Más bien, han predominado las exhortaciones a desistir del cuidado de sí como “fundamento de una moral”. De otro modo, se sugiere, el individuo evita sostener una moral colectiva.³⁹⁷ Esta denuncia resuena en lo ya dicho sobre Nietzsche: *Zaratustra* implicó la posibilidad de aislarse de los proyectos acumulativos de resentimiento, mas fue dirigido “a nadie” pues el filósofo fue sensible al inminente rechazo que tendría su obra y su propuesta.³⁹⁸

Para poder abordar al «cuidado de sí» en vista a sus consecuencias colectivas, Foucault abordó al orden de creencias, de definiciones de verdad y a las prácticas que resultan de éstas, bajo la idea de «política espiritual». En el caso de las sociedades modernas, seculares y tocadas por la Revolución Francesa, han encontrado a sus creencias determinadas por un dado relato-Historia. La revuelta islamista en Irán, representó para Foucault una ruptura emergente con la manera de relacionarse con uno mismo producida durante la Modernidad, comprendiendo que esto implicó también romper con el poder aplicado al cuerpo y con la política espiritual. En otras palabras, una nueva política espiritual fue el propósito de los islamistas iraníes; ese fue el elemento crucial para que recibieran el apoyo del filósofo.³⁹⁹

La oposición a Occidente y a la Modernidad fueron dos puntos que Foucault coincidió con la revuelta islamista en Irán, un tercer punto también es clave: considerar a la penitencia en sus varias formas, y reconocer un camino hacia una vida «más auténtica» y libre en confrontar a la muerte.⁴⁰⁰

En la Revolución Iraní, Foucault vio a dos visiones diferentes: la revolución (moderna) y la revuelta islamista. Aunque ambas confluyeron en sus metas tácticas, sus horizontes estratégicos divergieron. Para la primera, Khomeini, el líder, y la revuelta islamista son una

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 26.

³⁹⁶ *Ibidem*, pp. 21-22.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 30.

³⁹⁸ Sloterdijk, *Sobre la...* c. 2.

³⁹⁹ Afary, *Foucault...* c1, ap 7.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, c2, ap 1.

aberración pre-moderna, sin lugar en un futuro revolucionario.⁴⁰¹ Mas, la revuelta islamista sería el acceso a una nueva política espiritual, un régimen de verdad diferente al producido en Occidente de la Modernidad.⁴⁰² La oposición a los intentos de modernización hechos por el Shah fueron vistos por el filósofo y los islamistas como «patéticos» y rechazados por la población iraní⁴⁰³ a modo de rechazo de formas de vida «auténticas» e «inauténticas».⁴⁰⁴ De este modo: “Los millones de creyentes que se unieron a Khomeini en las calles (...) parecieron [a Foucault] como ejemplo del ser-para-la-muerte heideggeriano, pues se dirigieron a una forma de vida colectiva más auténtica.”⁴⁰⁵

El desarrollo del pensamiento del «cuidado de sí», por su énfasis espiritual/individual, ajeno a la movilización moderna, y privilegiando formas no-progresistas, tradicionales, de vida, ha sido identificado como conservador.⁴⁰⁶ En lugar de una lucha moderna, por la eventual emancipación en clave ilustrada o marxista, la perspectiva provista por el «último» Foucault tiende hacia hacer que nichos y grupos marginales se encuentren como protagonistas de *sus* conflictos, ahora luchados por la extensión del reconocimiento (Hegel), y ya no por metas globales e históricas. La política de cuño moderno sería relegada a los márgenes de un centro ajeno a la movilización moderna. Así, liberado de las luchas modernas, el mundo aparece liberado de las anteriores pretensiones de adecuación con la razón: “La política se mueve en lo ilimitado, lo sin frontera, lo inseguro, es inadecuación insuperable de todas las decisiones ante lo que no está disponible ni a la mano. La razón ni siquiera puede pensar esa disyunción.”⁴⁰⁷

La cuestión de la autenticidad, del «cuidado de sí» y de la liberación frente a las normas de la Modernidad en clave occidental proveen un sentido de lo que es la post-Modernidad. La comprenderíamos primero como post-Occidente y post-Historia, y luego como el movimiento hacia sí. Pero, ¿dónde deja esto al proyecto ilustrado? ¿Qué implica para el *homo polemicus*, ser capaz de hacer amistades civilizadas? ¿Cuáles repercusiones tiene para el vivir-juntos? ¿Es posible hacer-unidad más allá de las técnicas cínico-hobbesianas? No son respuestas, pero

⁴⁰¹ Olivier, Lawrence, Sylvain Labbé, "Foucault et l'Iran: À propos du désir de révolution" en *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 24, No. 2, Jun. 1991, pp. 229-230.

⁴⁰² *Ibidem*, pp. 225-226.

⁴⁰³ Scullion, Rosemarie, "Michel Foucault the Orientalist: On Revolutionary Iran and the 'Spirit of Islam'", en *South Central Review*, Vol. 12, No. 2, Verano 1995, pp. 19-20.

⁴⁰⁴ Afary, *Foucault...* c1, ap 6]

⁴⁰⁵ *Ibidem*, c1, ap 7.

⁴⁰⁶ Amselle, en *Critique...* ap 4.

⁴⁰⁷ Morales, ¿*Hacia...*? p. 90.

Sloterdijk plantea las preguntas en miras de la Modernidad que retrocede y el mundo ilustrado que se apaga.

3.2. La época del cuidado de sí: Sloterdijk

¿Cómo priorizar en una época sin Historia? La Modernidad se encuentra bajo asedio; la Modernidad en su imagen «madura», como descrita arriba, se encuentra criticada por el influjo que proviene del movimiento gestado por los grupos modernizadores/modernos, a la vez que rebasada por movimientos que no es capaz de dar cabida en los proyectos que plantea. Por otro lado, la Modernidad consumada -en lo político como en lo económico- resulta en estabilidad, una instancia de movimiento apaciguado. Aquí se presenta una visión de la Modernidad de nuevo como marginal: son los márgenes que engloban a la sociedad en cambio donde la Modernidad se presenta como proceso y no como aspiración o como hecho consumado. En otras palabras, una sociedad pre-moderna o una sociedad post-moderna se encuentran fuera de los márgenes de la Modernidad, siendo ésta caracterizada por la movilización e inestabilidad.⁴⁰⁸ Adicionalmente, los procesos de modernización pueden no resultar en una inevitable consumación del «tren de la Historia».⁴⁰⁹

La crítica a la Modernidad emprendida por Hegel resultó en el cese de las posibilidades de profundizar la equivalencia de Historia y movilización. Al introducir el movimiento al corazón del Ser, Hegel consumó las posibilidades de hacer avanzar a la Historia en el terreno del movimiento, efectivamente terminando a la Historia. Ahora, confrontamos la perspectiva que no es posible desarrollar un proyecto en miras ilustradas sin revertir a una enferma ideología, falsa consciencia, de la Ilustración. Como tal, eso más bien sería el sueño de un nostálgico pues las condiciones que en su momento posibilitaron la selección ilustrada –aquella que acompaña al proceso de domesticación y formación del *homo polemicus*- no se encuentran dispuestas. En su lugar, aparece el cuidado de sí: la posibilidad de transferir el movimiento del mundo hacia uno en forma de reflexión inmunológica que sucede fuera de cualquier relato-Historia. Esto demanda un planteamiento diferente de la cultura, tanto en su política económica de la ira, como en su

⁴⁰⁸ Sloterdijk, *En el mundo...*, pp. 50-55.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 286.

proceder científicos, ambos que ya no pueden conducirse a la usanza moderna.

La gran obra de Kant, *Crítica de la razón pura*, aborda los motivos vistos en la Modernidad: el entusiasmo ilustrado por los horizontes abiertos por la física newtoniana pueden ser reconocidos en otras disciplinas. La metafísica, otrora reina del conocimiento, pudiera recuperar su lugar bajo el Sol si lograra el tipo de restricción que dota de validez a la física o a la matemática.⁴¹⁰ Esa es la tarea crítica. Contenido en ello, se encuentra la premisa que la razón “sólo funciona con garantías de seguridad bajo las condiciones del conocimiento empírico”, cosa que se constituye como la proeza de la “Ilustración kantiana.”⁴¹¹ Esta premisa se encuentra implicada en el aspecto propiamente moderno de la práctica kantiana. El sujeto moderno entra y sale del estado de reflexión cuando lleva a la concreción un plan de acción, de ataque, el cual desplegar en la realidad. Esto sitúa adelante a las habilidades de auto-educación y auto-motivación. Kant, como pensador de la acción humana, se encuentra dentro de ese esquema: “Kant propone anclar la última instancia del auto-asesoramiento, el imperativo categórico, en el sujeto enjuiciante, con el fin de introducir en su morral el patrón-medida de toda praxis justificada.”⁴¹² Esta preeminencia del pensar se encontró en el optimismo epocal contenido en *¿Qué es la Ilustración?* cuando Kant identifico a su sujeto de conocimiento con la posibilidad de conocer al mundo. Dado el subjetivismo de Kant, esto no es una confianza intuitivamente atribuible al mismo autor. Pero se hace patente con el lema “*Sapere aude!*”, la promesa de éxito inscrita en la Ilustración en que la razón y la Realidad coinciden.⁴¹³ Subyacente a ello se encuentra la esperanza que uno mismo es capaz de hacerse del conocimiento que es poder: “Es la voluntad de poder de la autocapacitación lo que hoy en día impulsa la marcha del mundo.”⁴¹⁴

Doscientos años después de la publicación de la *Crítica de la razón pura*, el *magnus opus* de Kant, la *Crítica de la razón crítica* apareció en Alemania. Su primera proclama es en torno a la muerte de la filosofía, la segunda identifica al malestar en la cultura como cinismo “universal y difuso.”⁴¹⁵ Éste ocupa el lugar de las ideologías anteriores que han sido desenmascaradas y se suma al error, la mala voluntad y la ideología como falsa consciencia, dotada de “la mordaz

⁴¹⁰ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Tecnos, Madrid, 2002, p. 100.

⁴¹¹ Sloterdijk, *Crítica...* p. 79.

⁴¹² Sloterdijk, *En el mundo...* p. 84.

⁴¹³ Sloterdijk, *Crítica...* p. 761.

⁴¹⁴ Sloterdijk, *Eurotaísmo...* p. 20.

⁴¹⁵ Sloterdijk, *Crítica...* p. 37.

sonrisa de una inmoralidad abierta.”⁴¹⁶ El viejo realismo moderno aparece más bien como el suelo desde el cual el cínico extiende su anti-social participación en el *polemos*, compartiendo –a caso de mala gana- su “conciencia modernizada y desgraciada.”⁴¹⁷ En efecto, el estado actual de la Ilustración se distingue a partir de los límites y el rechazo a su empresa. La revolución iraní puede ser vista como un ejemplo de ello, mas también lo son los movimientos anti-ilustrados en general. Este momento de la época adulta de la humanidad se ha equiparado con un terco rechazo a la posibilidad de valores y optimismo: “El cinismo, *como falsa consciencia ilustrada*, se ha convertido en una astucia obstinada y ambivalente que ha apartado de sí el valor, considera *a priori* todos los positivimos como engaño y sólo pretende salir adelante de cualquier forma”⁴¹⁸

Esta contemporánea falta de convicción muestra que la Ilustración se rompe frente a las corrientes dirigidas a su extinción, implicando el fracaso y gradual extinción del *homo polemicus*. Mirar adelante sobre el proyecto ilustrado mas bien implica abordar el futuro de las antropotécnicas ilustradas, y con ello la viabilidad del “acosmismo” moderno.

La marginalidad de la Modernidad implica que el centro quede sin una potencia que logre cumplir el ciclo de humanización de la Ilustración. En su polémico *Normas para el parque humano*, Sloterdijk indica la dinámica en torno al humanismo, haciendo énfasis en su desarrollo moderno. Los humanistas, aquellos entregados a la domesticación del ser humano, tienen que, necesariamente volcar su atención a las fuerzas del poder en turno para dotar a sus premisas de efectividad: “el humanista deja primero que le den al hombre para después aplicarle sus métodos domesticadores.”⁴¹⁹ Dichos fueron para la Ilustración la convicción que la lectura puede ser el élan de una sociedad basada en el *polemos*. Nietzsche fue sensible a ese esquema y en esa percepción da base a su rechazo y escepticismo al humanismo –tanto el pastoral como el secular. Su obra, entonces, “pretende nombrar su silenciada función y lanzar un debate de otro tipo, en términos de historia universal, entre diferentes criadores y diferentes programas de cría.”⁴²⁰ ¿Cómo comprender la actualidad de la Ilustración dentro de la historia universal de los programas de cría humana? Sloterdijk indica que la lectura no es dispuesta de manera igual, que hay un proceso de selección que produce y refuerza compartimientos fácticos en la sociedad más allá de cualquier pretensión de universalidad contenida en la alfabetización llevada al cien por

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 38.

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 40.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 762.

⁴¹⁹ Sloterdijk, *Normas...* p. 63.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 64.

ciento de la sociedad. Al seleccionar los cuerpos que se someterán a determinados procesos de cría se filtra la intención del “poder oculto tras el poder” y el hilo que une a “Lecciones y selecciones.”⁴²¹ El resultado es más próximo a la conformación de una aristocracia burkeana como élite concedora del buen gobierno: la brecha de los que se insertan dentro o fuera de la capacidad de lectura redundante en reproducir los prejuicios, prepotencias y tradiciones que la Ilustración batalló. Llevado al extremo, será posible hablar de una cultura en que unos serán no más que queridos sin poder ser aquel que quiere: “los hombres son animales de los cuales unos crían a sus semejantes, mientras que los otros son criados.”⁴²² Lo que puede constituir el fracaso de Kant es que la actualidad mantenga disponible para sí las antropotécnicas modernas mas carece de aquellos dispuestos de realizar la selección.⁴²³ En esto no se contiene una plegaria por el regreso de la autoridad central de la Modernidad, mas constatar que la época de la Modernidad marginal es una época en que el pánico cunde. El humor de la época “del borde del tiempo” es un tiempo progresivo pero también donde los viejos esquemas de protección se encuentran como no más que un recuerdo que alimenta la nostalgia por otras épocas. El pánico proviene de ver que la Modernidad ha desatado al movimiento puro: la agencia humana se ha desvinculado del mundo-en-aceleración. La Modernidad marginal se percibe como el vórtice de un huracán que ya no es posible comprender. La física newtoniana fue todavía la última palabra de la ciencia hasta las contribuciones de Max Planck, concebida como un campo casi concluido.⁴²⁴ La apertura de ese basamento para la Realidad debió ser un hecho con un impacto sensible sobre las pretensiones de optimismo: “¿Pueden los seres humanos seguir comprendiendo la marcha del mundo moderno que ellos mismos han desencadenado?”⁴²⁵ La agencia de la técnica moderna ha desencadenado un peligro alternativo al peligro heideggeriano; no es que el ser humano será emplazado, pero que ese emplazamiento puede iniciar con la inhabilidad de la humanidad de corresponder su pensamiento a la marcha del mundo y que, cuando lo logre hacer, vea una catástrofe que marcha en su dirección. La multiplicación de movimientos autónomos conduce a contemplar los prospectos del movimiento del mundo o hacia su eventual entropía o a su llegada

⁴²¹ *Ibidem*, p. 68.

⁴²² *Ibidem*, p. 69.

⁴²³ *Ibidem*, p. 70.

⁴²⁴ Lovett Cline, Barbara, *Los creadores de la nueva física*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2004, p. 52.

⁴²⁵ Sloterdijk, *Eurotaoísmo...* p. 19.

al infierno “ecológico-cinético.”⁴²⁶ En este horizonte sólo el pánico es un sentir viable pues la marcha del mundo provee sólo preguntas sobre cómo lograr una dirección que evite lo peor:

Quien plantee la cuestión cinética abordará nada menos que el problema de si es posible detener este expreso nocturno y de qué manera; o si existe, por lo menos, la posibilidad de desviarlo. La cuestión no es si algunos pueden apearse (...), sino la totalidad moderna puede prescindir de la manera de ser determinada ontológicamente por la fórmula de ser-que-genera-movimiento.⁴²⁷

Pero, sin el acabado referente de la Realidad, ¿cómo tomar potestad de la selección humanista con el temple firme –al menos aquel que correspondió a la Modernidad? Retomando una cuestión anterior, la fuerza es lo que se encuentra implicado: “Ganará [la soberanía] el que pueda ordenar el caos haciendo uso sagaz de la violencia.”⁴²⁸ En cierto momento del siglo XX, aquel de la titanomaquia entre los humanismos fascista, soviético y americano,⁴²⁹ se logró ese temple a través de prolongar monstruosamente las categorías del pasado mundo agrario al interior de un mundo novedoso, aquel de la industrialización.⁴³⁰ Sin embargo, esta maniobra demostraría ser un motor limitado para sostener a dos corrientes hoy *de facto* extintas, la leninista y la fascista. Más bien, en el mundo industrial la colectividad sólo puede ser viable como conjunto de demócratas que tienen la oportunidad de no preocuparse por las cuestiones del Estado: “La democracia sería, según esa visión, el consenso político de los insociables apolíticos.”⁴³¹ Esto tiene la implicación que la virtud (?) del humanista de poder querer se encuentra funcionalmente excluida del sistema. A la vez, el gran edificio hobbesiano se encuentra erosionado, incapaz de su majestuosa función: “La soberanía del Estado ha caído en lo irrisorio y en lugar de autoridad exhibe ineficiencia.”⁴³² De manera resumida, el humanismo encara que no hay ni autoridad central que logre la domesticación, ni el referente de realismo sobre el cual fundamentar las pretensiones burguesas, ni la voluntad de circunscribir las relaciones a tal. Los ilustrados sólo pueden sumarse a la democracia como amargos cínicos.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁴²⁷ *Ibidem*, pp. 48-49.

⁴²⁸ Morales, *¿Hacia...?* p. 31.

⁴²⁹ Sloterdijk, *Normas...* p.

⁴³⁰ Sloterdijk, *En el mismo...* p. 89.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 96.

⁴³² Morales, *¿Hacia...?* p. 106.

Si la posibilidad de la domesticación como parte de un gran proyecto moderno no encuentra las condiciones para su viabilidad, ¿qué se encuentra dispuesto para los habitantes del “imperio ausente”⁴³³? La respuesta va ligada a otra pregunta, si los demócratas no se encuentran ocupados en los asuntos de la *polis*, ¿en qué sí se ocupan? Volver a Foucault: la época del «cuidado de sí» coincide como la época en que ya no se encuentra vigente relato-Historia alguno que sea capaz de subsumir a la totalidad, de manera que es posible suscribirse a determinados relatos, así sea el individual relato-biografía. En parte esto es una de las consecuencias de la marginalidad de la Modernidad. Ésta es vista menos como destino y más como un desafío contingente y supeditado a cuestiones culturales, identitarias e institucionales. Estos tres elementos adquieren un renovado foco en el inicio del siglo XXI, sobre todo con el final de la última gran lucha de las Ideas, la Guerra Fría. En su lugar, la emergente época del «cuidado de sí» toma preeminencia y dispone a los sujetos una diferente respuesta a las preguntas. Al preguntar por cómo vivir la vida, los sujetos hoy encontrarán como respuesta conocerse a sí mismo: ¿a cuál cultura perteneces? ¿Cuál identidad posees? ¿Cuáles instituciones le son pertinentes?

Las respuestas posibles a estas tres preguntas nos llevan a pensar los posibles desarrollos de la vida en la época que abordamos. A continuación, presentamos tres elementos que profundizan en la escala «micro» de los temas abordados, siendo el foco las referencias seculares a «sí» y al entrenamiento de la vida. Pasamos de las sociedades en cambio a la vida que cambia.

Sloterdijk nos da acceso a temas relevantes a la escala «micro»: ¿cómo se vive la época del «cuidado de sí»? Al abordar a Foucault, se elaboró en torno a la nueva prioridad de la meditación y la creación de espacios liberados de normatividad moderna. Sloterdijk desarrolla esta idea en *You Must Change Your Life*, abordando las prácticas de producción de sí, ya no como cuidado personal, mas como subordinación frente a la mirada de una autoridad al tono de entrenador. Con esta referencia, el proceder científico moderno es observado como producto de la retirada de un proceder premoderno (del «muerto aparente», la plegaria Socrática de morir en vida y poder dedicarse al conocimiento) por un moderno elenco de controversias que subeditan la vida teórica a la vida práctica. Con el retroceso de la Edad Moderna, el lugar de la vida teórica busca inspiración para acaso volver a ser en «otra parte». A la vez, la coyuntura actual del sistema económico provee la ocasión para replantear al sistema fiscal de una supuesta

⁴³³ Sloterdijk, *En el mismo...*, p. 65.

colectividad que toma de manera impositiva, a la ocasión para la emergencia del individuo donador. Veremos estos como las contrapartes de los elementos mencionados en el capítulo primero, y los aspectos que aprovisionan a la época del «cuidado de sí» con diferentes accesos a los de la época de la Modernidad plena.

El primer elemento refiere a la pregunta sobre cómo abordar al cuidado de sí. Arriba mencionamos al conocimiento de sí, mas esto por sí sólo no produce una mayor claridad, o un acceso suficiente a la cuestión de cómo dar cuidado de sí. A la vez, tampoco da la exhortación precisa para tal propósito. Esto incluye la insuficiencia de la premisa mencionada arriba acerca de un «retorno de la religión». En su lugar, lo que ha acontecido ha sido lo que Sloterdijk nombra el «giro inmunológico» de la cultura: reconocer la condición de los seres humanos como dependiente de su capacidad de gestión inmunológica.⁴³⁴ Mas esto no se encuentra exclusivamente en el terreno de lo biológico. Identifica varios «niveles» de inmunología, partiendo de la idea que los sistemas inmunológicos van más allá de sólo los que contiene el cuerpo, y que son identificables en cierto grado al observar la intencionalidad de los sujetos. Estos son socio-culturales y se reconocen como socio-inmunológicos (culturas, ejércitos) y los psico-inmunológicos (religión).⁴³⁵

Esta perspectiva revela una dinámica particular: la exhortación para cuidar de sí acontece no como una función auto-poiética, demanda la inspiración del exterior. Ésta suele ser el temor directo (prepararse ante una amenaza inminente). Mas para una cultura, la prevención requiere que las amenazas que aparezcan en el futuro estén de alguna manera contempladas en el presente, por lo que otra motivación debe ser patente. Aquí el exterior vuelve a ser guía, ahora benigno: la autoridad. La autoridad debe ser capaz de inspirar la producción inmunológica en sentido de tanto realizar la exhortación, como ser modelo para ello. Sloterdijk provee el ejemplo de la estimulación erótica del cuerpo del atleta: su fortaleza refleja mi debilidad, su poder mi debilidad. Frente a él, uno no puede ser indiferente a las cuestiones verticales: las amenazas que pueden llegar «desde arriba» sólo pueden ser prevenidas con una consciencia que eleva la mirada, que extiende el alcance inmunológico.⁴³⁶

⁴³⁴ Sloterdijk, Peter, *You Must Change Your Life*, Polity Press, Cambridge, 2013, p. 3.

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 9.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 6.

3.3. *Inmunidad imposible*

La dinámica descrita arriba implica la movilización del cuerpo, mas no la historicidad del mismo: la exhortación hacia lo vertical se revela a-histórica.⁴³⁷ Para el siglo XXI, la condición sin Historia permite que el particular somatismo renacentista (que describimos con la obra de Pico della Mirandola) se mantenga vigente⁴³⁸, aunque ahora en un sentido más cercano a la religión y lejano al acondicionamiento proyectivo moderno. En otras palabras, el cuerpo que participa en el «cuidado de sí» no puede ser un soberano Cartesiano, su cuidado implica la intervención (mas no dominio) de una autoridad externa, tanto para inspirar como para guiar. Las acciones llevadas tendrán, como mira final, al autor de las mismas.

Una de las instancias particulares de inmunología es el de la ciencia, como práctica. El amor al conocimiento, ya sea Socrático o contemporáneo, ha pasado por la posibilidad y eventual necesidad de producir a un cuerpo muerto, y una vida teórica dinámica. El órgano relativo al conocimiento ha sido estimado de necesitar una condición de uso tal que, el empleo de todos los demás sea sólo en función de la meta del primero. Preferiblemente, quien quiere dedicarse al conocimiento debe permitir que el cuerpo muera dejando sólo al órgano del conocimiento vivo a modo de «observador puro». Éste personaje, entre Sócrates a los contemporáneos estudiantes de doctorado, se entrena para distanciarse del mundo y dedicarse a desarrollar la postura más angelical posible: un «muerto aparente», tocando al conocimiento.⁴³⁹ Esto, cabe notar, no implica la transición de ningún paradigma kuhniano, y más bien refiere a la práctica misma de aquel que busca la «vida contemplativa».

No obstante, desde la Modernidad tal figura se ha encontrado bajo asedio, y en ciertos contextos completamente suspendido. Sloterdijk encuentra diez accesos a tal final: el compromiso neohegeliano con la *praxis*; la aniquilación del exclusivo poder soberano en el conocimiento; “apatía” proveniente de la afiliación a causas políticas (estar movilizado provee respuestas); énfasis en el pre-teórico campo de la fenomenología; el temor al «peligro» heideggeriano a la técnica como temor a la ciencia en general; la preeminencia filosófica por el existencialismo como desviación terrenal del conocer; la sociología del saber como provisión agresiva de contextos; la prioridad feminista de desenmascarar discursos de poder en el

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 27.

⁴³⁹ Sloterdijk, Peter, *Muerte aparente en el pensar* [Edición iBooks], Ediciones Siruela, Madrid, 2014, c. 0.

conocimiento; la estimación de la cercanía entre la lógica y las emociones; y la imposibilidad de la realización del mito del académico enclaustrado.⁴⁴⁰ Uno de los temas presentes en los diez puntos es el involucramiento del teórico en la proyección práctica de la Modernidad: lo «impuro» debe ser punto de partida y llegada para el conocimiento.

La Modernidad marginal no presenta un sustancial cambio en esta condición pues hoy no se han retomado las prácticas de entrenamiento científico. En su lugar, un elenco de prácticas y disposiciones son inculcadas en los estudiantes para que desarrollen una mirada más allá de lo cotidiano. Se abordan las prácticas pre-modernas mas no se renueva el compromiso y drama metafísico de auto-aniquilación que implicó en el pasado.⁴⁴¹ En todo caso, el contexto en el que acontece la búsqueda de conocimiento ahora motiva la búsqueda de inspiración en los anteriores procedimientos científicos.

La cuestión financiera pone adelante al dilema del sistema impositivo de impuestos que ha operado desde la época de la Modernidad. El «Estado que toma», el Estado moderno, tiene múltiples responsabilidades (podemos remitir a la integración en el sentido cercano a Huntington para ilustrarlo). Su inflación funcional ha contemplado la extensión de la complejidad moderna. Para esto, ha tenido que inflar su personal y los recursos de los que puede disponer, ampliando las bases de recolección.⁴⁴² No obstante, esta ampliación sólo acrecienta la presencia del fisco a través de su recaudación, mas no agota la posibilidad de explicar la particular manera de financiar a lo colectivo a través de lo impositivo. Sloterdijk abre esa pregunta y indica la posibilidad de fallar en encontrar una explicación satisfactoria: “La resignación de los ciudadanos es el fundamento de unas finanzas públicas sólidas.”⁴⁴³ Con mayor detalle: las prácticas fiscales hoy expresan la conjunción del sistema tardoabsolutista de impuestos junto con un sistema semi-socialista de redistribución de la riqueza: “tutela y asistencia”.⁴⁴⁴

La mirada hacia las consecuencias psicopolíticas de este sistema revela una divergencia entre la supuesta vocación social del Estado y el sentir de identificación de la población con éste o con sus funciones redistributivas.⁴⁴⁵ Un sistema fiscal enfocado hacia enmendar esta brecha pudiera tener resultados más efectivos que cualquier edificio ideológico, dado el involucramiento

⁴⁴⁰ *Ibidem*, c. 4.

⁴⁴¹ *Ibidem*, c. 3.

⁴⁴² Sloterdijk, Peter (2014). *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana*, Ediciones Siruela, Madrid, 2014, pp. 34-36.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, pp. 46-47.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 55.

material en él. Para ello, partir de una antropología pesimista resulta fatal: una alternativa tuviera que partir de la posibilidad de una «ética del dar».⁴⁴⁶ La *thymótica* que abordamos en el primer capítulo, motor de la ira y del resentimiento, sigue vigente hoy en día; sólo sus expresiones contemporáneas no han sido sujeto a una gran reinención.⁴⁴⁷ La posibilidad de finanzas públicas basadas en el «dar» pudiera apelar al *thymos*, estimularlo de una manera que ningún banco de ira ha hecho desde la caída del comunismo.⁴⁴⁸ El fin de la Guerra Fría deja grandes reservas de energía *thymótica* disponible para un proyecto de este tipo.

La época después de la época moderna; dentro de ella destaca la posibilidad de una economía operante sin recurrir a un gran y sofisticado sistema de odio, el retomar de la ciencia querubínica y el horizonte del cuidado de sí en la época actual. Dentro de estos elementos la Historia, como motor que alimenta el impulso a la acción, está ausente, como lo está también el optimismo ilustrado por la humanización colectiva. Cuidar de sí implica acciones relativas a una mas fuera de un proyecto de hacer al homínido moderno. Esto asiste en una época que sistémicamente se ha removido del horizonte a la posibilidad de un *homo polemicus* universal, pues las condiciones para la domesticación ilustrada no se encuentran dispuestas. Todo esto, a la par del sentido de pánico frente a los márgenes del mundo post-moderno, donde la Modernidad se encuentra ahora acechante en forma de catástrofes inminentes. El poder de destrucción de la Modernidad se ha hecho presente de tal manera que ha supeditado las estimas anteriores de su posibilidad de creación. Subyacente a ello, la Realidad, en sus presupuestos modernos de un vínculo entre razón y mundo, se ve desbordada por sus propios movimientos; desde la física post-newtoniana hasta el Espíritu hegeliano, el pensamiento no alcanza para la complejidad del mundo.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 67.

⁴⁴⁷ Cfr. Sloterdijk, *Ira y...* c. final.

⁴⁴⁸ Sloterdijk, *Fiscalidad...* p. 73.

Conclusiones

En esta tesis se tuvo como propósito contribuir a la discusión filosófica en torno a la “cinética política”. La idea, tomada de la obra de Peter Sloterdijk, equipara Modernidad con la cinética política, fue la guía para realizar una indagación de cuáles fueron los momentos claves de su desarrollo y caracterización. Para ello, se partió de la Edad Media, como una época previa a la movilización moderna, y se arribó a la post-Modernidad, como la época posterior a la de la cinética política. El propósito fue proveer un marco de referencia y evaluar sus condiciones al momento de surgir y al momento de su ruptura.

El primer capítulo expuso la ruptura con la Edad Media a modo de rompimiento con la tradición y con la producción de nuevas soluciones a la conformación de la cultura. Ello implicó describir la conformación del sujeto moderno, de la ciencia moderna como acceso al mundo, y del Estado hobbesiano como referente para la organización social moderna.

El segundo capítulo se elaboró en torno a la posición de la Historia como elemento clave de la Modernidad. Esto último funcionó tanto para abordar a la obra de Hegel –la que identificamos como una crítica que culmina a la Modernidad- como para plantear la ruptura por la que la Modernidad pasa a una posición diferente. Ésta ya no sería la del centro pero la de la periferia; la marginación de los conceptos de soberanía, Historia e inmunología moderna.

En el tercer capítulo, la post-Modernidad es explicada en términos positivos, la que llamamos la época del «cuidado de sí». En ésta, la capacidad de la Historia de constituirse como monopolio narrativo de la dirección del movimiento se encuentra nulificada, y en su lugar los individuos pueden identificarse con relatos-Historia diversos.

Para el Estado, esto implica la imposibilidad de la constitución unívoca-hobbesiana del orden político. Para el individuo, esto implica dar al sí y al relato que lo acompaña la prioridad de los esfuerzos. Para la economía política, la posibilidad de plantearse en términos de la generosidad, fuera de los monopolios de los bancos de venganza. Para la ciencia, abordar la idea premoderna de sacar a la indagación científica fuera de la zaga moderna del científico inserto en su contexto. Para la Ilustración, implica el fracaso de su condición como proyecto ejemplar de la Modernidad; a la vez constata la imposibilidad de humanismo en la época que no hay potestad proyectual al modo moderno/pastoril. Para la cinética política, implica el rechazo de sus antes movilizados, su marginación a los bordes de la época donde todavía se encuentra como capaz de

influir.

En el centro, en cambio, se encuentra el pánico frente al incomprensible movimiento puro de la Modernidad –el mundo moderno no se detiene, se mueve a los márgenes. A la vez, la posibilidad de frenar el movimiento se encuentra presente en la “segunda pasividad”, crítica de la época moderna, y crítica de la cinética política.

Este texto enfrentó varias limitaciones. Entre ellas fue el somero tratamiento de los filósofos de cada época abordada. Una revisión de la historia de la filosofía dentro de los términos dados por las premisas tomadas de Sloterdijk es pertinente, mas no la intención del texto presente. La cuestión del tono eurocéntrico de la obra es intencional. Se partió de premisas ya conocidas acerca del lugar particular de Europa dentro de la historia de las ideas (la Ilustración, la filosofía política, las ideologías, la ciencia moderna/newtoniana, Descartes y Kant, pero también Hegel, Weimar y el mismo Sloterdijk). Evaluar la validez de la atribución de dichas a Europa es una labor que no hemos realizado –la asumimos junto con una dada tradición de pensar.

Para la época moderna, la cinética política aparece dentro de esa tradición como una innovación que surgió en Europa, independientemente de qué tan rápido haya salido de ella. Otra limitante fue la cuestión de la post-Modernidad. Uno de los objetivos de la tesis fue proveer una caracterización de ésta que permitiera abordarla en referencia de la época que pretende criticar.

Sin embargo, una labor más exhaustiva pudiera ser provechosa (quedan abiertas cuestiones como el lugar del lenguaje y los lecto-amigos con referencia a Derrida, o la cuestión de la Historia vis-à-vis los meta-relatos de Lyotard) para indagaciones futuras. Un tema que posiblemente no recibió suficiente atención, por más central que haya sido, fue la cuestión del llamado “fin de la Historia”. La tesis ha pretendido adherirse a una cierta lectura afirmativa del fin de la Historia (que ésta, en su función de plano proyectual para el movimiento quedó consumada con la obra de Hegel), pero cuya caracterización pudo haber sido profundizada, acaso para dar cabida al debate Fukuyama-Derrida, la intervención de Sloterdijk, etc.

A lo largo del texto se ha procurado no emitir valoraciones acerca de los temas presentados. Sin embargo es reconocible que los términos que permite la discusión filosófica emprendida aquí pueden ser usados al par de múltiples estimaciones sobre la condición de la época. Analizar dichas estimaciones puede ser una labor que se desprenda de la referencia que pudiera otorgar esta tesis. No obstante, frente a las valoraciones nostálgicas por el orden

moderno, el orden de la preeminencia estatal, propondría una lectura de lo expuesto como la que permite el tránsito a nuevas oportunidades de libertad. Esto es, no obstante, libertad fuera de los patrones de emancipación ilustrada –al modo liberal o marxista.

Bibliografía a la que se ha hecho referencia

(Nota: algunos de los libros marcados como edición Kindle o iBooks no tienen páginas marcadas. Por ello, se recurrió a citar al capítulo y al apartado. Se numeró a este último como las secciones marcadas por un subtítulo, contando desde un apartado cero, siendo es la introducción al capítulo.)

Bibliografía primaria

- Escohotado, Antonio, *Los enemigos del comercio*, Espasa, Madrid, 2008.
- _____, *Los enemigos del comercio II* [Edición iBooks], Espasa, Madrid, 2013.
- Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, Akal, Madrid, 2005.
- _____, *Vigilar y castigar*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- _____, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 1996.
- Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- _____, *On Hegel's Philosophy of Right*, Bloomsbury, Nueva York, 2014.
- _____, *La pregunta por la técnica*, Folio editores, Barcelona, 2007.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 1992.
- Hobsbawm, Eric, *La era de la revolución. 1789-1848*, Paidós, Buenos Aires, 2007.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Tecnos, Madrid, 2002.
- Morales, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México, 2010.
- _____, “La regulación de los ordenes sociales colectivos: del “dios mortal” de Hobbes a la “mano invisible” de A. Smith” en *Cuadernos americanos*, año XLV, No. 3, mayo-junio, 1986.
- _____, “Modernidad, postmodernidad, despedida” en *Theoria*, entregado el 10 de enero de 2014.
- Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003.
- _____, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Pre-textos, Valencia, 2002.
- _____, *En el mismo barco*, Ediciones Siruela, Madrid, 2000.

- _____, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Ediciones Siruela, Madrid, 2010.
- _____, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2002.
- _____, *Esferas II*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004.
- _____, *Esferas III*, Ediciones Siruela, Madrid, 2006.
- _____, *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*, Seix Barral, S.A, Barcelona, 2001.
- _____, *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana*, Ediciones Siruela, Madrid, 2014.
- _____, *Ira y tiempo*, Ediciones Siruela, Madrid, 2010.
- _____, *Muerte aparente en el pensar* [Edición iBooks], Ediciones Siruela, Madrid, 2014.
- _____, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, Ediciones Siruela, Madrid, 2000.
- _____, *Si Europa despierta*, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- _____, *Sobre la mejora de la buena nueva* [Edición Kindle], Ediciones Siruela, Madrid, 2005.
- _____, *Terror from the Air*, Semiotext(e), Los Angeles, 2000.
- _____, *You Must Change Your Life*, Polity Press, Cambridge, 2013.
- Spengler, Oswald, *The Decline of the West*, Random House Inc, Nueva York, 2006.

Bibliografía complementaria

- Acemoglu & Robinson, *Por qué fracasan los países*, Random House Inc, Nueva York, 2012.
- Afary, Janet, Anderson, Kevin B., *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism* [Edición Kindle], Chicago University Press, Londres, 2005.
- Aliscioni, Claudio, *El capital en Hegel*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario.
- Amsele, Jean-Loup, "Michel Foucault et la spiritualisation de la philosophie" en Zamora, Daniel, *Critiquer Foucault: Les années 1980 et la tentation néolibérale* [Edición Kindle]. Aden Editions, Bruselas, 2014.
- Aritóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, Gredos, Madrid, 2008.

- Ashton, T. S., *La revolución industrial. 1760-1830*, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2008.
- Asimov, Isaac, *La alta Edad Media*, Alianza editorial, Madrid, 2003.
- Baudrillard, Jean, *Contraseñas*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- _____, *El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2008.
- Beiser, Frederick C. (ed.), *Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Bredekamp et al. "From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes" en *Critical Inquiry*, Vol. 25, No. 2, Invierno 1999.
- Buck-Morss, Susan, "Hegel and Haiti" en *Critical Inquiry*, Vol. 26, No. 4, verano 2000.
- Cahn, Steven, *Classics of Modern Political Theory*, Oxford University Press, Nueva York, 1997.
- Della Mirandola, Giovanni Pico, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, UNAM, Ciudad de México, 2009.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Editorial Porrúa, Ciudad de México, 2010.
- D'Hondt, Jacques (1973), *Hegel y el pensamiento moderno*. Ciudad de México, México: Siglo XXI Editores.
- Elliot, John H. (2010), *La Europa dividida. 1559-1598*. Barcelona, España: Crítica.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2004), *En 1926. Viviendo al borde del tiempo*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.
- Hardt, M, Negri, A, *Empire*, Harvard University Press, 2001.
- Huizinga, Johan (2003). *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países bajos*, Alianza editores, Madrid, 2003.
- Hyppolite, Jean, *Studies on Marx and Hegel*, Basic Books, Nueva York, 1969.
- Jung, Carl Gustav, *Respuesta a Job*, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2006.
- Kim & McGill, "Gaming with Mr. Slot or Gaming the Slot Machine? Power, Anthropomorphism, and Risk Perception" en *Journal of Consumer Research*, Vol. 38,

No. 1, junio 2011.

- Kissinger, Henry, *La diplomacia*, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2001.
- Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2006.
- Keddie, Nikki R., *Las raíces del Irán moderno*, Belaqva, Barcelona, 2006.
- Laski, Harold, *El liberalismo europeo*, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 1939.
- Lovett Cline, Barbara, *Los creadores de la nueva física*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2004.
- Lucca, Juan, “Walter Benjamin y Carl Schmitt. Palabras cruzadas de un diálogo mudo en un tiempo agitado”. *Revista de filosofía*, 62-2. Maracaibo, Venezuela, 2009.
- Lyotard, Jean-François, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 2008.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Austral, Barcelona, 2012.
- Marrades, Julián, *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2001.
- Novalis, *La cristiandad o Europa*, UNAM, Ciudad de México, 2009.
- Olivier, Lawrence, Sylvain Labbé, "Foucault et l'Iran: À propos du désir de révolution" en *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 24, No. 2, junio 1991, pp. 219-236.
- Pinker, Steven, *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2003.
- Scheuerman, William E., “Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism” en *The Review of Politics*, Vol. 58, No 2, Primavera 1996.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Editorial Folios, Ciudad de México, 1985.
- Schlomo, Avineri, “Hegel and Nationalism” en *The Review of Politics*, Vol. 24, No. 4, octubre 1962.
- Scullion, Rosemarie, "Michel Foucault the Orientalist: On Revolutionary Iran and the 'Spirit of Islam'", en *South Central Review*, Vol. 12, No. 2, Verano 1995, pp. 16-40.
- Smith, Steven, “Hegel's Critique of Liberalism” en *The American Political Science Review*, Vol. 80, No. 1, marzo 1986.
- Spang, Rebecca, “Paradigms and Paranoia: How Modern Is the French Revolution” en

The American Historical Review, Vol. 108, No. 1, Febrero 2003.

- Strenski, Ivan, "Religion, Power, and Final Foucault", en *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 66, No. 2, Verano 1999, pp. 345-367.
- Žižek, Slavoj, *In Defense of Lost Causes*, Verso Books, Nueva York, 2008.