



Universidad Nacional Autónoma de México



Faculta de Filosofía y Letras

TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA
BEATRIZ

Título:

“EL OPTIMISMO EFICAZ EN LIPOVETSKY”

Año 2012.

Índice.

Introducción.....	4
-------------------	---

PRIMERA PARTE.

Cap. I. La concepción como punto de partida.....	9
--	---

Cap. II. El empirismo y su estatus de validez.

1. Descripción fenomenológica del conocimiento.....	20
2. Rutas sobre el criterio de certeza de la verdad.....	24
3. <i>The belief</i> como criterio de certeza de la verdad.....	27
4. El pragmatismo.....	37

Cap. III. *Le bon ciyoten et der Barbar künstliche* como diferendo entre *paradoxum et aberratio*.....

41

1. <i>Le bon ciyoten</i> .	
a) De lo sagrado a lo secular.....	43
b) La democracia moderna.....	46
2. <i>Der Barbar künstliche</i> .	
a) Particularización de la mundanidad.....	62
b) Diferendo entre <i>paradoxum et aberratio</i> .	
i] Problema que hay entre realidad y posibilidad.....	72
ii] <i>La aberratio</i>	73
iii] <i>Paradoxum</i>	76
iv] Diferendo.....	78

SEGUNDA PARTE.

Cap. IV. El individualismo pragmático y la democracia.

1. Bertrand Russell como antecedente.....	81
a) La libertad liberal como punto de partida en Russell.....	82
b) <i>Autoridad e individuo</i>	84

2. Orden y discurso.....	94
--------------------------	----

Cap. V. ¿Aún hay universales?

1. Diálogo <i>exconcesis</i>	97
2. La percepción jovial.....	98

Cap. VI. Ya no hay historia sino optimismo eficaz.

1. Los Dobles.....	106
2. Demonio de la repetición o poder de la repetición.....	107
3. Necesidad, casualidad y libertad.....	114

Conclusiones	119
---------------------------	-----

Bibliografía	125
---------------------------	-----

Introducción.

Después de la gran crisis del 2008 la literatura que engrandecía las proezas de la globalización y en específico la ideología neoliberal prácticamente de la noche a la mañana sufría los estragos de la crisis, no en la bolsa, ni en las finanzas públicas, sino en todos los elementos culturales que de ellos se siguen: educación*, salud, bienestar, individuo, sociedad, etc., Pareciera –hoy mismo incluso- que no habría posibilidad de recuperación, lo que significa que una crisis es crisis de certidumbre sobre lo real y de las prácticas en sus múltiples determinaciones.

Por el contrario, nuestro trabajo no pretende señalar los detonantes de las crisis, sino examinar una de las formas de certeza que se desarrolló dos décadas atrás a esta hecatombe financiera. Pero no lo haremos desde un paradigma económico, ni siquiera cultural, lo haremos más bien desde la concepción. La concepción, a diferencia de la filosofía en cuanto sistema, tiene la virtud de sintetizar un modo de vida y de las prácticas que encuentran los individuos para su realización; es la forma más abreviada para llegar a un público extenso per mediano en cuanto a la forma de percibir lo real. Sin embargo, esto no quiere decir que una concepción deje de someterse a los criterios filosóficos, dejarlo sería un grave error. Sobre este error trata nuestra investigación.

* Greenwood dice que esta terrible crisis se debió a la gran ausencia de científicos sociales que en vez de predecir la siguiente crisis se la pasaron haciendo concepciones que encumbraban a un neoliberalismo o neofordismo cada vez más piramidal y oculto que venía desarrollándose a partir de la década de los 80's, los únicos consecuentes fueron los humanistas cuya tarea crítica se adjudicaron el papel de guardianes de los valores y del conocimiento más importante para la humanidad, ver "La modernidad crítica", *Imago crítica*, Revista Antropológica, Barcelona, 2009, págs.. 7-21. El desastre para este autor corre contrario al optimismo reflejado en Lipovetsky.

Hemos tomado como ejemplo la concepción de Lipovetsky como una más de las concepciones que dos décadas antes de la crisis del 2008 venían restaurando la certeza en la *mass media* según la cual la era del posmodernismo era la última determinación de un individuo autónomo capaz de autogestionar su vida privada y pública sin necesidad de los dispositivos de control. Gracias a la democracia que ve reflejada la intención en los derechos humanos; los hombres se sienten igual ante la ley y ante sus prácticas de sí. Todo el orden de lo real está dado como “optimismo eficaz” en el cual han desaparecidos las luchas de clase y los totalitarismos a favor de una pluralidad que va procesando sus intereses en derechos de distinta índole: económicos, étnicos, ecológicos, etc. Ya nada es fortuito, ni tampoco hay historia sino que en un mundo jovial y pleno de comicidad el temor a los órdenes de poder (estatal, gremial y familiar) se ha borrado en una sociedad que vive el vacío de los anteriores valores que endurecían los anteriores dispositivos disciplinarios.

De entrada asumimos que este discurso tiene como fin mantener una certeza sobre lo real a través de una concepción. Sin embargo, nuestra investigación no es directa, no pretendemos analizar lo real sin más, por el contrario, comenzamos en el capítulo primero por conocer la génesis de la concepción y los principios que la defienden como tal. Al interior del discurso una concepción mantiene tres principios: principio filosófico de carácter ontológico-gnoseológico; principio de ciencia (enunciado matemático) y principio de inmanencia (la temporalidad del orden).

Una vez que hemos trazado estos principios, conjeturamos que no todas las concepciones persiguen los mismos fines, ni están trazadas de principios filosóficos iguales, por el contrario, son de diverso corte según la gnoseología que se halle a la base: hay

concepciones materialistas, idealistas y pragmáticas. La concepción de Lipovetsky es de esta última naturaleza, tanto así que en el capítulo segundo hemos realizado una genética sobre la certeza de la verdad del empirismo cuyo resultado más volátil es el pragmatismo del cual abreva nuestro autor para su concepción.

Señalado el punto de partida gnoseológico en la concepción de Lipovetsky, lo siguiente fue encontrar el tercer principio inmanente de la concepción: el mundo se explica por sí mismo, es decir, a partir de la vivencia como acto de certeza de lo real, sólo que lo real se encuentra dado en principios seculares en la democracia moderna, de modo que si aplicamos la vivencia *vis a vis* choca de inmediato con los seculares. Los universales seculares contradicen hasta cierto punto al individuo pragmático de la democracia moderna, sin embargo, el proceso de secularización que corre a la par con su crítica se haya resuelto en un personaje muy poco citado en la literatura política, nos referimos a Stirner. *El Único* de nos dará la clave para superar la aparente paradoja entre individuo y categoría secular. Estos tres capítulos corresponden a la primera parte en la cual se hace un esfuerzo por ordenar los elementos de la concepción de Lipovetky, ya que propiamente nuestro autor no se toma la molestia en ordenar su propio discurso y no lo hizo por cuestiones políticas datadas en 1976.

En la revista filosófica *L' arc* (#64, 1976) Lipovetsky comienza sus proezas literarias frente a rivales de considerable tamaño: Bataille, Foucault, Deleuze, Lyotard, Girard entre otros, sólo que frente a sus contemporáneos que ya habían diseñado su propio sello filosófico, nuestro joven autor comenzaría con Tocqueville para resignificar lo cultural de la democracia moderna sin ni siquiera poner la nariz frente a los avances de sus colegas, de modo que una vez que se echa en brazos de Tocqueville no hay poder que lo convenza

frente a los augurios del padre de la sociología y la democracia moderna. Y en este punto de partida fortificará su discurso encerrado en una concepción. Esta pequeña reseña nos permite saber del por qué Lipovetsky se desentiende en sus escritos tanto de Foucault como de Deleuze. Todo el discurso de los dispositivos de control como la hermenéutica de Deleuze se halla en mutismo y sin embargo presupuesto en su optimismo, pareciera que corre a contrapelo para censurar el avance que alguna vez compartió con sus colegas. No obstante, una vez que hemos indicado -en la primera parte de nuestro trabajo- los elementos que nutren su concepción, la segunda parte se explica por sí misma.

En esta segunda parte, hicimos efectivo el enfrentamiento que hay entre orden y ruina que desde luego se encuentra censurado por nuestro autor, y sin embargo corre paralelo a la producción de sus obras y de la autoridad que ha tomado para configurar su concepción optimista del mundo. En este tenor, introducimos a Calasso quien pareciera ser el antídoto adecuado para el optimismo eficaz. No acudimos a Foucault ni a Deleuze por las razones mencionadas, pero encontramos en Calasso toda aquella materia de la ruina y de los Dobles a los cuales no opone ninguna resistencia el optimismo eficaz de Lipovetsky, y allí -para no importar elementos ajenos en tiempo y espacio- llevamos la discusión para ver hasta dónde autor y obra son consecuentes.

No sólo Tocqueville y Lipovetsky son consecuentes con la democracia sino que encuentran su traba con autores que corren paralelos a sus obras y que jaquean cada una de sus tesis ya no digamos del lado positivo sino su necesaria conexión con lo existente: así encontramos en Tocqueville enfrentado a Marx, el individuo *psi* con el único de Stirner, Lipovetsky enfrentado a Calasso. Con esta teoría de los Dobres arrojada por la historia y examinada por Calasso aseguramos inteligibilidad para mantener un diálogo equilibrado con nuestro autor.

El diálogo reflejado en la segunda parte de este trabajo consiste en admitir que lo que dice Lipovestky y Toqueville es cierto, nuestra posición *exconcesis* consiste en no contradecir a los defensores de la democracia moderna sino en señalar la interpretación que tienen de democracia y sus fundamentos que no contradice ni a la libertad liberal ni al dominio del capital sobre el orden del mundo: sólo lo corrobora, de cómo lo hace, trata la segunda parte que de igual forma tiene tres capítulos, mientras que en la conclusión se despecha definitivamente la función de la concepción que hemos llamado optimismo eficaz para explicar y hacer ver que mientras más alejado se encuentre un discurso de la filosofía más vulnerable es a sus críticas.

Con este trabajo no hicimos otra cosa que asegura la sentencia de Greenwood al poner de manifiesto <<que estas dos últimas décadas los sociólogos se la han pasado más haciendo concepciones a favor de una economía como lo es el neofordismo o neoliberalismo que aquella tarea de predecir la siguiente crisis y sus resultados>>, lo cual Lipovetsky no es ajeno, más bien es el caso típico que al despreciar a la historia se ha encontrado con que él es parte de la historia de los Dobles. Ironía o aberración, este juicio es del lector.

PRIMERA PARTE

Cap. I. La concepción como punto de partida.

Después de que apareciera como un gran bum *La era del vacío* de G. Lipovetsky (1983) su lectura cautivó a toda la sociología de ese entonces. Sin embargo, lo que nunca cuestionó la sociología era precisamente el carácter epistemológico que encerraba cada una de sus tesis. La lectura era tan congruente con la vida cotidiana -con la vida profana- que se le olvidó a la sociología preguntarse de qué elementos gnoseológicos partía. La respuesta que da Lipovetsky surge veintiún años después donde coloca al pragmatismo como centro de explicación del proceso de personalización y la psicologización de la vida inmediata. Es propiamente Sébastien Charles, uno de sus discípulos, quien coloca el trabajo realizado por Lipovetsky dentro de una concepción.

Lo que hasta ahora ha desarrollado Lipovetsky -en su concepción- da respuestas puntuales a la sociología, pero frente a la filosofía las cosas no se dan tan a la ligera. El pragmatismo no puede tomar sistemas filosóficos e incorporarlos así como así. Lipovetsky “resulta ser hegeliano en filosofía al hacer de lo real inteligible para la conciencia y nada más”¹, esa salida constituye un debate sobre los cimientos de la verdad misma del conocer cosa demasiado alejada para Lipovetsky.

¹ G. Lipovetsky y Sébastien Charles, *Los tiempos hipermodernos*, tr. A. P. Moya, Barcelona, Anagrama, 2008, pág. 131 ss.

La lectura que proponemos no radica en una crítica de la sociología de Lipovetsky sino más bien ordenar su discurso, es decir, ordenar sus elementos gnoseológicos, ideológicos y políticos.

Para eso hay que ir por partes, antes que nada veamos qué es una concepción. Una concepción no puede ser tomada como una moneda de cambio, tiene su génesis y su cuño fue forjado por Marx quien en vez de tomar la Filosofía del Concepto de Hegel, retorció el sentido de ese saber: donde la realidad deja de ser espiritual en la medida en que una concepción debe de admitir ciertos principios filosóficos, pero también, adoptar los enunciados de las ciencias empíricas y por último, dotarle un carácter ideológico como actitud ante el mundo, es decir, como actitud que el hombre concreto tiene en el orden llamado mundo.

Siguiendo a Manuel Sacristán, quien se esfuerza por demostrar la concepción marxista del mundo dice que “(...) no pueden considerarse sus elementos como el saber positivo [sino que] (...) el primer principio es en sustancia el enunciado, a nivel filosófico explícito, del postulado iluminista: el mundo debe explicarse por sí mismo.”² Toda concepción no tiene el mismo nivel de la ciencia sino sólo enunciados filosóficos de carácter inmanente. “La concepción del mundo tiene por fuerza dar de sí una determinada comprensión de las totalidades concretas. Pues la práctica humana no se enfrenta con la necesidad de penetrar analítico-reductivamente, sino también con lo que se trata de entender, o sea las conciencias reales, aquello que las ciencias positivas no pueden recoger (...), es al nivel de la comprensión de las conciencias o totalidades [y] no al del análisis reductivo de las ciencias positivas [ya que su materia] son los individuos vivientes, y las particulares formas

² Manuel Sacristán, *La teoría del estado en el Anti-Düring*, Méx, Grijalbo, 1964, pág. 33.

históricas [en sus] <<situaciones concretas>>³. De acuerdo con Sacristán un enunciado de concepción del mundo sería este: “de acuerdo con la experiencia y las leyes que rigen los fenómenos físicos, en la naturaleza no gobiernan los dioses, sino que son las fuerzas naturales las que hacen mudar a los tiempos”. Este tipo de enunciados implicarían un saber práctico más que demostrativo, un saber dirigido a una comunidad más amplia, menos erudita, pero más crítica con su entorno inmediato. Un saber de este tipo debe estar destinado al vulgo (en Lipovetsky es la *mass media*) ya que este saber se asume en su función como emancipatorio de aquellas creencias de tipo religioso, de aquellas creencias que animan a las cosas (psicológicamente), que extravían a la conciencia en su vida diaria. En suma, los elementos de la “concepción” constituyen un saber que no tiene el nivel de la ciencia, pero que la contrasta, tampoco es un es un saber filosófico porque muchos sistemas asumen en sus premisas una realidad trascendente que nunca se ha demostrado en la experiencia.

Por último, una concepción “(...) no sería susceptible de pruebas empíricas ni de demostración o refutación en el mismo sentido que las ciencias [ya que ella se limita a] (...) una serie de principios que da la razón de las conductas de los sujetos que a veces éstos se formulan de un modo explícito (...)”⁴, es decir, una concepción motivaría la investigación de las ciencias pero nunca las contradiría ni en sus principios ni en sus resultados. Si esto es así, podemos decir que la concepción del mundo es un saber “mediano” que toma utilitariamente tanto de la ciencia como de la filosofía algunos principios y presupuestos para edificar su universo explicativo en contra de creencias que estancan y perturban la vida práctica de los individuos.

³ *Ibíd.*, págs., 37-8.

⁴ *Ibíd.*, págs. 28 y 31.

Una vez que hemos valorado qué elementos apoyan y forman a una concepción podemos decir, genéticamente, que el epicureísmo tiene los elementos para ser considerado *como* la primera concepción del mundo ya que ella misma se nutre eclécticamente de algunos principios de las filosofías anteriores.

El epicureísmo desde luego que es una filosofía, pero a excepción de Parménides, Demócrito y Sócrates (en la figura del sabio) no comparte ningún presupuesto filosófico con los anteriores sistemas; tampoco es una ciencia y sin embargo podemos decir que ésta comparte con aquel el principio de la conservación de la materia y la energía, pero sobre todo, en sus afirmaciones más radicales el epicureísmo es antiteológico, así que estas tres posturas hacen al epicureísmo ostensiblemente funcional para que de él se desprenden ciertos principios, veámoslo.

a) Principio filosófico: *Nulla rem e nilo gigni diunitus umquam*.⁵

Las filosofías presocráticas tenían dos rutas de explicar al caos: con uno o dos principios que generaban todo (la pantomima que corre de Tales a Heráclito) o bien, en el mismo sentido que Hésido y Parménides en donde caos = tensión gradual de ser: *Ex nihilo omne ens qua ens fit* (de la nada es donde nace todo ente en cuanto ente).

El epicureísmo partirá de la segunda ruta. El ser en Parménides se conforma como una esfera concéntrica: nada escapa de él, pero tampoco nada entra en él: los seres, los conoceres y los decires no se expanden, no se engendran sino que cada cosa en su multiplicidad tiene su propia identidad, lo múltiple como idéntico lo caracteriza la identidad del ser con el pensar⁶. En esta absorción del ser esférico, Parménides inmoviliza a la

⁵ “Nada procede de la nada; nada retorna a la nada” Parménides, B7-9; Epicuro (carta a Heródoto, D.L., X, 39); Lucrecio, *De rerum natura*, I, 149-264.

⁶ El Ser en Parménides -dice García Baca- es el universo de las cosas en involución, bajo forma de inmediato-indeterminado-incomplejo en donde éstas quedan absorbidas; el pensar es el universo de los actos del conocer

totalidad, por el contrario, el epicureísmo lo deja fluir. Dice Lucrecio: “(...) si las cosas salieran de la nada, cualquiera podría nacer de cualquiera, nada necesitaría semilla.”⁷ Según se ve la lógica sería esta: los caracteres y límites de un efecto vienen determinados por la causa que los produce; y si algo se produjera sin causa, nada podría imponerle ni caracteres ni límites. Mas, puesto que todos los seres, desde su origen, conservan unos caracteres definidos y se mantienen dentro de límites fijos, hay que suponer una causa que contenga tales determinaciones. La causa de tales determinaciones la fija Epicuro en la autoconciencia, en la subjetividad propiamente dicha como lo mostró Marx en su *Tesis doctoral*.

Sin embargo el principio parménidio: <<nada se origina de lo no existente, ni nada se destruye en el no ser>> lo resuelve Lucrecio en el movimiento de los átomos dándole primacía no al *clínamen* sino a la guerra de los átomos. “*Sic aeuquo geritur certamine principiorum ex infinito contractum temporare bellum*”⁸, a la guerra empeñada desde tiempos infinitos por los primeros principios. Aquí no debemos entender aquel principio hobbesiano del *conatus primus* es decir, la *bellum omnium contra omnes* o lucha de todos contra todos sino los diferentes movimientos (gravedad, repulsión y *clíneme* o autonomía que tienen las “raíces” ante el “afán” de unirse a otros compuestos) que hacen que las fuerzas de la naturaleza ensayen experimentalmente los agregados de las cosas. Estos movimientos no revelan que haya un plan detrás de los agregados de las cosas, ni tampoco

pero también en involución, con estas dos operaciones la diversidad errática queda expulsada y por el contrario, queda instaurada la posibilidad de fijar el universo, la posibilidad de que las cosas sean reabsorbidas ya que todo ente (real o ideal) puede tener una esencia y una existencia inmediata, en otras palabras, puede designarse sin la mediación de un único principio energético. *Parménides*, unan, 1942., págs. 106 ss.

⁷ *De rerum...*, I, 158-59.

⁸ *De rerum...*, I, 673.

que la guerra de los primeros elementos sea una guerra ciega⁹, sino la forma experimental con que la naturaleza le asegura inteligibilidad a su proceso. “Tanto más necesario es observar certeramente cómo, en el rayo del sol, se agitan los corpúsculos ya que ello demuestra que *tampoco en la materia hay un ciego y oculto juego de fuerzas*, pues te darás cuenta de que muchos cuerpos cambian de dirección, hacia atrás o adelante, bajo un choque imperceptible.”¹⁰ Así pues, de acuerdo al principio parménidio, las fuerzas que actúan en el universo del epicureísmo son dinámicas en comparación al universo esférico de Parménides en donde lo ente es involutivo, en donde el ser es lo que es, mientras que en el epicureísmo el ser tiene toda la fuerza de la transformación siempre y cuando no viole su principal ley, que en sentido estricto es la ley de la conservación de la materia y la energía.

b) Principio de ciencia: *Summarum summa est aeterna*.¹¹

Del principio parménidio << nada se origina de lo no existente, ni nada se destruye en el no ser>> debe asumirse al igual que Parménides <<la eterna suma del universo>> o que la suma de los movimientos del universo, es decir, la suma de las velocidades, es en cada momento y eternamente la misma, así como la suma de la materia es igual a la de los átomos existentes (ningún movimiento se origina en el reposo y ningún movimiento se extingue en el reposo)¹². “La suma de materia no fue nunca ni más densa ni enrarecida por intervalos mayores. Pues nada viene a incrementarla, ni de ella nada perece. Así, el movimiento que anima ahora a los átomos, es el mismo que los animó en el tiempo pasado

⁹ Si el *clínamen* ya había expulsado los pactos con el destino y la determinación ciega se deduce que el grado de indeterminismo sea a la vez la capacidad de autorganización de la materia, es decir, la capacidad de diferenciarse, de agregarse, de asociarse en lucha permanente, es decir, ensayar cualquier forma posible de combinación. “Muchos elementos diminutos (...) veras, flotando en los rayos luminosos, luchando y chocando como en eterna guerra, agrupándose en falanges, sin pausa alguna, uniéndose y volviéndose a separar, en su batallar. Podrás darte cuenta, así, de cómo todo sucede, cuando los elementos de las cosas se muevan en el eterno vacío.” *De rerum...*, II, 115.

¹⁰ II, 124 ss.

¹¹ V, 361, también en I, 240-51; II, 244-305.

¹² Marx, *Tesis doctoral*, Méx, Sexto Piso, pág. 53.

y seguirá empujándolos siempre de la misma manera; y los cuerpos que acostumbran a engendrarse serán engendrados bajo las mismas condiciones (...) Y ninguna fuerza puede modificar la suma de las cosas: pues no hay lugar alguno, fuera del universo, a donde pueda por ningún género de materia, ni de donde pueda surgir una fuerza nueva que irrumpa en el universo para alterar la Naturaleza eterna y trastornar su movimientos.”¹³

Que el epicureísmo no haya distinguido la diferencia entre materia y energía; que la misma cantidad de materia es igual a la de la energía no hace menos atractivo su principio, por el contrario, se ve confirmado en el universo como hasta ahora lo comprende la ciencia no sólo al nivel de la física newtoniana sino también en la moderna¹⁴. Pero, volviendo a los esquemas de Parménides y del epicureísmo podemos decir que para el primero los entes ya no pueden transformarse, es decir, ya no pueden pasar de un estado a otro, por el contrario, en el universo epicúreo las fuerzas de la naturaleza moldean y desarrollan toda su estructura que no es inmutable, ya que paradójicamente dice Marx, lo único inmutable es la *mors immotalis*¹⁵, es decir, la afirmación del cambio contante, la transferencia de una cantidad de materia de un ente en otro, consolidan así la *summarum summa est aeterna*, por eso los astros y las cosas terrestres no son eternas sino que están sujetas todas a esta misma ley.

c) Principio antiteológico: *ex rebus reddere multis, nequaquam nobis diuinitus esse creatam naturam mundi*.¹⁶

¹³ *De rerum...* II, 294-308.

¹⁴ *The quantity of matter is the measure of the same, arising from its density and bulk conjunctly*, Newton, *Principia*, Def. I., *op. cit.*, pág. 73. Por otro lado, la ley de la conservación de la energía constituye el principio de la termodinámica según el cual la cantidad total de energía en cualquier sistema aislado (sin interacción con ningún otro sistema) permanece invariable con el tiempo, aunque dicha energía puede transformarse en otra forma de energía no contradice la forma de agregados de los átomos del epicureísmo, porque por el mismo principio, la conservación de la energía afirma que la energía no puede crearse ni destruirse, sólo se puede cambiar de una forma a otra, por ejemplo, cuando la energía eléctrica se transforma en energía calorífica en un calefactor.

¹⁵ Lucrecio, *De rerum...* III, 883, Marx, *Tesis...*, sexto piso, pág. 61.

¹⁶ Lucrecio, II, 180-83.

Si estos principios son compatibles con las leyes físicas, es de esperarse que <<el mundo no ha sido creado para nosotros por obra divina>> porque el perecer de las cosas y el constante fluir de la materia hace que el universo se renueve. Todo se halla en constante fluir “*quoniam fluere omnia constat*”¹⁷; todo necesita de un fulgor nuevo ya que en eso consiste la jovialidad de la vida, del existir que no tiene un anclaje en ningún tipo de divinidad que haga más llevadero el ritmo de la existencia ya que “(...) absolutamente todo consta de una materia que nace y muere, asimismo debe pensarse que la naturaleza de todo el universo es de la misma materia.”¹⁸ Si esto es así, tampoco hay razón para atribuir una existencia inmortal a un ser que quiera sobreponerse a las fuerzas que dominan en la naturaleza, de hacerlo, invertiríamos la relación que guarda la totalidad, pues en vez de explicar al mundo por sí mismo, lo explicaríamos a partir de un ente inmoral lo cual es absurdo no sólo porque este mundo no tiende a un fin sino porque su único cometido es su incesante renovación que hace que cualquier intervención implicaría un desbordamiento de este cometido y contraría a los principios, en todo caso los dioses son ajenos a este universo ya que son los hombres en última instancia los que por ignorancia crean a sus dioses en cada época de su propia historia.¹⁹

Si cosmogónicamente obra así la naturaleza, lo mismo se puede esperar de cada una de sus regiones: astronomía, *bios* y *politeía*²⁰ no prescinden del mismo movimiento. Surgen, se desarrollan y perecen en un proceso que no se detiene, que no tiene límites.

¹⁷ V, 280. Esta afirmación podría asimilarse con la doctrina del “flujo perpetuo” de Heráclito (Platón, *Crát.*, 402a) pero, precisamente, Lucrecio no da pauta para ello (I, 635ss), no se trata de un fluir en abstracto sino de un devenir transformándose: agregación y disociación de fuerzas.

¹⁸ V, 235-40.

¹⁹ El pasaje en donde los dioses son ajenos al mundo y a su creación (V, 146-244) es muy extenso y está lleno de escarnio, sin embargo brilla en la idea en donde la naturaleza obra experimentalmente que Darwin la actualiza en su *Origin..* y en su *Descent of men*.

²⁰ Lucrecio utiliza el mismo sentido de Constitución política que su contemporáneo Polibio, *Historias*, lib. VI,1.

Es discutible la idea que se ha venido sosteniendo acerca de la concepción pesimista de Lucrecio (sobre todo por su suicidio a muy temprana edad [43 años]) en cuanto a la idea de progreso, lo cierto es que se puede especular que: o bien compartía con Polibio la *anaciclosis* o verdaderamente pensaba que una sociedad política se hundía para siempre como la Atenas que ve cómo horriblemente se destruye por la enfermedad²¹. Sin embargo, parece más verosímil sostener una tercera idea deducida de los principios la cual se desprende de su antiteologismo, es decir, al no haber finalidad que alcanzar, ni ciclo que recorrer, una sociedad política necesariamente se derrumba dejando elementos que sirven a otras generaciones, sino, no sería posible el mantenimiento del fuego, la propiedad, los metales, el derecho y la justicia, la música, la escritura e incluso hasta los dioses, lo mismo vale para su teoría de las especies, porque aunque algunas se hayan extraviado en el tiempo, las que quedan con vida aseguran su prole ya que han podido aparearse y han tenido alimento que comer y más aún las que están al cuidado del hombre.²²

Como se ve, de acuerdo a los principios que hemos caracterizado, la concepción del mundo desarrollada por Lucrecio nos permite explicitar el por qué Marx parte desde su inicio de una concepción y no de la filosofía del concepto del idealismo hegeliano. La “concepción materialista de la historia” se opone desde su inicio a la filosofía del concepto de Hegel porque Marx tenía la intención de expulsar del método dialéctico al *espíritu noúxico* hegeliano.²³

²¹ Existe mucha literatura al respecto, por nuestra parte nosotros echamos mano de la biografía que hace Eduardo Valentí, *Lucrecio*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1962.

²² Lucrecio, *De rerum...* V, 836-1445. Resulta sorprendente los alcances logrados por esta visión del mundo o concepción pues casi toca todos los resultados a los que ha llegado la ciencia, sobre todo la física y la biología.

²³ Dice Hegel: “Anaxágoras había dicho que el *voûç* rige al mundo; ahora por vez primera ha llegado a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. (...) Todos los seres pensantes ha celebrado esta época (...) como si sólo entonces se hubiese llegado a esta efectiva reconciliación de lo divino con el mundo.” *Lecciones*, IV parte, para. 3, pág. 400, *op cit.*

Por último, si bien hemos asumido que el pensamiento de Marx no tiene la originalidad del sistema de Hegel no por ello debe ser reducido al de éste. Tan pronto como Marx asume una *postura materialista* (la inteligencia es producto de los movimientos de la materia); una *postura científica* (que en sus enunciados depende de la contrastación con las leyes regulares) y una *postura antiteológica* (no hay una finalidad en sí a la que tienda la naturaleza) que acuñará la noción de concepción con la que actualmente opera este saber que ya no es netamente filosófico, ni científico y sin embargo están combinados en la inmanencia en donde el individuo toma un comportamiento ante el orden llamado mundo.

Si se asumen estas posturas de cara a “lo real” veremos cómo el mismo Marx ensayará su posición teórica (asumiendo estos principios en 1845) para hacer inteligible el proceso de desarrollo de la historia y de las relaciones de producción que la implican, que la determinan y la hacen cambiar en un estadio de terminado de la industria en otro más desarrollado.

Des de luego que no negamos los límites que tiene el epicureísmo en Marx, simplemente hemos mostrado la influencia que tiene el epicureísmo en la formación del pensamiento de Marx para fundamentar la idea de concepción materialista en donde aparece la “posibilidad abstracta” que limita a la realidad; el *clínamen*, la *Nulla rem e nilo gigni diunitus umquam*, la *Summarum summa est aeterna* y el *ex rebus reddere multis, nequaquam nobis diuinitus esse creatam naturam mundi* como elementos originarios que nutren “la concepción materialista de la historia” allende a la *Kritik* que es un momento más avanzado en el pensamiento de Marx.

Sin embargo, lo más importante hasta ahora consiste en haber trazado la diferencia entre concepción *in abstracto* de aquello que enuncia una concepción. No todas las concepciones son materialistas pero todas las concepciones partes de presupuestos filosóficos, leyes de

ciencia e inmanencia de lo real y es esto lo que precisamente no aclara ni el discípulo ni el maestro Lipovestsky. Esta primera confusión es lo que hace pasar su discurso como “la concepción de lo real”, así que hay que aclararla.

Lipovestsky tira todos los principios filosóficos al stock de la antigüedad y toma lo real como producto histórico, lo cual en cierto modo no se le puede objetar por su intencionalidad política (por su posición ideológica), pero allende de su realismo democrático, lo cierto es que lo real que él entiende, tiene una historia propia que nada tiene que ver con la democracia moderna. El estatus de verdad del pragmatismo tiene una génesis que parte de la modernidad así que habría que recordarle algunas avenencias que hay ante su discurso optimista.

La concepción en Lipovestsky puede ser caracterizada como una concepción optimista (como lo demostraremos a lo largo de la investigación) que tiene como presupuesto al pragmatismo pero éste es hijo ilegítimo del empirismo y debe de explicarse desde allí como su primer principio filosófico que irá nutriendo a los enunciados científicos y a la inmanencia democrática que tanto alaba nuestro autor. Así pues, veamos el estatus de verdad del empirismo y sus consecuencias en la ciencia para hacer plausible al pragmatismo como una concepción ya acabada.

Cap. II. El empirismo y su estatus de validez.

1. Descripción fenomenológica del conocimiento.

En esta exposición no pretendemos hacer un análisis prolijo de lo que es el empirismo sino más bien aclarar en qué consiste su estatus de verdad. Pero no de cualquier verdad sino la verdad del conocimiento puro y excluido de todas sus determinaciones.

De la misma forma que procedimos en el capítulo anterior, haremos una genética del asunto, sólo que ahora siguiendo a Manuel García Morente.

Descartes parte de la suspensión de toda pretensión de conocimiento mediante la duda metódica (de lo considerado como real en el orden de las sensaciones a la inmersión del pensamiento) hasta un principio indubitable que fuera tan inmediato y que nadie lo pusiera en duda. Este principio es la identidad del pensamiento que es inmediato al yo mismo como vivencia: <<*je suis chose qui pense*>> significa que la inmediatez hace que el pensamiento que yo pienso sea mi propio yo en el acto del pensar.

“(…) resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu, no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que pensaba, fuese alguna cosa; y observando esta verdad: “yo pienso, luego soy”, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podría recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.”²⁴

Lo que habían prescindido los demás pirronianos modernos²⁵ era que el proceso de dudar obliga al hombre a reconocer la conciencia de sí mismo, lo obliga ver que está dudando o pensando y que si está aquí tiene existencia. La identidad del pensamiento con el yo hace que las cosas salgan del yo, cuya identidad sólo es para el pensamiento, algo tan difícil de ver para los escépticos extravagantes que le anteceden a Descartes porque para ellos el escepticismo gravitaba aún en las cosas, de modo que era imposible buscar en las cosas un principio que fuera irrefutable. Este movimiento de <<las cosas y yo en ellas>> al <<yo y la identidad de mi pensamiento>> constituye el giro filosófico con el que inicia la filosofía moderna. Sin embargo, esto no significa que el problema de la certeza sobre lo real esté resuelta sino sólo se ha dado un principio de certidumbre que hacía falta para que el yo pudiera distinguirse en lo múltiple como idéntico, es decir, que la “claridad y la distinción” tuvieran una norma de certeza en el *cogito*.

<<Sí mismo>> del pensamiento es lo más inmediato que el pensamiento tiene. Lo más inmediatamente <<mismo>> es el pensamiento mismo. Sin embargo, la consecuencia directa de este principio es que los objetos del pensamiento se convierten ahora en problemáticos. Independientemente de la garantía del Dios cartesiano para resolver este

²⁴ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, II meditación.

²⁵ Véase H. Popkin *La historia del escepticismo de Erasmo hasta Spinoza*, tr. J. J. Utrilla, Méx., F.C.E., 1983, cap. III.

problema, lo cierto es que dicha problemática traza tres rutas distintas: a) que los objetos del pensamiento tienen su criterio de garantía en enunciados lógicos; b) que el criterio de garantía de lo real es la vivencia y entonces se convierte el asunto en cuestiones psicológicas y c) que el criterio de garantía es necesariamente ontológica, es decir, que parte de la existencia. Lógica, psicología y ontología son los trámites y en cierto sentido las visas para transitar del yo a los objetos del pensamiento.

Sin embargo, estas cuestiones no podemos resolverlas directamente en la historia de la filosofía, pues por mucho esfuerzo que hagamos se nos saldrían del curso de nuestra investigación, así que tomaremos un atajo ya trazado por García Morente.

La necesidad de una descripción fenomenológica del conocimiento nos ayudará a plantearnos la cuestión ¿Qué es el conocimiento? La respuesta que nos da G. Morente se va hilvanando de una forma sencilla: hay sujeto cognoscente y objeto conocido en una correlación. “(...) correlación doble, de ida y de vuelta, que consiste en que el sujeto es sujeto para el objeto y en que el objeto es objeto para el sujeto (...) no pueden pensarse el uno sin el otro. (...) Así como la izquierda no tiene sentido ni significa nada, sino es por contraposición a la derecha (...) así como el arriba no significa nada sino es por contraposición al abajo (...) pero además esta correlación es irreversible.”²⁶

La izquierda se convierte en derecha cuando la derecha se convierte en izquierda; el arriba se convierte en abajo cuando el abajo se convierte en arriba, pero el sujeto y el objeto son irreversibles. No hay posibilidad de que el objeto se convierta en sujeto o a la inversa. Sin embargo, eso no quiere decir que así se quede la relación. El sujeto hace algo: salir de sí hacía el objeto; en salir de sí hacía el objeto para adueñarse del objeto. “Ese adueñarse del objeto no consiste, empero, en tomar el objeto, agarrarlo y meterlo en el sujeto (...) eso

²⁶ M. García Morente, *Lecciones de filosofía*, Méx., E. Mexicanos Unidos, 1977, lección XI, pág. 192.

acabaría con la correlación. Lo que hace el sujeto al salir de sí mismo para hacerse dueño del objeto, captar el objeto mediante un pensamiento”²⁷

Y el objeto, qué hace. Va hacía el sujeto, se entrega al sujeto, pero no en toda la totalidad del sujeto, sino en forma tal que produce una modificación en el sujeto, modificación que es el pensamiento. “De modo que ahora tenemos un tercer elemento en la correlación del conocimiento. Ya no tenemos sólo sujeto y objeto, sino que ahora tenemos el pensamiento; el pensamiento que visto desde el sujeto es la modificación que el sujeto ha producido en sí mismo al salir hacia el objeto para apoderarse de él; y visto desde el objeto, al entrar, por decirlo así, en el sujeto, ha producido los pensamientos de éste. (...) el objeto determina al sujeto y esta determinación del sujeto por el objeto es el pensamiento.”²⁸

Pero el sujeto no es sólo receptividad, sino que sale de sí hacia el objeto, va al encuentro del objeto por eso es también activo. Pero su actuación, es decir, la actividad del sujeto no recae sobre el objeto. El objeto permanece intacto de esa actividad del sujeto, más bien lo que sucede es que el sujeto, al ir hacia el objeto, produce el pensamiento. El pensamiento es pues producido por una acción simultánea del objeto sobre el sujeto y del sujeto al querer ir hacia el objeto. “Tenemos pues, que el objeto puede decirse y llamarse trascendente con respecto al sujeto. El objeto es trascendente con respecto al sujeto; y lo es tanto si se trata de un objeto de los llamados reales (vaso o lámpara) como si se trata del objeto llamado ideal (triángulo o raíz cuadrada de 3) porque tanto en un caso como en otro el objeto aparece para el sujeto como algo que tiene en sí mismo sus propias propiedades y que esas propiedades no son en lo más mínimo ni aumentadas, ni disminuidas, ni cambiadas ni

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ *Ibíd.*

menoscabadas por la actividad del sujeto que quiere conocerlas.”²⁹

La actividad del sujeto que quiere conocerlas es una puridad, una actividad que consiste en ir hacia el objeto y abrirse ante él; para que éste a su vez, envíe sus propiedades al objeto y del encuentro resulte el pensamiento. En este sentido el objeto es siempre, en todo caso, trascendente al sujeto. Metafísicamente hablando, dice Morente, “(...) el objeto no es objeto para el sujeto, sino en tanto en cuanto empieza a ser conocido. El objeto que no sea objeto para un sujeto, no es objeto. Será lo que quiera que sea; pero no es problema para el conocimiento, no constituye elemento alguno de conocimiento.”³⁰ De acuerdo con esta descripción fenomenológica aparece la verdad del conocimiento que es la que cohesiona a toda la descripción. “En este caso la verdad del conocimiento consiste en que el conocimiento concuerde; o mejor dicho, consiste en que en la relación del conocimiento, el pensamiento formado por el sujeto, en vista del objeto, concuerde con el objeto. Esta concordancia del pensamiento con el objeto es (...) [más bien] la definición de la verdad. No es la piedra de toque por medio de la cual se descubre si un conocimiento es verdadero o no, sino que es en lo que consiste que un conocimiento sea verdadero. Es la esencia misma de la verdad, la definición misma de la verdad. Verdadero conocimiento es el conocimiento verdadero.”³¹ Esta expresión no es absolutizante sino la garantía que separa los conocimientos que son falsos: cuando el conocimiento no concuerda con la cosa no es que no tengamos un conocimiento falso: es que no tenemos conocimiento. Ahora bien, ¿qué criterio puede aplicarse para tener la certeza de que el pensamiento concuerda en efecto con el objeto? Esta respuesta ya no la da la descripción fenomenológica, ya no es tarea suya plantear y resolver los criterios, las manera y los métodos para ver si un

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ *Ibíd.*

³¹ *Ibíd.*

conocimiento es verdadero o no. Sin embargo ya quedó claro que no se debe de considerar que la conciencia del pensamiento sea criterio de la verdad; sino que es la verdad misma, es eso en lo que consiste la verdad. Criterio, en cambio, o sea modo, método para descubrir si un conocimiento es verdadero puede haber de diferentes especies: lógico, psicológico y ontológico. Hasta aquí con la descripción fenomenológica, pasemos a ver estas tres rutas para trazar sus respectivas diferencias en cuanto al criterio de verdad.

2. Rutas sobre el criterio de certeza de la verdad.

Estas tres rutas (psicológica, lógica y ontológica) son en realidad tres territorios limítrofes pues si el conocimiento es correlación de sujeto-objeto, mediando pensamiento, el conocimiento toca a la psicología, porque la psicología trata del sujeto y del pensamiento como vivencia del sujeto. Si el conocimiento es correlación de sujeto objeto mediando el pensamiento, colinda también con la lógica, porque la lógica trata de los pensamientos como enunciados, como enunciaciones; no en cuanto vivencias de un yo, sino en cuanto son vivencias que enuncian, que dicen algo de un objeto. Las leyes, las regularidades internas de esas enunciaciones, de esos enunciados, de eso que se dice de algo, son las leyes de la lógica. La lógica también colinda con el conocimiento. Pero también la ontología colinda con el conocimiento. En la correlación sujeto-objeto, puede decirse como hemos mostrado, que no hay conocimiento sin un sujeto que lo sea para un objeto y un objeto que sea para un sujeto. Por consiguiente, el objeto, lo que es, lo que está ahí para ser conocido y siendo conocido, es lo que estudia la ontología.

“Pero estas aportaciones, referencias a estos territorios colindantes tendrán que hacerse en la teoría del conocimiento, dentro del círculo de problemas que la teoría del conocimiento

plantea; tendrán que hacerse para resolver los problemas que la teoría del conocimiento plantea; no al revés, no para resolver con la teoría del conocimiento problemas pertenecientes a la psicología, a la lógica o a la ontología.”³² Efectivamente, invertir la relación volatilizaría la cuestión sobre el criterio de certeza de la verdad que propiamente pertenece al conocimiento, es decir, qué es conocimiento. “(...) confundir el pensamiento como vivencia del sujeto con el pensamiento como enunciado del sujeto; confundir la psicología con la lógica (...) [es lo que hizo el empirismo inglés al querer] contestar a problemas lógicos y ontológicos con soluciones psicológicas.”³³

Para recuperar las primeras líneas de este capítulo decíamos que el movimiento de <<las cosas y yo en ellas>> al <<yo y la identidad de mi pensamiento>> constituye el giro filosófico con el que inicia la filosofía moderna fundamentalmente idealista pero que tiene una posición respecto al ser, al pensar y a la existencia, en esta medida aparecen los tres territorios limítrofes. La psicología porque en el conocimiento hay vivencias; la lógica porque en el conocimiento hay vivencias de enunciación, en donde se enuncian tesis, proposiciones, afirmaciones o negaciones y ontológicas porque en el conocimiento las vivencias de enunciación recaen sobre un objeto, son vivencias de enunciación de algo acerca de algo. Si uno de estos territorios lograra dominar sobre los demás en el ser en el pensar y en la existencia correría graves consecuencias aquello que llamamos realidad y esto es lo que hace el psicologismo que corre de Locke a Hume. “El empirismo inglés va a ser para nosotros el cuadro ejemplar de una evolución intelectual que cada vez con más energía, cada vez con más intensidad desenvuelve el punto de vista exclusivamente psicológico, y en este punto de vista psicológico va a hacer desaparecer el fenómeno del

³² *Ibíd.*

³³ *Ibíd.*

conocimiento lo que hay en él de lógico y de ontológico, acabando el empirismo inglés – consecuente consigo mismo- por anegar, sumergir la totalidad del conocimiento en pura psicología. Y por consiguiente, anulando lo que pudiéramos llamar valor lógico y la realidad ontológica del conocimiento.”³⁴

No obstante, con esto no queremos decir que el empirismo no sea una gran aportación para la historia de la filosofía sino sólo ubicaremos lo que realizó y sus consecuencias, pues de antemano el empirismo dio otra dirección a la solución substancialista de Descartes. “Yo descubro <<mi>> propio ser como ser pensante; descubro entre mis ideas la idea de Dios, cuya esencia envuelve la existencia; y merced a esa idea de Dios como garantía, afirmo la existencialidad de los objetos de mis ideas claras y distintas; por consiguiente, del espacio, movimiento, número y sus modificaciones. De donde Descartes extrae una metafísica de las substancias: la substancia pensante (alma); la substancia extensa (el cuerpo) y Dios, la substancia infinita creadora.”³⁵ Lo que hará el empirismo es ir extinguendo esta solución con el psicologismo que de por sí ya se asomaba en Descartes.

Ahora que ya sabemos por donde vamos a trabajar al empirismo las cosas pueden caminar con más aplomo.

3. *The belief* como criterio de certeza de la verdad.

Locke es el primero que comienza la extinción de la solución substancialista de Descartes comenzando con la siguiente cuestión: ¿cuál es la esencia, cuál es el origen, cuál es el enlace del conocimiento humano? La respuesta es la idea, pero no en sentido antiguo sino la cogitatio usada por Descartes. Para Descartes, dice Morente, “(...) <<cogitatio>> es

³⁴ Lección XII.

³⁵ *Ibíd*, pág. 203.

<<pensee>>, pensamiento; pensamiento es todo fenómeno psíquico en general. Una sensación es un <<cogitatio>>; una proposición lo es también; una afirmación o negación de la voluntad lo es también. En suma cualquier vivencia psíquica es llamada por Descartes <<cogitatio>>”³⁶

Este fundamento arrojado por Descartes es el que explotará el empirismo inglés para jugar, por decirlo así, a la invasión de dos regiones más próximas para él: la psicología y la lógica. Pero volviendo al tema, Descartes había dividido tres grupos de ideas: las adventicias, las ficticias y las innatas. Las primeras son las que sobrevienen a nosotros puestas por la realidad externa; las segundas son las que nosotros mismos, por medio de la imaginación formamos en el alma y las ideas innatas son las que constituyen el acervo propio del espíritu, de la mente, del alma; son las que están en el alma sin que las haya puesto ninguna cosa real, ni hayan sido formadas por nuestra imaginación. Desde aquí ya se puede ver la variante del isnaturalismo lockeiano pues precisamente negará el estatus de ésta última para resquebrajar a las otras dos. No hay ideas innatas más bien hay un white paper o tabula rasa en las que nada está escrito y todo viene a ser escrito por la experiencia, entonces, si no hay nada escrito, cuál será el origen de las ideas. Esta argucia separará a Locke de Descartes pero al mismo tiempo lo llevará a la encrucijada de dos caminos diferentes: o bien el origen de las ideas es de naturaleza psicológica o su origen parte de la derivación lógica.

“El origen de una idea, como la esfera, puede ser considerado psicológicamente o lógicamente. Psicológicamente estudiaremos las sensaciones, las percepciones que ha producido naturalmente, biológicamente en nosotros la noción de esfera; por ejemplo el haber visto objetos de esa forma, naturales o artificiales. Pero otro sentido de la palabra

³⁶ *Ibíd.*

origen es considerar la esfera como originada por el movimiento de media circunferencia girando en rededor del diámetro [cuyo origen sería lógico].”³⁷ Locke se guiará por el primer derrotero entendiendo origen como mecanismo psicológico según el cual se forman en nosotros las ideas cuyas fuentes son la sensación y la reflexión. La sensación es el elemento psicológico mínimo, la modificación mínima de la mente, del alma, cuando algo por medio de los sentidos, la excita, le produce esa modificación³⁸. Por reflexión entiende el apercibirse del alma de lo que ella misma acontece, es decir, una especie de experiencia interna mientras que la sensación sería esa experiencia interna.³⁹ “(...) las ideas o son simples y tienen su origen en un sentido o en dos sentidos, o en la combinación de un sentido con la reflexión o de dos sentidos con la reflexión; o son compuestas, es decir, están formadas de amasijos de ideas simples. Así por ejemplo, la idea de extensión es simple, pero está formada de impresiones que proceden del sentido de la vista, del sentido del tacto y del sentido muscular.”⁴⁰

Toda la analítica de la genética del conocimiento marcha bien hasta aquí, bajo la salvedad de que está tomando la idea de substancia cartesiana, es decir la res extensa y allí Locke dirá que la unión de todas esas ideas, esa síntesis de ideas es lo que constituye ese <<no sé qué>> que está por debajo de las diversas cualidades, de las diversas sensaciones, de las diversas impresiones que una cosa nos produce. “Ese <<no sé qué>> era ya desde luego plantear (...) el problema de la substancia. Porque Locke no duda un instante, no pone en cuestión la metafísica de Descartes. Por consiguiente, para Locke las ideas simples, que nos vienen de la sensación y de la reflexión, son ideas a las cuales corresponde una realidad;

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tr. José Al Robles y Carmen Silva, Bogotá, F.C.E., 2000, lib. II, caps. 1-5.

³⁹ Lib. II, caps. 6- 11.

⁴⁰ M.G. Morentes, *Lecciones... op cit.*, pág. 205. Cfr. *Ensayo...* lib II, caps. 12-15.

una realidad que existe en sí misma y por sí misma, como la substancia extensa de Descartes.”⁴¹ No es que Locke se halla atorado con Descartes, sino que al desmenuzar al conocimiento, es decir, al llegar hasta sus últimos elementos que son las ideas, y mostrar cómo las ideas complejas se derivan por composición, por generalización y abstracción de las simples, y cómo las ideas simples son los elementos últimos que reproducen la misma realidad, lo que ha hecho es distinguir en las percepciones que tenemos de las cosas, de las substancias y la cualidades de ellas. Su teoría del conocimiento concluye precisamente con esa distinción entre cualidades primarias y secundarias. Las cualidades secundarias de un objeto serían el color, el sabor, el olor, la temperatura, cualidades que evidentemente no están en las cosas mismas; no reproducen realidad en sí y por sí, sino que son modificaciones totalmente subjetivas del espíritu. En cambio, las primarias como la extensión, la forma el movimiento, la impenetrabilidad de los cuerpos son propiedades que pertenecen a los cuerpos mismos, a la materia misma.⁴² “(...) [en] Locke se llega a ese conjunto [cuando] empieza a analizar, a dividir; va tomando esas ideas, mirándolas unas por otras; las que son complejas, como los modos las substancias, las relaciones, las descompone en ideas simples; y a cada una de las ideas simples les asigna un origen empírico, bien en la experiencia externa, que es la experiencia de los sentidos, bien en la experiencia interna, que es el de darse cuenta la conciencia de sí misma.”⁴³

Hasta aquí la solución psicológica del conocimiento apenas está tomando su rumbo desde la substancia extensa, falta aún Dios y la substancia pensante y esa labor la realizará Berkeley al desechar los residuos del materialismo cartesiano y el sensualismo de Locke.

⁴¹ *Lecciones...* pág. 206: *Ensayo...* lib. II, caps. 33.

⁴² *Ensayo...* Lib. II, caps 13-32.

⁴³ *Lexiones...* pág. 207.

“El psicologismo de Locke había respetado la substancia de Descartes en su forma de substancia pensante, substancia extensa y Dios. En cambio el obispo Berkeley ataca directamente ese concepto de sustancia extensa, de materia. La distinción hecha por Locke entre cualidades secundarias y primarias lo llevará a negar objetividad a las cualidades secundarias, pero al seguir concediendo plena existencia en sí y por sí a los cuerpos materiales como substancia extensa. Pues, bien el obispo Berkeley no comprende (y tiene razón) cómo y por qué privilegia Locke estas cualidades primarias y al carácter de puras vivencias del yo les añade además el de ser reproducciones fieles de una realidad existente en sí y por sí fuera del yo.”⁴⁴

Esta cita transitoria es importante porque en ella vemos cómo Locke va borrando la solución ontológica de las relaciones entre las cosas y va apareciendo como determinación de conocimiento la vivencia en su expresión internista que es lo que precisamente va a desarrollar Berkeley al partir de las cualidades secundarias dadas por Locke. Estas cualidades no tienen fundamento, porque el sabor, el color son vivencias y como puras vivencias no tienen otra realidad que la de ser vivencias, <<mis vivencias>>, del mismo modo la extensión, la forma, el número, el movimiento son también vivencias. No hay en ellas ninguna nota que nos permita trascender de ellas como vivencias para afirmar la existencia metafísica en sí y por sí las cualidades que ellas expresan.

“El obispo Berkeley, con una audacia extraordinaria, plantea el problema ontológico y metafísico; ¿qué es ser?, ¿qué es existir?, y el análisis psicológico no le permite a ese problema metafísico más que una respuesta psicológica. ¿Qué llamo yo ser? Ser llamo yo al ser blanco, ser negro, ser extenso, ser verde, ser amarillo, ser duro, ser blando, ser redondo, ser triángulo, ser dos (...) a todo eso llamo ser. Por consiguiente, <<ser>> es ser-percibido; <<ser>> es ser percibido como tal blanco, como tal 2, como tal forma. La percepción, como vivencia, es lo único que constituye el ser.”⁴⁵ El idealismo subjetivo con el que se le ha caracterizado al sistema de Berkeley consiste en darle respuesta a la pregunta metafísica

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ *Ibíd.*

¿quién existe? Existo yo con mis vivencias; pero allende de mis vivencias no existe nada, esta concepción inmaterialista no constituye al individualismo moderno sino su presupuesto metafísico que se les escapa a los defensores del pragmatismo. Sin embargo, no adelantemos consecuencias y sigamos con la descripción psicológica de Berkeley.

Al instaurar la realidad como vivencia el obispo Berkeley ha desaparecido a la substancia material pero no a la substancia espiritual cartesiana y es allí en donde aún sigue tributando de la teoría substancialista. “El yo me es conocido por una intuición directa. El <<cogito>> cartesiano sigue actuando perfectamente en la filosofía del obispo Berkeley: yo soy una cosa que piensa, una <<res cogitans>>, un espíritu que tiene vivencias. A mis vivencias no le corresponde nada fuera de ellas; pero esas vivencias son <<mis>> vivencias, y yo soy una substancia que las tengo (...) debo suponer que aparte de todos esos motivos para poner ahora la existencia de un espíritu que sea el que ponga en mí todas esas vivencias. Esas vivencias no se ponen ellas solas, las pone en mí Dios, que es puro espíritu como yo.”⁴⁶

El cogito cartesiano y la substancia espiritual por fin se ven armoniosamente unidas porque la importancia del *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* de Berkeley plantea una teogonía radicalmente novedosa del ser y de la sustancia que ella introduce. En efecto, para Berkeley, Dios —sustancia y Ser supremo— crea las almas, que son seres-sustancia autoexistentes y autónomas. Y éstas, a su vez, al percibir sus objetos, les prestan el ser que *a ellas les parece* que éstos poseen en sí mismos, y en consecuencia los captan como si fuesen entes sustanciales.⁴⁷

⁴⁶ Berkeley es consecuente con la primera y tercera prueba de la existencia de Dios desarrollada por Descartes en las *Meditaciones metafísicas*. *Ibíd.*

⁴⁷ G. Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Buenos aires, Lozada, 2004, párrafos 1-33.

Pero esta especie de teogonía va ser echada por tierra por Hume quien elaborará un método de análisis psicológico que hasta ese entonces el empirismo no había desarrollado. “Hume llama <<impresiones>> a los fenómenos psicológicos actuales, a las vivencias de presentación actuales: yo ahora tengo la impresión de verde. Y llama ideas (...) a los fenómenos psíquicos reproducidos, a las representaciones: yo tenía la impresión de verde, ahora ya no tengo la impresión de verde; pero pienso en ella, la recuerdo o la imagino, y entonces tengo la idea de verde. De modo que tenemos impresiones; pero tenemos muchas más ideas que impresiones.”⁴⁸ La distinción entre impresiones e ideas consiste en que las primeras son actuales, mientras que la idea es rememoración por la imaginación o por asociación. Las impresiones son lo dado, lo que está ahí, la última realidad de la impresión, desde luego esto no es un problema, en el sentido de que el mundo u orden es un stock de entes, pero esto lo veremos más adelante. Sin embargo, las ideas sí que plantean un problema a saber: ¿de qué impresiones proceden?

En su análisis Hume parte de la distinción de ideas simples e ideas complejas, una idea simple sería, por ejemplo, el recuerdo del verde, ese recuerde del verde tiene el origen de haber recibido yo antes la auténtica impresión de verde. Pero si la idea es compleja, como la idea substancia, la idea de existencia, la idea de causa o la idea del yo, si es idea complicada, ¿cuáles son las impresiones de que procede? Tomar esas ideas analizarlas en busca de la impresión es lo que hace Hume, es decir, buscar la impresión que corresponda legítimamente a la idea. Con este sencillo método desechará primeramente la idea de substancia que aún quedaba presente en Locke en su <<no sé qué>>. La idea de substancia no tiene impresiones de donde pueda ser derivada y que la fundamente; y como no tiene

⁴⁸ M.G. Morente, *Lecciones... op cit.*, pág. 211. Crf. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, tr. V. Viqueira, Méx, Libros en la red, 2001, lib. I, primera parte, pág. 20-31.

impresión que la fundamente, es una idea formada por nosotros, es una idea ficticia o idea de la imaginación.

En un segundo momento aplicará el mismo método a la existencia. Cuando decimos que algo existe, nosotros podemos encontrar la impresión correspondiente al <<algo>>del cual decimos que existe, ese existir de algo, esa existencia es algo que no encontramos en impresión ninguna, ¿dónde está la impresión de que existe, la impresión de la existencia? “No es tampoco la suma de las impresiones ni una impresión particular. Luego, la impresión del vaso de agua es algo a lo cual no corresponde ninguna impresión. Es otra idea hecha por nosotros, forjada (...) por la imaginación.”⁴⁹ En un tercer momento Hume viene a someter a legalidad la substancia del yo que de Descartes a Berkeley corría libremente. Descartes decía que el yo era una intuición que yo tengo de mi mismo, sin embargo cometía un error. “Yo tengo la intuición de verde, de azul; tengo la intuición de miedo que siento; tengo intuición de la vivencia de azul, de la vivencia del coraje (...) Pero ¿dónde está la vivencia que no sea vivencia de algo sino vivencia del yo? Me miro a mi mismo por dentro y encuentro una serie de vivencias que se suceden repetidamente unas de otras, pero ninguna de ellas es el yo. Cada una de ellas tiene referencia al yo; digo: es <<mi vivencia>> pero voy a ver en esa vivencia lo que la vivencia tiene de mi y no encuentro nada.”⁵⁰ De acuerdo a esta inferencia se puede concluir que a la idea <<yo>> no le corresponde ninguna impresión, es otra idea ficticia hecha por nosotros. No hay yo; ya no existe el yo que todavía respetaba Lock y Berkeley.

Por último, Hume viene a culminar el problema de la causalidad que él mismo detona con su escepticismo inferencial. Cuando decimos que la causa produce el efecto, ¿qué

⁴⁹ *Leccione...*, pág. 213: *Tratado...* segunda parte, págs. 54-66.

⁵⁰ *Ibíd.*

impresión corresponde a ese producir el efecto la causa? No corresponde ninguna impresión. “si yo analizo la relación de causalidad me encuentro con que A existe; de él tengo impresión; luego tengo la impresión de algo B; pero no tengo ninguna impresión de que de A salga ninguna cosa para producir B. yo veo que hace calor; tengo la impresión de calor; luego mido el cuerpo y lo encuentro dilatado; pero que del calor salga una especie de cosa mística que produzca la dilatación de los cuerpos, eso es lo que no veo de ninguna manera.”⁵¹ La causalidad lo mismo que la existencia y la substancia no es otra cosa que mera ficción, es decir, asociaciones de ideas a la cual no corresponde con la legalidad que Hume ha establecido. A la pregunta metafísica, ¿quién existe? (*Ontos on*, en cuanto ser verdadero), Hume contesta “(...) no existo ni yo, ni la extensión, ni Dios; lo único que hay son vivencias. Mis vivencias caprichosamente unidas, sintetizadas por mí, las llamo <<yo>>; pero que a esa palabra yo, a esa idea yo, corresponda una realidad substancial en sí y por sí que sea el yo, el alma eso no se puede averiguar ni tiene sentido preguntarlo.”⁵² Con Hume se hace ya imposible la metafísica porque el criterio de certeza que ha legislado es la vivencia que hace imposible a la ontología. El conocimiento verdadero se funda en la *belief* todo lo demás o no es conocimiento, pero aquí su teoría del conocimiento empieza a ser cuestionada, sobre todo su estatus legal. Tan pronto como no encuentra en el mundo, en el orden substancias ni cuerpos, sino sólo vivencias, lo único que puede tener es creencia en el mundo exterior. “Yo creo que el mundo exterior existe, creo que este vaso existe, que si veo el agua que contiene voy a refrescar la boca (...) pero lo creo porque estoy acostumbrado a creerlo, así por el hábito, por la asociación de ideas.”⁵³

⁵¹ *Leccione...*, pág. 214: *Tratado...* tercera parte, págs. 66-82.

⁵² *Leccione...*, pág. 216: *Tratado...* tercera parte. págs. 86-125.

⁵³ *Leccione...*, pág. 213: *Tratado...* segunda parte, págs. 126-38.

Sin embargo, la filosofía de Hume abre dos caminos: un positivismo que hace imposible a la metafísica y un escepticismo metafísico que hace imposible la idea de movimiento inmanente en la relaciones entre los entes. Qué nos dice Morente acerca de la primera ruta. “Hume (...) no llega a poner en entre dicho la ciencia; pero le pone un basamento, un fundamento caprichoso: el fundamento de la ciencia es la costumbre, el hábito, la asociación de ideas; fenómenos naturales, psicológicos, que provocan en mí la creencia en la realidad del mundo exterior. Yo estoy convencido de que mañana sale el sol; pero es nada más porque estoy acostumbrado a verlo salir todos los días. Una razón no la hay. (...) El mundo de Hume ha desechado a la lógica y la ontología. Es así porque así es, porque yo lo creo en virtud de la costumbre, del hábito, de la asociación de ideas, de fenómenos biológicos en mi espíritu considerado naturalísticamente.”⁵⁴ El psicologismo <<a outrance>> del empirismo inglés ha volatilizado el problema lógico y el problema metafísico, y esta es justamente la característica del positivismo porque la única justificación de la verdad viene hacer la constancia habitual, la ejecutividad efectiva de esas percepciones que la esperanza día tras día, va remachando en nosotros.

Podrían de inmediato reparar los defensores del empirismo diciendo que la <<belief>> se conjuga con los enunciados lógicos, desde luego que sí, pero esa no es obra de Hume, sino del desarrollo de Leibniz respecto a las verdades de hecho y las verdades de derecho y más aún propiamente de Kant quien corrige el camino cuando plantea la posibilidad de los juicios a posteriori puros. Quien lleva hasta sus últimas consecuencias, después de la reforma Kantiana de la posibilidad del conocimiento y de la experiencia es el positivismo lógico, pero a diferencia del positivismo lógico, el pragmatismo jamás ha admitido reforma alguna respecto a la verdad del conocimiento y eso es precisamente lo que lo hace

⁵⁴ *Lecciones*, pág. 217.

sospechoso y hasta cierto punto dogmático porque no toma en cuenta los más de 2500 años de filosofar acerca de los problemas que suscita el ser y el conocer.

El psicologismo a ultranza es obra del pragmatismo no propiamente del empirismo que ha admitido las posturas lógicas y ontológicas arrojadas por Kant y el neokantismo para ser consecuente con la ciencia, una ciencia que depende de las regularidades en sus enunciados lógicos y de percepción, lo cierto es que el positivismo lógico no piensa en absoluto que la relación de los entes cambia o transforma las regularidades y eso es debido a que ya no hay una metafísica que se halle a la base para plantear el movimiento del ser, lo mismo que del pensar, pero eso es otra discusión que se sale de nuestro interés.

Lo que no se sale de nuestro interés, en este desarrollo que hemos visto, es que el empirismo arroja el criterio de certeza en la verdad del conocimiento exclusivamente en la vivencia y es precisamente allí donde el pragmatismo adquiere su carta de naturalidad, pero una carta de naturalidad que no tiene la venia del padre, pues éste por lo menos ha conjugado los enunciados lógicos con los de percepción, pero aquel no ha conjugado nada epistemológicamente hablando, sólo se ha arrojado en los brazos de una realidad atravesada por las ideologías, es decir, lo que no es conocimiento y es allí donde se levanta su estatus vigente y caprichoso. Veamos la siguiente postura en el último apartado.

4. El pragmatismo.

Decíamos que la otra ruta que deja Hume consiste en un escepticismo metafísico que hace imposible la idea de movimiento inmanente en las relaciones entre los entes. La primera ruta que hemos visto queda abierta y su desarrollo corre de Leibniz pasando por Kant hasta el positivismo lógico y las filosofías de la ciencia, pero esta otra ruta queda bloqueada por el

pragmatismo. El escepticismo de Hume pone límites y barreras a las filosofías, por decirlo así, ontoteológicas, pero lo ente no es teológico, ni todas las filosofía son teleológicas como vimos en el caso del epicureísmo. Al cerrar el paso a las relaciones entre los entes el pragmatismo ha creído superar el movimiento ontológico con la pura vivencia: las cosas son así porque así son. El escepticismo metafísico de Hume se ha convertido en dogmatismo pragmático sin someterse a un examen ontológico, de ahí se sigue que cualquier ontología que plante el movimiento del ser y del pensar es vista con bastante desprecio sobre todo en las ciencias sociales que acatan ordenes de las filosofías oficiales.

Veamos un ejemplo a partir de un restaurador de certezas: Sartori. En su libro *Teoría de la democracia* se refiere a la contraposición que hay entre <<<realismo versus racionalismo>>>, dice que tanto el *empirismo* (que él asocia con el realismo) como el *racionalismo* (que mancomuna como acoplamiento ideal a la realidad) son orientaciones mentales o mecanismos mentales en donde las vivencias son lo en sí. Para esta afirmación atrae a Hegel para atacar a Marx: “La famosa ecuación de Hegel era <<lo real es racional>> (y viceversa). Sus discípulos desarrollaron dos interpretaciones de esta cuestión, a saber: a) lo racional es lo que debe ajustarse a lo real; o al revés, b) lo real debe someterse a lo racional. Esta última fue adoptada por la izquierda hegeliana y, eminentemente por Marx; y es que, casi sin dudarlo, es congénita, o más congénita a la mente racionalista. La victoria de Marx y de la izquierda hegeliana, es al mismo tiempo, la victoria del racionalismo.”⁵⁵ Su intención de este autor consiste en restablecer la certeza de que lo real es inamovible y sólo accesible a la vivencia. No capta el movimiento del pensamiento que nos ha heredado Occidente, de la larga tradición filosófica de más de 2500 años en la que

⁵⁵ Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia*, tr. Santiago Sánchez G., Madrid, Alianza, 2001, T. 1, cap. III (5), p. 75-6.

los filósofos han definido al ser. En pocas palabras, se aferra al “hecho” de que vivamos atrapados en el mundo de lo óntico negando la configuración del movimiento ontológico, del movimiento de lo real. Precisamente, la empresa del pragmatismo consiste en ser esa orientación mental fundamentalmente psicológica en donde la vivencia se adapta a lo óntico como si el mundo fuera un stock en donde los entes son lo que son, sin cambio ni transformación, lo único que cambia y se modifica es la vivencia y no la relación entre los entes. No hay teleología, pero tampoco hay sentido que no sea el sentido de la vivencia, es decir, un movimiento de la pura subjetividad y no de las relaciones reales de los entes. Bien, para terminar este capítulo, diremos que la concepción de Lipovetsky tiene su principio filosófico en la vivencia arrojado por el empirismo de Hume en donde surge el pragmatismo como una orientación mental a ultranza, es decir, sin someterse a crítica ontológica (como sí lo hizo el empirismo), y esta desviación hace que el mundo se presente como un stock de entes completamente acabado donde la subjetividad sólo se adapta psicológicamente al momento, a la actualidad de su percepción como decía Hume, quedando el orden del mundo como pura vivencia psicológica. Con esta afirmación despejamos toda la teoría *psi* de la *mass media* que presenta Lipovetsky, que en vez de recurrir a la filosofía para asegurarle pasos firmes, se echa en brazos de la psicología sin analizar sus implicaciones gnoseológicas que son anteriores al psicoanálisis moderno. Si esto es así, entonces, hemos arrojado el primer principio filosófico que subyace a la concepción de Lipovetsky: la vivencia como fuente del pragmatismo en donde el mundo se concibe como adaptación psicológica del yo. El segundo principio, que es de ciencia, desde aquí lo podemos despejar. La ciencia que recupera Lipovetsky es la estadística aplicada a la violencia (muerte natural, asesinato,

suicidios, violaciones y robos [la violencia *hard*])⁵⁶ que es una consecuencia directa de un mundo basado en la vivencia donde el temor, odio, alegría, etc., dependen de los estados del ánimo y no de las relaciones reales. La salida del pragmatismo es precisamente presentar una cultura *psi* disociada de las relaciones objetivas, esto lo sabe Lipovetsky⁵⁷, pero esa no es la función de su concepción. Entonces, cuál es la función de su concepción. La respuesta tiene que ver con la inmanencia misma del orden democrático que describe, y allí es donde encontraremos el tercer principio que compone su concepción. Es propiamente en la parte política en donde aparece el tercer principio que define su concepción del mundo fundamentalmente optimista, que como hasta ahora hemos visto, se deduce de la vivencia psicológica. Pasemos pues a la parte política para aclarar el tercer principio inminentita.

⁵⁶ G. Lipovetsky, *La era del vacío*, tr. J. V y M. Pendanx. Barcelona, Anagrama, 1986, pág. 173-219.

⁵⁷ *Ibíd.*, pág. 126.

Cap. III. *Le bon ciyoten et der Barbar künstliche* como diferendo entre *paradoxum et aberratio*.

Este capítulo merece unas palabras introductorias pues pertenece a ese relato de los Dobles: “Durante siglos y siglos, todas las cosas, todos los seres, aparecían y se movían acompañados de su propio Doble. En tiempos pasados la esencia dominante era incluso el Doble, que el ser individual no hacía más que señalar. Después comenzó la lenta disgregación de los Dobles, su debilitamiento. Finalmente se refugiaron en la parte nocturna de la naturaleza y aceptaron tener esporádicos y siniestros reconocimientos. Pero nuevos Dobles, de otra especie, se difundían, era el valor de cambio que se multiplicaba y se superponía a las formas de todas las cosas.”⁵⁸

En lo profundo de lo profano el dinero no sólo aparece como *valor de cambio*, sino que toda su determinación dineraria aparece como *piedra filosofal*, como “la propiedad” que tiene todas las propiedades de las cualidades, así mientras el dinero aparece profanamente como valor de cambio entre equivalentes, su sacralidad consiste en presentarse como piedra

⁵⁸ R. Calasso, *La ruina de Kasch*, tr., J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 2001, pág. 243.

filosofal.⁵⁹ Lo exotérico y lo esotérico fundan su coseidad; mitad profana y mitad sagrada constituye su lado Doble. Pero los Dobles no se agotan en el dinero, el mismo Calaso es el Doble de Lipovetsky, lo mismo que el doble de Tocqueville es Stirner.

Calaso y Lipovetsky sacan el mismo año (1983) sus respectivas obras que son lo Doble del orden. Mientras que la obra de Calaso constituye la parte maldita pero profana del orden, es decir, su ruina, Lipovetsky describe la parte sagrada del orden: su duración. Del mismo modo, mientras que Tocqueville describe la parte secular de la democracia: ciudadano e igualdad, nueve años después que apareciera *La Democracia en América*, Stirner describe la parte profana en el *Único y su propiedad* que echa por tierra todo lo secular que hay de ciudadano y de igualdad. Mientras que Tocqueville es defendido por Lipovetsky para preservar el orden secular, Calaso mostrará que Stirner destruye cualquier pretensión de conciliar vida profana con secularidad del orden. Esta aparente disputa sólo puede ser descrita con sus Dobles.

¿Cuál es el individuo que nos heredó el siglo XIX, el buen ciudadano de Tocqueville o el barroco artificial de Stirner? Tanto Lipovetsky como Calaso defenderán a sus Dobles. Sin embargo, la solución de Calaso es más atractiva porque no se echa en brazos de la paradoja para salir al paso de la antítesis entre vida profana y vida secular como lo hace Lipovetsky, sino que asume la profanidad sin esperar nada a cambio.

Dice Lipovetsky, acerca del individuo democrático heredado por Tocqueville. “Poderes cada vez más penetrantes, benévolos, invisibles, individuos cada vez más atentos a ellos mismos, <<débiles>>, dicho de otro modo lábiles y sin convicción: la profecía de Tocqueville se cumple en el narcisismo posmoderno.”⁶⁰ Por el contrario dice Calaso: “(...)

⁵⁹ C. Marx, *Grundrisse*, Dietz. Berlín, 1974 p. 90: Calaso, *La ruina...* pág. 243.

⁶⁰ G. Lipovetsky, *La era del vacío*, *op cit.*, pág. 13.

el mundo de hoy desciende, sin saberlo, de Stirner.”⁶¹ No obstante, no se trata de saber qué individuo heredamos, sino llevar en diferendo las posiciones que se dan entre paradoja y aberración como estigma inherente del individualismo posmoderno. En otras palabras, de lo que se trata es saber hasta dónde llegan los límites de la secularidad que encumbran al individualismo que defiende Lipovetsky comparado con la aberración de un egoísmo total enunciado por Stirner que es al final de cuentas una hipótesis más funcional para las ciencias sociales.

Dicho lo anterior, entremos al primer apartado para describir al buen ciudadano secularmente descrito por Tocqueville y después veamos que nos espera con Stirner para saber si el individuo de hoy pertenece también a los nuevos Dobles: un lado profano y otro secular.

1. *Le bon ciyoten.*

a) De lo sagrado a lo secular.

Alexis de Tocqueville da por sentada la separación entre sociedad civil y Estado, pero a diferencia de la postura de Marx, no intenta abolir tal separación, sino establecer un *equilibrio* a partir de una democracia en la que los hombres puedan ser iguales y a la vez libres, sin embargo, esta postura no es meramente metodológica ni acorde con las condiciones de la democracia real en la naciente América del norte, sino que tiene sus consecuencias teológicas, para decirlo con propiedad, tiene sus consecuencias del tránsito sagrado al secular con el que se establece el Estado moderno.

⁶¹ R. Calasso, *La ruina... op cit.*, pág. 262.

En la democracia, dice Tocqueville, el poder del pueblo debe corresponderse a la anterior unidad de poder: Dios. “El pueblo dirige el mundo norteamericano como Dios lo hace con el universo. Él es la causa y el fin de todas las cosas. Todo sale de él (del pueblo, lo mismo que de Dios) y todo vuelve a absorberse en su seno.”⁶² Este pasaje se atiene a una cosa: que la democracia nace y se desprende de una concepción teológica de poder.

Para 1848 Marx tenía que responder a la reacción de Tocqueville en la Asamblea Nacional de 1848 (en la *Neue Rheinische Zeitung*), ya que éste se encolerizaba frente al socialismo. Sin embargo, una cosa era la arenga político-revolucionaria y otra muy distinta los cimientos de una democracia que se desprendía del cristianismo, algo que el propio Tocqueville sabía, pues al colocar al pueblo americano conforme a la *Iluminación Divina* de Calvino, Tocqueville aseguraba la sentencia calvinista según la cual, Dios obra mediante la señal de su voluntad seleccionadora que hace de algunos réprobos y a otros santos.⁶³ Pero allende a la selección divina, para 1842-43 Marx advierte el carácter cristiano de la democracia moderna.

“La democracia política es cristiana en cuanto en ella el hombre, no sólo un hombre, sino todo hombre, vale como ser soberano, como ser supremo, pero el hombre en su manifestación no cultivada y no social, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal y como anda y se yergue, el hombre tal y como se halla corrompido por la organización de nuestra sociedad, perdido en sí mismo, enajenado; entregado al imperio de relaciones y elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no es un ser genérico real. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como un ser extraño distinto del hombre real es, en la democracia, realidad sensible, presente, máxima secular.”⁶⁴

⁶² Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, tr. Luis R. Cuellar, México, F.C.E., 1957, vol I/1ª parte, cap. IV, p. 53.

⁶³ Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, tr Cipriano de Vallera, Madrid, Libros en la red, 1858, lib. I, cap. 1 y 2.

⁶⁴ Los pasajes de la democracia cristiana son *Crítica del derecho de Estado de Hegel*, tr. W.R, en *Escritos de Juventud*, Méx. FCE, 1982, págs. 344 ss y “La cuestión judía”, en *La sagrada Familia*, tr. W.R. Méx., Grijalbo, 1967, pág. 29.

Lo secular y lo profano de la democracia se corresponden a lo sagrado y lo profano para el postulado del cristianismo. Mientras que el cristianismo habla del hombre en cuanto hombre, la abstracción sólo se realiza con una criatura que no se corresponde a las notas de la igualdad sagrada: iguales ante Dios (Pablo, “Carta a los Gálatas” 3, 26-28) porque esta criatura vive en elementos inhumanos atravesados por relaciones de poder fundamentalmente económicos que para nada lo hacen ser ni humano ni hermano, más bien todo lo contrario, que es precisamente lo que domina en la vida profana de los hombres. De igual forma, la democracia postula al hombre, pero no cualquier hombre sino el *citoyen*, el ciudadano, pero no cualquier figura de ciudadano, sino el burgués: hombre-ciudadano y burgués constituyen el postulado secular de la soberanía del hombre moderno alejado de la profanidad de los hombres reales.⁶⁵ Sin embargo, este giro de lo sagrado hacia lo secular casi siempre aparece minúsculo frente al padre de la democracia norteamericana, lo cierto es que es uno de sus elementos y prescindir de él es prescindir de la historia que envuelve al texto y a su autor. *La democracia en América* no es un texto ajeno al proceso de “secularidad del poder”⁶⁶ como ahora lo presentan sus defensores y esto bien valdría recordárselos. Para concluir, en el tránsito de poder de lo sagrado a lo secular, las categorías de Dios a Pueblo, de Hombre a *citoyen* sólo perdieron su estatus santificado pero no su

⁶⁵ Resulta un error ver en Marx una crítica-crítica respecto a las figuras de *l'homme-bourgeois et citoyen*, por el contrario, a diferencia de Bauer, Marx está precisando el carácter concreto de las relaciones humanas diferente de cómo la presenta la abstracción de Estado moderno, esto es precisamente lo que le echa en cara a Bauer quien en calidad de judío pretendía emanciparse dentro del Estado abstracto para retirarse como judío a la vida privada. Lo que no veía Bauer era que el Estado abstracto constituye una generalidad, una universalidad que hace posible a la pluralidad religiosa, mientras él en calidad de universalidad abstracta deja intactas las relaciones materiales entre los hombres lo mismo que las religiones que profesan el amor al hombre mientras sigue dominando en ellos el pecado venial del dinero y la usura como lo hace el judío común y corriente. *Ibid.*, pág. 40 ss.

⁶⁶ C. Schmitt en *La teología política* sostiene con todo rigor metodológico que todas las categorías políticas fueron categorías sagradas y que en su tránsito sólo se objetivaron en nuevas instituciones. “El federalismo sin bases federales”, en *Cuadernos para el análisis*, no 22, Barcelona, Horsori, 2007, pág. 107 ss.

universalidad, así que lo secular es lo universal que aún guardan esas categorías. Todas las categoría seculares constituyen la universalidad que se contrapone a la particularidad y hacer que ambas se condiciones es precisamente una tarea que trae muchos problemas y hasta contradicciones porque lo particular es lo profano carente de universalidad. No obstante, eso no significa que no se pueda hacer, hay muchas filosofías que lo intentaron, en especial la de Hegel, pero en vez de ver a este monarcomaco constitucional, pasemos a la gracia con la que Tocqueville desarrolla a la democracia moderna.

b) La democracia moderna.

El pueblo norteamericano y su unidad política no estaban enfrentados a ninguna otra unidad mayor, su poder absoluto producía una forma de sociedad más que un simple régimen político, de modo que para Tocqueville el sujeto de poder producía inmediatamente una sustancia que permeaba a la sociedad y la dirigía.

En su texto *La democracia en América* incorpora a la Declaración de los Derechos Humanos y de Independencia: los derechos a la vida, a la libertad y la búsqueda de la felicidad, debían de pasar a formar parte de una sociedad democrática, pues estos derechos universales arrojaban luz de la verdad fundamental, según la cual, todos los hombres son *iguales*, ningún hombre tiene, por naturaleza, un derecho superior a disponer de la vida de otro, a infringir su naturaleza o a determinar su modo de vida, es decir, nadie podía alienar su libertad si él mismo no la cedía a cambio de algún interés personal.

Esta equidad natural, por decirlo así, rompía los nexos sociales y políticos que unían a los hombres en la sociedad estamental, en el sentido en que ahora los hombres se enfrentan

entre sí como iguales, cada quien independiente y cada uno impotente. Decía Tocqueville que los individuos que forman semejante sociedad no tienen, como ciudadanos, nexos naturales entre sí (nexos sanguíneos), como cada quien es igual a todos los demás, nadie está obligado a obedecer las órdenes de otro, en este sentido, la tarea de la moderna sociedad democrática consistirá en construir *nexos artificiales* que remplazaran a los lazos de la aristocracia feudal.

Pero el rasgo característico de esta sociedad es su atomismo, es decir, su individualismo, en el que domina la pasión por el bienestar y las comodidades materiales, una preocupación por el bien privado con exclusión de toda consideración de los asuntos públicos. Entonces, ¿cómo lograr un equilibrio entre el individualismo igualitario y el establecimiento del orden público?

La igualdad de condiciones es tan compatible con la tiranía de todos como con la libertad de cada uno, en el sentido de que despierta una conciencia del derecho de todos a todas las ventajas de este mundo: “Imaginémonos un punto extremo en que la libertad y la igualdad se tocan y se confunden: yo supongo que todos los ciudadanos concurren allí al gobierno, y cada uno tenga para ello igual derecho. No difiriendo entonces ninguno de sus semejantes, nadie podrá ejercer un poder tiránico pues, en este caso, los hombres serán perfectamente libres, porque serán perfectamente iguales y serán perfectamente iguales, porque serán del todo libres, siendo este el objeto ideal hacia el cual propenden siempre los pueblos democráticos.”⁶⁷

Esta idealidad perturbaría cualquier equilibrio entre sociedad civil y Estado. Sin embargo, la igualdad puede establecerse en la sociedad civil y no por eso reina en el mundo político,

⁶⁷ *Ibid.* II/2ª: I, p. 517.

pues es una pasión que no se constriñe ante el interés público: “Creo que los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad: abandonados a sí mismos, la buscan, la quieren y ven con dolor que los aleja de ella. Pero tienen por la igualdad una pasión ardiente, insaciable, eterna e invencible; quieren la igualdad en la libertad, y si no pueden obtenerla, la quieren hasta en la esclavitud; de modo que sufrirán pobreza, servidumbre y barbarie (...)”⁶⁸

Lo importante para que se establezca el equilibrio consiste en que sea posible la universal búsqueda de bienestar, en la que no se contrapongan la igualdad con la libertad, para esto, se debe de partir del principio según el cual, la democracia anima a los hombres a ceder su libertad, que es lo único esencial para su liberación. La libertad es la única que restablece el sentido de interdependencia política, fomentando una conciencia de que cada individuo depende de cada uno de los demás. Pero esta interdependencia no separa absolutamente a la sociedad civil del Estado, sino que se logra por medio de la democracia.

La democracia debe de hacer posible que se correspondan los derechos naturales con el orden justo que hay entre sociedad y Estado. La justicia para este autor, proviene de los derechos naturales que son introducidos en un orden artificial o político. Los derechos naturales de todos, a su vez, proceden de la natural igualdad de todos los hombres. Al igualar las condiciones, desaparecen los códigos morales tradicionales (basados en la excelencia humana) para ser remplazados por ese código natural de moral correspondiente a la condición natural del hombre: la igualdad. De este modo, la condición democrática es la condición que no da lugar a un código moral convencional, sino que la democracia está de acuerdo con la naturaleza. Así, todo derecho promovido en la sociedad civil es

⁶⁸ *Ibid.* II/2ª: I, p. 520.

considerado en tanto justo como natural y el Estado no sólo debe de respetarlo, sino hacerlo valer, hacer valer la justicia como igualdad.

En otros términos, la democracia debe satisfacer dos puntos para el equilibrio: 1. La igualdad de condiciones reales dada en la sociedad civil y 2. El establecimiento legítimo en el que la libertad (del individuo) se subjetive –una vez cedida para el orden- como posibilidad siempre realizable de igualar las condiciones de vida de la mayoría. Realidad del progreso gradual de la igualdad de condiciones y la posibilidad de la libertad deben coincidir, tanto en la sociedad como en el Estado, de modo que la separación entre sociedad civil y Estado sea cabalmente justa, en tanto expresión de la igualdad de condiciones en la que es posible la libertad.

Entonces, la igualdad en la libertad no se reduce a ninguna de las esferas de la sociedad moderna, se puede ser igual y a la vez ser libre para asociarse, quedando por tanto esbozada una teoría general de la asociación que será afianzada en la democracia moderna. Sin embargo, esta nueva teoría constituye un contrapeso respecto al mandato de representación generado por la soberanía popular, la cual, según Tocqueville, llega a establecer un despotismo de elegidos: “(...) Una asociación política, industrial, comercial o bien científica o literaria, es un ciudadano ilustrado y poderoso que no se puede sujetar a voluntad ni oprimir en las tinieblas, y que, al defender sus derechos particulares contra las exigencias del poder [político], salva las libertades comunes.”⁶⁹

La nueva ciencia política que introduce Tocqueville es un ejemplo fiel de cómo en la democracia es posible establecer un equilibrio que pone en movimiento la separación entre sociedad civil y Estado por medio de la igualdad (como justicia) en armonía con la libertad.

⁶⁹ *Ibíd.* II/4ª: VIII, p. 736.

Sin embargo, lo que nos interesa destacar es ¿en dónde quedó el poder, toda vez que el poder del pueblo se presentaba como poder omnipotente capaz de dirigir los detalles de la vida social, mientras que el individuo aparecía cada vez independiente e impotente para asir al poder?

Claude Lefort nos da una respuesta, la cual consiste en que hay una nueva posición del poder en la democracia: una indeterminación sin cuerpo en donde el poder que antes daba cuerpo a la sociedad estamental –al príncipe- ha sido desplazado por un poder que no tiene cuerpo. “El lugar del poder se convierte en un *lugar vacío*. Vacío -inocupable, ya que ningún individuo, ni ningún grupo pueden serle consustanciados-, al lugar del poder le es imposible adoptar figura alguna. Sólo son visibles los mecanismos de sujeción, o mejor dicho los hombres, simples mortales que detentan la autoridad política (...) la sociedad democrática se instituye como sociedad sin cuerpo, como sociedad que pone en jaque a la representación de una totalidad orgánica.”⁷⁰

Siendo consecuentes con la tesis de Lefort y fieles al esquema estructural del Estado moderno, podemos deducir lo siguiente: la omnipotencia despersonalizada de la representación del pueblo como sujeto del poder, produce la sustancia –la voluntad general- que funda la Constitución del Estado, arrojando sobre el mundo el prerrequisito y a la vez, el pilar más sólido para una nueva era democrática en donde el poder está presupuesto infinitamente y degradado hacía una instancia constituida, pero con la misma cualidad, la cualidad de la transustanciación.

⁷⁰ Claude Lefort, *Ensayo sobre lo político*, tr. E. C. Villaseñor, Universidad de Guadalajara, Jalisco, 1991, págs. 25-27.

La transustanciación de la unidad política de la representación del pueblo, borra cualquier fisiología del poder, su ser omniabarcable, ha atrapado desde su constitución a una totalidad orgánica, a un cuerpo orgánico que será su realidad, una realidad jurídico-política, es decir, una situación normada por leyes constitucionales para un procedimiento político en la que se hacen visibles –como dice Lefort- los mecanismos de sujeción o mejor, los procesos de regulación por la competencia de la autoridad.

En otros términos, el sujeto de poder que *produce* la sustancia en la Constitución del Estado, borra la materialidad del poder, y en el orden de la degradación, de su jerarquía, sólo será accesible mediante una realidad normada constitucionalmente en donde el pueblo ahora aparece como una entidad organizada y formada por ley constitucional para un procedimiento de elección y votación.

Por tanto, dos planos se revelan en el diseño histórico de la democracia moderna dominados por la representación del pueblo: [a] la representación del pueblo en tanto sujeto de poder en la Constitución del Estado y [b] la representación del pueblo en tanto entidad organizada para un procedimiento de elección y votación para la renovación de la autoridad.⁷¹

En este tenor, la intención de este pueblo Doble (como sujeto de poder y como estancia constituida en una Constitución) consiste en establecer la separación entre poder y autoridad como dice Lefort: “Lo esencial a mi modo de ver, es que la democracia se instituye en *la disolución de los puntos de referencia de la certeza*. Inaugura una historia (que parte de Tocqueville) en la que los hombres realizan la prueba de una indeterminación

⁷¹ Véase la distinciones de pueblo de C. Schmitt, *Teoría de la constitución*, tr. Francisco Agala, México, Editorial Nacional, 1966. 1ª parte, parágrafo 2, p. 13.

última, en cuanto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y al fundamento de la relación de *uno con el otro*, en todos los rasgos de la vida social (...)”⁷² La democracia - refiriéndonos sólo al fundamento indeterminado del poder- hace flexible al orden del Estado democrático en el que se marca la diferencia entre poder y autoridad, cosa que los totalitarismo carecen. Para el totalitarismo el poder y la autoridad se encarnan en un mismo ser, su “la idea de pueblo” no obedece a ninguna separación metafísica en la que esté dividido poder y autoridad. La imposición de la “idea de pueblo” del totalitarismo está encarnada en un individuo o en un partido, de modo que refiriéndonos a un situación de crisis, nos dice Lefort, podemos ver que “(...) cuando el conflicto entre las clases y los grupos se exaspera y no encuentra ya resolución simbólica en la esfera política, cuando el poder parece decaer hacía el plano de lo real, y tiende aparecer como algo particular al servicio de los intereses (...) se muestra *dentro* de la sociedad, y al mismo tiempo ésta parece *fragmentada*, entonces se desarrolla el fantasma del pueblo-uno, la búsqueda de una identidad sustancial, de un cuerpo social unido a su propia cabeza, de un poder encarnador, de un Estado liberado de la división.”⁷³

El pueblo-uno hace su aparición en un *status extraordinari*, pero existen dos vías: O bien se puede tener la respuesta impositiva del totalitarismo y su idea de pueblo-uno encarnado en el dictador o en el partido, o la respuesta de la democracia liberal, es decir, del sujeto pueblo que instaure la indeterminación del fundamento de la democracia, que es precisamente la lectura de los signos que hace Lefort para hablar de la posición del poder y la autoridad. La indeterminación del fundamento del poder, en la misma situación conflictiva, resulta eficaz, debido a su metafísica que le subyace, pues el portado del poder constituyente [a] atrapar en

⁷² C. Lefort, *Ensayo... op cit.*, p. 27.

⁷³ *Ibíd.*, pág. 28.

su ser –en el poder de la unidad- a los conflicto y, en la Constitución del Estado, es mediada por el pueblo en tanto entidad organizada por ley constitucional [b], es decir, el ejercicio permanente de la lucha por la autoridad. Esta distinción metafísica es la que permite ver la misma separación entre poder y autoridad que Lefort establece en su interpretación de la nueva historia del poder en la democracia que abre Tocqueville.

Sin embargo, sin esta distinción metafísica no podría aparecer la democracia como lugar vacío y lucha por la autoridad; que autores como Stuart Mill se esforzaron por demostrar que sólo hay lucha por la autoridad representativa. En su obra *Sobre el gobierno representativo* en donde la unidad del pueblo –como un todo- perderá significado, pues ahora se conformará la unidad de la representación del pueblo –una vez constituido el Estado- de las partes que la integran al todo, cambiando así la perspectiva de la visión tradicional del pueblo Uno que gobernó desde los griegos hasta antes de la teoría general de la asociación de Tocqueville.

John Stuart Mill consecuente con los planteamientos de Tocqueville y con los problemas que generaría una democracia, en la que era inevitable el avance cada vez mayor de una igualdad de condiciones que afectaría a la nación como colectividad y los individuos que la componen, ya que esto significaba que ambos no tuvieran ninguna influencia sobre su propio destino, y por tanto la nula intervención de sus voluntades en lo relativo a los intereses públicos, así que propone un nuevo equilibrio de las partes al todo para hacer dinámica a la nueva sociedad democrática.

Para Mill, no era suficiente establecer una ciencia que teóricamente trata de construir un equilibrio entre sociedad y Estado, más bien se trataba de ir al equilibrio mismo, es decir, a la política. En torno a esta problemática, reformula el equilibrio que debe de haber entre

sociedad y Estado por medio de la forma de gobierno democrática representativa, la cual debía de tener las siguientes condiciones para su establecimiento: “1ª El pueblo al cual se destina una forma de gobierno debe consentir en aceptarla, o, al menos, no debe rehusarla hasta el punto de oponer un obstáculo insuperable a su establecimiento. 2ª Debe poseer la voluntad y la capacidad de hacer todo lo que sea necesario para mantener su existencia. 3ª Debe poseer la voluntad y la capacidad de hacer lo que dicha forma de gobierno exija de él y sin lo cual no podría alcanzar su fin.”⁷⁴

El pueblo como entidad organizada y formada por ley constitucional [b], debe de instaurar un equilibrio en sus partes integrantes que la componen: los intereses de clase. Este equilibrio debe de estar asegurado desde la Constitución pues “(...) el poder del país se fija y determina de antemano por su estado en cuanto a la distribución de los elementos del poder social; el poder más fuerte en la sociedad obtendrá al cabo la autoridad gubernativa, y los cambios en la constitución política no serán duraderos si no van precedidos o acompañados de una nueva distribución del poder en la misma sociedad.”⁷⁵

El gobierno constitucionalmente representativo estaría asegurando la distribución del poder de los intereses de clase, de tal modo que ninguna clase impusiera sus intereses por encima de otra: “(...) no debería permitirse a ningún interés de clase que fuera bastante poderoso para imponerse a la voluntad y la justicia, unida a los intereses de las otras clases. Debería haber siempre un equilibrio tal entre los intereses particulares que ninguno pudiese contar con el triunfo (...)”⁷⁶

⁷⁴ John Stuart Mill, *Del gobierno representativo*, tr. Marta C. C. de Iturbe, Madrid, Tecnos, capítulo I, pág. 6.

⁷⁵ *Ibíd.*, I. p. 11.

⁷⁶ *Ibíd.*, VI. p. 81.

No se trata, en definitiva, de que estuviera representada la mayoría, sino dar la representación a todos con el fin de lograr la validez de la unidad política constituida de las partes al todo: “Una democracia representativa (...) en la que estaría representada la totalidad de los ciudadanos y no simplemente la mayoría; en la que los intereses, las opiniones los grados de inteligencia que se hallasen en minoría, serían sin embargo, oídos, con probabilidades de obtener, por el peso de su reputación y con el poder de sus argumentos, una influencia superior a su fuerza numérica; esta democracia, donde existiría la igualdad, la imparcialidad, el gobierno de todos por todos, estaría exenta de los males más graves (...).”⁷⁷

Esto es, el derecho generoso que estarían concediendo las mayorías a las minorías de hacerse escuchar y participar en la representación, constituye un equilibrio en el que pueden coexistir los intereses de clase contrapuestos: <<entre enemigos se puede convivir, aún más con el enemigo más débil>> quedando pues una institucionalización del conflicto en la representación del pueblo regulado por ley constitucional [b] en donde se expresa la realidad jurídico-política.

Por tanto, la lucha de los conflictos de clase ya no va a ser la lucha por el poder, sino por la representación. “Desde ahora –comenta Lefort-, quienes ejercen la autoridad política son simples gobernantes y no pueden apropiarse del poder, incorporarlo. Más aún este ejercicio está sometido al procedimiento de una renovación periódica. Esto implica una competencia regulada entre hombres, grupos y muy pronto partidos (...) semejante competencia, dado que sus condiciones deben quedar preservadas de una consulta electoral a otra, dado que la mayoría saliente debe respetar el derecho a las minorías, significa una institucionalización

⁷⁷ *Ibíd.*, VIII. p. 101.

del conflicto. Mientras que el poder aparece fuera, por encima de la sociedad civil, se le presume engendrado en el interior de ésta; mientras que aparece como órgano instaurador de su cohesión, garante de su unidad, garante de la identidad nacional en el tiempo (...)”⁷⁸ Sin embargo, el conflicto es previo a este plano, el conflicto queda antes de la Constitución del Estado, previo al sujeto de poder, pero aparece nublado por la representación del pueblo. Lo que la representación del pueblo resuelve es la eficacia para institucionalizar el conflicto, más no su superación.

Por último, una vez establecido el equilibrio entre las clases –en la convivencia para la distribución del poder-, surge la necesidad de darle gobierno a esos intereses en forma de intereses colectivos. Entonces, ¿quién se haría cargo de los asuntos públicos, si la clase de los trabajadores manuales carece de educación y la clase de los fabricantes está ocupada en dar empleo? “Débase entender, -sostiene Mill- que ambas cosas no sean incompatibles a la dirección de los negocios (públicos) pues debe pertenecer a personas hábiles, consagrada a esto como a una profesión, y que los cuerpos representativos posean y ejerzan seriamente un derecho de inspección general. (...) este [es el] desideratum (...) entre la misión del Gobierno propiamente dicho, que no puede ser cumplida, sino mediante estudios especiales, y la de elegir, vigilar y, en caso necesario, residenciar a los gobernantes.”⁷⁹

El gobierno de los profesionales, es decir, la burocracia, sería la encargada en los asuntos públicos, dejando siempre la reserva a la representación del pueblo encargada de vigilar y sancionar la posible corrupción del gobierno. Sin embargo, Mill era consciente de la necesidad de la educación del pueblo –como aquellos que no son autoridad-, pues éste una vez educado tendría la posibilidad de seleccionar a sus representantes, de tal modo que

⁷⁸ C. Lefort, *La inversión democrática*, op cit. p. 190.

⁷⁹ *Ibíd.*, VI. p. 73.

podrían colocar al mando a la persona más indicada para defender los intereses generales del pueblo.

No obstante, el plano de la representación del pueblo que hace su aparición como una entidad organizada y formada por ley constitucional para un procedimiento de elección y votación [b], genera una lucha permanente por la dirección de la representación. Esto último lo hace notar Max Weber quien analiza la articulación política o de dominio.

El pueblo formado por ley constitucional engendra una racionalidad de dominio, su establecimiento permite construir una estructura racional para el acatamiento de la autoridad. Pero la estructura racional de cualquier dominio político no se pone en marcha si no hay voluntad humana que haga cumplir a cabalidad de su movimiento. Todo movimiento tiene dirección, y en esto se caracteriza la empresa política cimentada en el pueblo formado por ley constitucional, es decir, darle dirección al dominio racional que ha engendrado en su estructura: “Por política habremos de entender únicamente la dirección o la influencia sobre la trayectoria de una entidad política, esto es, en nuestros tiempos: el Estado.”⁸⁰

La forma en que la política moderna se organiza consiste en darle dirección al Estado. Dirección es la forma de poder en general de “(...) la probabilidad que tiene un hombre o una agrupación de hombres, de imponer su voluntad (...) inclusive contra la oposición de los demás miembros.”⁸¹ Así, el acatamiento racional del pueblo formado por ley constitucional consiste en que se sometan los intereses contrapuestos a la dirección política

⁸⁰ Max Weber, *El político y el científico*; la política como vocación, tr. José Chávez Martínez, México, La red de Jonas, 1980, p. 7.

⁸¹ Max Webwe, *Economía y sociedad*, “Esbozo de sociología comprensiva”, tr. Johannes Winckelmann, México, F.C.E., 2002, Segunda parte, cap. VIII, párrafo 5, p. 682.

del Estado, ya que “Todo régimen de gobierno necesita del dominio en alguna forma, pues para su desempeño siempre se deben colocar en manos de alguien poderes imperativos.”⁸²

Por consiguiente, la disputa que vemos en el interior de las democracias modernas, consiste en la permanente lucha por el control de la representación que ponen en movimiento al Estado, es decir, por su dirección. Sin embargo, han sido muchas las prácticas de organización para el éxito en la lucha por el control de la representación. En este sentido Weber decía que a la modernidad sólo le quedaba la siguiente expectativa de acuerdo a su dirección: “No nos queda más que escoger entre democracia caudillista, mediante la maquinaria, o la democracia sin caudillos, esto es, una dominación de “políticos profesionales” de vocación carentes de esas cualidades íntimas y carismáticas que forjan al caudillo.”⁸³

No obstante, lo perentorio de la lucha por la dirección del Estado consiste en que el pueblo como entidad organizada y formada por ley constitucional establece una legalidad autojustificada, es decir, una dominación legal, para utilizar la expresión de Weber, en la que se instituye una asociación política dominada por la burocracia. Ante esta situación, Weber opone su democracia plebicitaria, en la que pueden coexistir los dos principios formales del pueblo. Doble en una sola idea: el pueblo reunido con capacidad política para nombrar al jefe carismático que representa la unidad política en su conjunto, es decir, se puede tener el reconocimiento siempre renovado de un pretendiente como soberano carismático. Sin embargo, la disyuntiva que el mismo Weber propone, entre los tipos de democracia, el principio formal de la representación del pueblo queda inalterado y

⁸² *Ibíd.*, 2ª secc., cap. IX, sección I, par. 2, p.701.

⁸³ *Op. Cit.*, *El político...*p. 44.

necesario en cuanto al carácter fatal de la burocracia como médula de toda administración de masas, en la que los individuos no pueden gobernar el desarrollo de su transformación.

Weber nos habla de diversas formas de representación, pero la que corresponde a la fatalidad del Estado de acuerdo a su funcionamiento y validez de la autodeterminación u obligatoriedad del ciudadano, es aquella representación libre en la que “El representante, por regla general “elegido” (eventualmente “designado”, formalmente o *de facto*, por turno), no está ligado a instrucción alguna, sino que es señor de su propia conducta. Sólo necesita atenerse con carácter de deber moral a lo que son sus propias convicciones *objetivas*, pero no a tener en cuenta los intereses particulares de sus delegantes. (...) Lo peculiar de Occidente no es la representación *en sí*, sino la representación *libre* (...)”⁸⁴

Esta forma de representación libre –de acuerdo con Weber- es lo que ha sido monopolizado por los partidos políticos que son los eminentes portadores de la voluntad política que generan desde el interior de su operatividad racional, el modo mediante el cual el individuo elije libremente la posición de sus intereses de acuerdo al principio de autodeterminación u obligatoriedad, pero esta elección es dada por la racionalidad que justifica esos mismos intereses en la lucha permanente por la dirección del Estado, o lo que es lo mismo, por la racionalidad que engendra la representación del pueblo en tanto entidad organizada para un procedimiento de elección y votación, sin la cual la democracia moderna no podría cumplir el cometido de su funcionalidad; que es precisamente, la lucha por la autoridad, por la dirección del Estado, ya no por el poder.

En consecuencia, tras haber navegado por la historia del pensamiento político clásico, hemos encontrado el resultado de la génesis de la Doble función de la representación del

⁸⁴ *Op. Cit., Economía...* 1ª secc., cap. X, par. 21, p. 236-37: Tocqueville, *La democracia...op cit.*, pág. 538.

pueblo en la democracia moderna, la cual consta de dos momentos. Un primer momento fundacional o preestatal en donde el pueblo como sujeto de poder establece la manera de ser del Estado, en este momento, el poder del sujeto pueblo es acoplado al poder constituyente para atrapar en sí mismo a una realidad conflictiva, pero este acoplamiento se produce como transustansación o bien, como el poder de la unidad política abstracta llamada voluntad general que queda situada por arriba de la sociedad, constituyendo la manera de ser del Estado en donde el pueblo es el Estado y viceversa. En el segundo momento, o momento posestatal, una vez que el poder queda fuera de la sociedad, pero engendrado en ella, a ésta sólo le queda lidiar con una movilidad de conflictos que coexisten en la segunda función de la representación del pueblo en tanto entidad organizada por ley constitucional para la renovación de la autoridad, este segundo momento es el que permite apreciar la realidad constituida jurídico-políticamente con la que opera la democracia moderna: realidad jurídico-política que expresa la validez del acatamiento (de los partidos y de los ciudadanos) por la dirección del Estado y no por el poder. Por tanto, podemos decir que la eficacia de la representación del pueblo en la democracia moderna, se reduce en último término, a su jerarquía y posición del poder con el que opera la representación del pueblo, pues la representación del pueblo -en sentido estricto- sólo es el movimiento mismo de la sustitución en el que se oculta el conflicto, pues su denotación oculta lo que hay bajo sus pies. La concepción del lugar del poder -de la unidad abstracta- fue precisamente la que evolucionó gracias a la metafísica de la de la gradación del ser que eleva al poder a un lugar inalcanzable e inocupable ya que es transustanciación.

Por tal motivo podemos ver que en la democracia moderna el poder político ha cambiado de tono y frecuencia, ya que la realidad jurídico-política del pueblo formado por ley

constitucional se ha interpuesto para hacer visible únicamente la lucha permanente por la representación, quedando el poder independiente *in abstracto* del ejercicio de la representación. Mientras que el conflicto permanece institucionalizado, el poder del pueblo queda independiente y sólo se miran las apariencias del conflicto en una vasta lucha electoral por la representación del pueblo, ya no por su poder.⁸⁵

En consecuencia, hemos visto el alcance que tiene la teoría política de Tocqueville que llega hasta nuestros días, sólo que llega en los nuevos Dobles: una parte secular y otra profana. En la parte secular el ciudadano es la universalidad abstracta, mientras que la parte profana es la individualidad inmediata, según se siente igual a sus semejantes. La parte secular del poder la tiene el pueblo Doble, uno como sujeto de poder y otro como procedimiento para la renovación de la autoridad. La parte profana la constituye el pueblo con capacidad de voto en donde el poder ha desaparecido y sólo se miran los rasgos de la autoridad. La profanidad con la que trabaja Lipovetsky corresponde a la igualdad y al vacío de poder de la democracia moderna en donde la autoridad se ha relajado y donde el individuo obedece más a su condición de igualdad ante las instituciones que van desde la familia hasta el Estado y la relación con otros estados. Así pues, toda su teoría inmanente parte de estos elementos que presentan a una individualidad domesticada por la democracia, sólo que para él la domesticación es la pura indiferencia de la individuación.⁸⁶

Una vez que hemos ordenado los elementos seculares de la democracia moderna y su consistente inmanencia (la realización del individuo se lleva a cabo en la democracia y no

⁸⁵ La condición de la democracia moderna, dice Bermudo, es la excepcionalidad electoral, a la cual está sujeta. Hoy más que nunca se vive en la lucha permanente por el *principatibus*, sólo que ahora reglamentada, pero eso no hace que un gobierno sea durable y próspero sino todo lo contrario, fugaz y corrompible. J. M. Bermudo, *Maquiavelo, consejos de príncipes*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1994, pág. 126 ss.

⁸⁶ G. Lipovetsky, *La era del vacío*. *Op cit.*, cap. II.

en otra forma de gobierno), pasemos a analizar si realmente la parte profana (igualdad y vacío de poder) constituye la realización del individuo, que el mismo Tocqueville describe como atomización. En otras palabras, veamos si la igualdad y el vacío de poder son o no elementos profanos que hacen que los hombres se reconozcan, en un orden que hasta ahora predica que es el mejor para conciliar las aspiraciones de cada uno de sus miembros.

2) *Der Barbar künstliche.*

a) Particularización de la mundanidad.

Hemos visto –*in grosso modo*– el desarrollo de la secularidad consecuente consigo misma, ahora veamos que no todo el siglo XIX parte de la secularidad, sino de su negación. La escuela de los hegelianos de izquierda constituye ese esfuerzo por demostrar a la particularidad sin necesidad de acudir a los universales: Hess, Feuerbach, Marx y Stirner, constituyen esa avenencia contra su maestro que había bañado a la totalidad de Espíritu Absoluto, por eso, más que oponentes de su maestro, trazaron la ruta inversa: de lo universal a lo concreto, de lo sagrado a lo profano pero ya sin retorno y eso es precisamente lo que hace Stirner. Hace que la individualidad profana sea insoportable y sin embargo seductora para la conciencia ordinaria. Antes que Nietzsche, Stirner realiza la primera empresa de la seducción y la provocación, porque no hay en él objeción para su lógica.

Stirner parte al igual que Hegel del viejo adagio latino: *Ex nihilo omne ens qua ens fit* (de la nada es donde nace todo ente en cuanto ente)⁸⁷, pero a diferencia de Hegel la nada no constituye la condición de posibilidad para lo ente, sino su purga. Una purga de la certeza de lo ente, de todo lo que los sistemas metafísicos habían construido un siglo antes en las

⁸⁷ García Baca, *Parménides*, op. cit., págs., 53 y 69; también G. Morente, *Lecciones...op.cit*, págs., 65 ss.

diferentes teogonías que le daban lugar a la individualidad con el todo construido metafísicamente. Tanto el panteísmo spinoziano, la monadología leibniziana como el Espíritu Absoluto de Hegel, sufren una reducción espectral, es decir, como productos espirituales los universales se contradicen con la inmediatez del Yo como Único. “Yo no soy Nada, en el sentido de vacío; pero soy la Nada creadora, la Nada de la que mi Yo creador lo crea Todo.”⁸⁸

Este *Eigenheit* es nada menos que el producto superado de la secularidad y reducido a la mundanidad.⁸⁹ Al reducir la substancia al accidente y la humanidad al egoísmo⁹⁰ se pierde todo universal abstracto porque con el accidente Stirner gana la perspectiva y con el egoísmo (psicológico) pierde lo real toda objetividad. En esta ganancia de perspectiva al concepto sólo le queda la posición de cada Único en el mundo, de modo que el mundo sólo puede haber pensares individuales, decires relativos al yo y valores que no afecten al Único ya que en él se ancla todo el horizonte del mundo como producto del concepto, sujeto a los pareceres, es decir, a las posiciones interpretantes del Único. Con la pérdida de la objetividad universal el mundo se convierte en interpretación. La verdad siempre es relativa al Único: saberes, decires, valores y pareceres se dan en una pluralidad diversa de perspectivas, por eso Dios, el Estado, la Humanidad, la Sociedad, el Pueblo y el Derecho han quedado en manos de Stirner reducidos a espectros que dominan la cabeza del Único. “Con ello, yo, que apenas me había descubierto, reconociéndome Espíritu, me pierdo de nuevo, en el instante en que, penetrado de mi inanidad, me inclino ante el Espíritu perfecto, reconociendo que no está en Mí, sino más allá de Mí. Todo depende del Espíritu, pero

⁸⁸ M. Stirner, *El único y su propiedad*, tr. Chantal López y Omar cortés, Méx., Libros en la red, 2000, introducción, pág. 6.

⁸⁹ Este giro plástico como lo llama Calasso en su *Ruina del Kasch* es la fuente de todo individualismo moderno que ha prescindido de la abstracción hecha por la norma secular, pág. 257 ss.

⁹⁰ M. Stirner, *El único... Op cit.*, Primera parte, pág. 8.

¿todo Espíritu es justo? El Espíritu justo y verdadero es el espíritu ideal, el Espíritu Santo. No es ni el Mío ni el Tuyo, es un Espíritu ideal, trascendente: es Dios, Dios es el espíritu.”⁹¹

Al comenzar con la des-espiritualización que los sistemas metafísicos elevaban a verdad en sí y para sí, Stirner hace lo mismo con en el resto de las categorías seculares al considerarlas como productos espectrales surgido de las cabeza de los filósofos, pues para él, todo el mundo está lleno de espectros excepto el Único cuyo contenido es su nada creadora, es decir, la subjetividad como la única propiedad para producir al mundo. Pero, ¿cómo produce el Único su mundo?, si lo ha echado en brazos de la casualidad circunstancial en la medida en que ningún universal representa, ya no digamos la objetividad de la realidad, sino la certeza de la norma secular, o sea el Estado y la sociedad. El egoísmo de Stirner no es gnoseológico como sí lo era el cartesiano que al descubrir un principio indubitable deshecha las extravagancia del escepticismo que envolvían en duda al yo con su mundo, sino que éste egoísmo es solipcista en sentido psicológico, inmune incluso al psicologismo de Hobbes (al temor a la muerte violenta), pues Stirner asegura todas las propiedades del Único dentro de la norma de validez secular en tanto en cuanto es un “individualismo rentable”⁹² y pragmático a todo vivencia; porque al acabar con los universales, el mundo pierde toda teleología y con ella todo residuo de Bien Supremo que le quedaba, incluido el del Estado.

“(…) no hay poderes superiores, sino porque yo los elevo y me pongo debajo de ellos. He aquí, pues, en qué consisten mis relaciones con el mundo. Yo no hago ya nada por él, por el

⁹¹ *Ibíd.*, pág. 10.

⁹² C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, tr. W. R., Montevideo, Pueblos Unidos, 1972, cap. III, 1, pág. 315.

amor de Dios, no hago ya nada por el amor del Hombre, sino por mi amor propio. Así, tan sólo el mundo puede satisfacerme, mientras quienes lo consideran desde el punto de vista religioso (con el cual, notadlo bien, confunden el punto de vista moral y humano), el mundo sigue siendo un piadoso deseo (*pium desiderium*), es decir, un más allá, un inaccesible. Tales son la felicidad universal, el mundo moral, en que reinarían el amor universal, la paz eterna, la extinción del egoísmo (...).”⁹³ Al ser el mundo de los universales un mundo de piadoso deseo, es decir, mera intencionalidad, queda abierta la brecha para que el Único cruce con una voluntad que no tiene límites en el deseo; todo deseo se convierte en atributo de su poder o lo que es lo mismo la voluntad del Único se convierte en su poder, un poder de apropiación sin límites más que los límites del egoísmo uno consigo mismo⁹⁴, pero ¿acaso lo logra? Una cosa es el mundo como voluntad de poder y otra muy distinta la apropiación práctica que es lo que está en juego en el debate contra los jóvenes hegelianos, en especial con Marx.

Una vez que Stirner ha des-seculariza al mundo al mundanizarlo, es decir, al desechar todas las propiedades universales que le quedaban, la crítica contra Hess, Feuerbach, Bauer y a las variantes del comunismo entre ellas la de Marx, quedaran reducidas a las dos operaciones que ha realizado su Único. *La primera* de ellas consiste en que se hace imposible todo universal: la *Sociedad* y la *moral* de Hess pierden todo sentido de universalidad al ser consideradas como espectros que dominan el pensamiento del Único cuyo poder espiritual es una mera intención, lo mismo que la “Esencia de la Humanidad” de Feuerbach. No hay ninguna esencia en el Único como tampoco el “Espíritu de la

⁹³ M. Stirner, *El único...* Primera parte, cap. IV, pág. 96.

⁹⁴ Dice Marx que la mundanidad de Stirner consiste en que el comportamiento egoísta que presenta bajo el disfraz filosófico consiste en que el Único consigo mismo es el egoísta real tal y como en cada momento es vulgarmente. *La ideología...* pág. 136.

Humanidad” con el que Bauer sostenía su hegelianismo al defender la pluralidad religiosa en los límites de la norma de validez secular. Pero esta primera operación que reduce la substancia al accidente y la humanidad al egoísmo da un paso más adelante que las anteriores críticas hegelianas, en el sentido de que va directamente al corazón de la norma secular.

En esta primera operación, lo que es válido para los elementos religiosos que aún quedaban en pie con la crítica hacía Hess, Feuerbach y Bauer, también lo serán para la secularidad, así pues, Derecho, Justicia e Igualdad o sea, las propiedades universales del Estado, quedaran anuladas. Tan pronto como Stirner dice que la evolución del Estado laico es obra de los principios cristianos donde la metafísica panteísta “Todo en Todo” que considera al Estado como esa unidad abstracta y cuyos hijos, los ciudadanos, son iguales ante el Señor (ante la autoridad estatal) no cabe para él ninguna diferencia para hablar de Justicia. La Justicia como Igualdad -que nueve años antes ennoblecía Toqueville (1836) en su *Democracia en América*- pertenece a unas condiciones que son impuestas por el poder del Estado, un poder que determina al Derecho como Igualdad sustraído de los individuos reales, de los egoístas mundanos. “El Estado vino a ser así la verdadera persona ante la que desaparece la personalidad del individuo; no soy Yo quien vivo, es él quien vive en Mí. De ahí la necesidad de desterrar el egoísmo de otros tiempos y convertirlo en el desinterés y la impersonalidad del mismo. Ante el Estado-Dios desaparecía todo egoísmo y todos eran iguales ante él, todos eran hombres y nada más que hombres, sin que nada permitiese distinguir a los unos de los otros.”⁹⁵ Esta especie de “antropocracia” abstracta, como la llama Stirner, obliga al Yo a que el Derecho sea la norma de validez vigente instituida por

⁹⁵ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, tr., Pedro González Blanco -Juan Pablos Editor, México, 1976, Primera parte, cap. II, 3, parg. 1, pág. 105 ss. En la edición de Chantal López y Omar cortés, pág. 31.

un asentimiento [*voluntate + pactum societatis = Status*] que sustrae el poder del Yo al transferirlo al poder del Estado en donde la libertad personal garantizada a cada individuo contra los demás aparece como una determinación en la que nadie tiene la autoridad del Derecho, sólo la ley ordena lo que Yo soy y lo que tengo⁹⁶. Pero en eso consiste la validez del estatus teórico del Derecho que se contradice con el estatus real, pues todo derecho descansa en el poder, y aquí es donde Stirner coincide con el proceso histórico presentado por Marx (hasta 1842-43): “La burguesía es la heredera de las clases privilegiadas. De hecho, no se hizo más que traspasar a la burguesía los derechos arrebatados a los barones, considerados como derechos usurpados. La burguesía se llamaba ahora nación. Todos los privilegios quedaron en manos de la nación, dejaron de ser privilegios para convertirse en derechos.”⁹⁷

Una vez que desapareció el poder en forma de privilegio, el Derecho se constituyó, bajo el poder de la burguesía, en la base legítima de la apropiación, pero sólo políticamente, sólo en cuanto poder político que presentaba a la libertad conforme a Derecho y no conforme al egoísmo que es la fuerza propulsora de la apropiación. “¡Libertad política! ¿Qué tenemos que entender por eso? ¿Será la independencia del individuo frente al Estado y sus leyes? De ningún modo. Es, por el contrario, la sujeción del individuo al Estado y a las leyes del Estado. ¿Por qué, entonces, libertad? Porque nada se interpone ya entre el individuo y el Estado, el individuo está vinculado inmediatamente con él, porque es ciudadano y ya no

⁹⁶ Sin duda Stirner en su análisis que hace sobre el “liberalismo político”, la libertad liberal aparece duramente criticada desde el individualismo, incluso más corrosiva de la que pudo enunciar Marx. Recordemos que la evolución de la libertad liberal parte de Montesquieu al proponerla en estos términos: <<La libertad política de un ciudadano depende de la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. Y para que exista la libertad es necesario que el gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro>> *Del espíritu de las leyes*, 1ª parte, lib. I, cap. III.

⁹⁷ M. Stirner, *Der Einzige...*, pág. 107.

súbdito de otro (...)"⁹⁸ Para Stirner la apropiación de la burguesía descansa en el Estado, en el poder que tienen éste para defender la propiedad privada, de ahí su vínculo político directo sólo en cuanto ciudadano no en cuanto egoísta, pues como egoísta, el burgués apropia (como propiedad privada) con dinero y bajo el sometimiento de su dependencia directa de los proletarios.

Una vez que Stirner ha logrado la separación entre status teórico de Derecho mediante la conquista del poder político de la burguesía instaurando la libertad liberal, la libertad meramente política, respecto a la apropiación real de la burguesía a través del dinero y la sujeción sobre la necesidad del proletariado, comienza su discurso liberador el cual consiste en que la Justicia que imparte el Estado como Derecho se libra sobre una abstracción que coloca formalmente iguales a los hombres cuando históricamente no lo son. La Justicia como Igualdad prescinde de las condiciones que presentan los individuos; ya que no es el poder de ellos el que se manifiesta como derecho sino que es el poder del Estado el que determina la validez de la Justicia, haciendo nulo todo derecho individual; arrojado no sólo a la dependencia del Estado sino a la carencia de todo poder del Único. Así pues, Stirner reduce el conflicto entre estatus teórico del Derecho respecto al estatus práctico al sostener que la Justicia no es Igualdad tan pronto como desconoce al poder del Estado que atribuye abstractamente esta cualidad a alguien completamente abstracto como es el *citoyen*. Más bien la Justicia como todas esas abstracciones de la secularidad universal han dominado a la conciencia de los individuos al arrojarse a poderes especiales, hacia entes espectrales que contradicen al yo en su apropiación. <<Si mi determinación es mi poder, mi derecho no contradice mi poder sino mi derecho es la fuerza de mi poder hasta donde se extiendan sus

⁹⁸ *Ibíd.*, pág. 110.

alcances>>⁹⁹. La *potentia* como *voluntate* (que es el contenido del derecho stirniano) concibe la libertad como voluntad de poder, pero al hacerlo pasa a la segunda operación. Veamos este asunto.

Segunda operación. Al desechar el proceso abstracto de la constitución del Estado [*voluntate + pactum societatis = Stato*] Stirner tiene necesariamente que reducir el proceso del poder secular a su fórmula mundana [*voluntate + potentia = juris*]: la voluntad de poder constituye la profanidad del mundo que ha perdido todo residuo espiritual que le quedaba a los universales y al hacerse el mundo vulgar y profano no hay ni arriba ni abajo, sino sólo perspectiva en la nueva geometría mundana que parte del Único cuyas propiedades (saberes, decires, valores y pareceres) le dan entidad en tanto <<uno consigo mismo>> en donde se ha disuelto la objetividad secular en la subjetividad de sus propiedades.

“¿Qué es, pues, mi propiedad? Lo que está en mi poder y nada más. ¿A qué estoy legítimamente autorizado? A todo aquello que puedo. Yo me doy el derecho de propiedad sobre un objeto por el solo hecho de que me apodero de él, o en otros términos, me hago propietario de derecho cada vez que me hago propietario por la fuerza; al darme el poder, me doy el título. Mientras no podáis arrebatarme mi poder sobre una cosa, esa cosa sigue siendo mi propiedad. ¡Pues bien, sea! ¡Que la fuerza decida de la propiedad y Yo esperaré todo de mi fuerza! El poder ajeno, el poder que yo dejo a otro ha hecho de mí un siervo; ¡que mi propio poder haga de mí un proletario! Vuelva yo, pues, a entrar en posesión del poder que he abandonado a los demás, ignorante como era de la fuerza de mi poder. A mis ojos, mi propiedad se extiende hasta donde se extiende mi brazo; Yo reivindicaré como mío todo lo que soy capaz de conquistar y extenderé mi propiedad hasta donde llegue mi derecho, es decir, mi poder.”¹⁰⁰

⁹⁹ La *Stoa* enunciada por los estoicos y llevada a Derecho Natural por el jusnaturalismo de Hobbes y el *conatus conservanti* de Spinoza (E, III, 6-9) se ha barbarizado (Calasso, *La ruina... op cit*, pág. 257 ss) en la medida en que desaparece todo límite objetivo que está asegurado dentro del estado de derecho en los diversos poderes, es decir, que la *Stoa* como voluntad de poder se ha arrojado a un anarquismo total para el Único en todas sus determinaciones. Ver la historia del *Stoa* que presenta W. Dilthey en su *Mundo y Hombre en los siglos XVI y XVII*, tr. E. Imaz, Méx. FCE., 1947, caps. I, IV, VI-VII.

¹⁰⁰ M. Stirner, *El único... op cit.*, II parte, cap. II, parg. 2, pág. 271.

En su fórmula [*voluntate + potentia = juris*] sólo se distingue de la fórmula spinoziana [*potentia est juris*] en la medida en que ya no se le concibe como Substancia sino que el *ficticio jus utendi et abutendi* (el derecho de usar y abusar) ha perdido todo límite objetivo, toda relación que antes guardaba en la norma de validez secular con el Estado que regulaba a los *citoyen* en entre sí. Pues para Stirner toda relación es autonegación en sentido absoluto de la *Stoa*. La voluntad de poder se ha barbarizado respecto a la objetividad de las relaciones seculares, pero sólo lo ha logrado al interior del Yo, al presentar las relaciones reales y empíricas como relaciones espectrales. Así, toda su *voluntate est potentia* hace pasar una determinación del Yo como propiedad suya sin ninguna relación objetiva, en otras palabras, al subrogar las relaciones objetivas ya no tiene límites la subjetividad, con lo cual la “posibilidad real” del accidente, o sea del Único, queda liberado de toda relación objetiva, y aunque sea muy dura la experiencia objetiva, éste la eleva a posibilidad real válida sólo para él, de ahí su egoísmo rentable, su pragmatismo respecto a las relaciones reales como el trabajo, el dinero y el consumo.

La posibilidad real del Único consiste en que todas sus determinaciones han perdido la necesidad de los universales, y al arrojarse a la casualidad la presenta como un acto de autoafirmación cuya certeza es él mismo, pues la verdad se la ha atribuido él mismo en todos sus actos de apropiación de mundo; en cada acto de apropiación la verdad se ha hecho relativa, sujeta a sus pensares, decires y valores que han perdido todo anclaje trascendental y secular. La mundanidad del Único no es otra cosa que profanidad de una moral que interpreta a las relaciones objetivas como mundo acabado y resuelto para él: todas las relaciones objetivas se han hecho relativas al Yo. El pensamiento, el logos y los valores están sujetos a la relatividad con el que el Único se imbuje en un orden de

naturaleza conceptual, en un mundo que aún siguen dominando los conceptos, sólo que ahora han ganado la libertad de interpretación y la relatividad de la verdad en un mundo geométrico, totalmente profano y hasta vulgar en donde el Único puede interpretarlo desde cualquier ángulo, pues no tiene más certeza que él mismo. Puede hacer del mundo una *fantasía* o un *desprecio total ante él*,¹⁰¹ ya que se ha perdido todo *pium desiderium*. La intencionalidad providencial, la necesidad *Deus revelatio*, el Bien Común y la Justicia como Igualdad ha perdido su anclaje de verdad ante un mundo de interpretaciones sin otro poder más que el poder de las palabras. Por fin, el logos ha conquistado la libertad que le fue prometida por la Reforma al desacralizar a la fe y negar la validez a la letra. De ese modo, la voluntad se ha aclamado anárquica a toda norma porque ha perdido la Verdad y el Bien que tan celosamente defendían los sistemas metafísicos seculares, pero al perder la Verdad y ganar la perspectiva, toda interpretación se hace verdadera como también falsa, cerrándose así el horizonte que alguna vez estuvo encendido por la necesidad del Espíritu inmanente en la historia.

Con el Único no sólo se pierde el arriba y el abajo, que en los tiempos de Descartes desafiaba toda certeza, sino que con la verdad como mentira la objetividad se pierde en la nada que es la propiedad del Yo donde se fundan sus interpretaciones. Y si la apropiación del mundo se da por medio de interpretaciones, toda la realidad objetiva carece de horizonte, lo que obliga a que cada quien acepte su rol en una sociedad que se ha hecho involutiva, ya que la historia sería la historia de las interpretaciones en las que acontecen lo Único.

¹⁰¹ Nuestra interpretación de Stirner no intenta encontrar punto de conexión con Nietzsche menos aún con su voluntad de poderío, sólo nos hemos ceñido a su lógica y la carga conceptual que ella cierra y si en ciertos momentos parecen corresponderse es pura casualidad. Para valorar a Nietzsche con Stirner se requiere de un examen más detallado, lo cual rebasa nuestro interés. Sólo podemos decir que Stirner tiene algo de precursor de Nietzsche.

Como se ve, toda la secularidad ha sido destruida, todas las categorías universales y abstractas fueron pulverizadas por las propiedades del Único. Pueblo, Justicia, Igualdad y Ciudadanía que dominan en la objetividad secular de la democracia han perdido su valor que guardaban, ya no valen nada para el Único, no tienen sentido de Bien Común, representan un piadoso deseo. Lo que domina como realidad, es la realidad de cada Único que en sus decires, pensares, valores y pareceres demuestran su verdad en perspectiva, relativa a su vivencia, a su egoísmo rentable, adaptable a su poder que es el deseo de su voluntad. Sobre la cuestión según la cual, qué individuo heredamos los posmodernos del siglo XIX, parece ser que Stirner lleva la delantera. Sin embargo, dijimos que esta postura era secundaria, lo importante consiste en que el mundo con Stirner se ha personalizado, en la medida de que su orden sólo es accesible para un egoísmo rentable, algo de lo cual el discurso de Lipovetsky se queda frío al respecto, porque ante la lógica del Único sólo cabe el mutismo como lo veremos en seguida.

b) Diferendo entre *paradoxum et aberratio*.

i] Problema que hay entre realidad y posibilidad.

Decíamos que una cosa es concebir al mundo como voluntad de poder y otra muy distinta la apropiación práctica del mismo. Desechar al estatus teórico del Derecho a partir de su abstracción y reducir el estatus práctico a mera apropiación histórica carente de necesidad secular es sin lugar a dudas la empresa más avanzada de Stirner, pero de ahí a sostener que el estatus práctico del Derecho (cuya naturaleza es circunstancial) pueda el Único asirlo con su mera voluntad de poder, sin otra fuerza más que él mismo, hace imposible esta

consecuencia, si bien, hasta cierto punto no contradice la apropiación real, en la medida en que la casualidad del Único puede apropiarse de cuanto esté en su poder, sólo lo hará con un pequeño detalle, de que el poder está objetivado en el dinero que es producto del intercambio.

La contradicción a la que se ve llevado Stirner al plantear la libertad dentro de la casualidad consiste en que presenta la libertad disociada de la necesidad real y no metafísica, cuya expresión profana son las relaciones de los individuos en todas sus determinaciones. Al presentar la libertad en los límites de la posibilidad real (en la pura autoconciencia) ha prescindido de la necesidad que hace a los hombres interrelacionarse unos con otros, haciendo que esta libertad carezca de objetividad.

En este sentido, la cuestión es la siguiente, carece de realidad el Único de Stirner en lo referente a la libertad una vez que se ha desechado toda la universalidad de las categorías seculares, o por el contrario, no es más que una solución que reivindica a un sujeto en todas sus determinaciones ontológicas.

ii] La *aberratio*.

Dice Calasso: “Stirner, cuenta cómo *debería* vivir su individuo desencantado, y su ironía procede de comprobar que dicho individuo no existe.”¹⁰² Lo que nos ha presentado Stirner es que al reducir la substancia al accidente su resultado es la posibilidad real, la pura casualidad con la que el ser ahí es arrojado al mundo, por decirlo así, sólo que su solución es doble. Presenta dos vías, la primera es la aberración y la segunda su determinación psicológica. Veamos la primera ruta.

¹⁰² Calasso, *La ruina...*, *op cit*, pág. 260.

“En un libro como *El único*, en el que la paradoja es *objeto del texto*, en el que todo es incongruente y aberrante respecto a cualquier camino trazado, falta con fingir no descubrir, que la incongruencia, la paradoja y la aberración no eran accidentes sino el mismo fin del discurso, basta negarse a ver que este discurso delirante no es más que la definitiva propedéutica a la mudez, y el trabajo de destrucción ya está hecho (...) [Stirner] se burla de la Causa, el Vínculo, y sobre todo de la Sacralidad de la Causa y del Vínculo.”¹⁰³

Las categorías seculares tienen que partir de una causa cuyo vínculo es construido por las teorías políticas, en el caso de Tocqueville, la teoría de la asociación es el vínculo [como Dios es la causa] que hace a los hombres iguales y libres, el problema y el reto para el pensamiento es fundar la diferencia y la libertad sin causa ni vínculo y allí toda teoría secular se rompe porque no hay causa ni vínculo para construir la sociabilidad de los individuales. Una teoría de los individuales sin causa ni vínculo se convierte en aberración respecto a la sociabilidad, pero la paradoja continua, según la cual universales y únicos hacen escurridizo al problema de la libertad: cuál sería la libertad verdadera, la de las categorías seculares, o la *stoa* del Único, es decir, sus propiedades que enuncia Stirner.

Aberración y paradoja fue lo que lanzó Stirner al problema de la libertad. Este problema no puede resolverse entregándose en manos de la paradoja que es lo que comúnmente hacen autores como Lipovetsky. El problema planteado por Stirner tiene que resolverse desde la ontología y la lógica, pero como hemos mostrado, la actitud del pragmatismo no da para hacer inteligible este problema como lo veremos más abajo. Por el contrario, Calasso dice que fue Marx quien comprendió el problema de la paradoja reduciendo las propiedades del Único a la relación ontológica entre sujetos: el sujeto frío y abstraído de todas sus determinaciones empíricas aparece en los *Grundrisse* como producto de una propedéutica

¹⁰³ *Ibid.*, 266.

en donde las relaciones reales entre trabajo vivo y trabajo objetivado aparecen como centro de explicación del sistema capitalista y sus formas de apropiación.¹⁰⁴

Sin embargo, Calasso sólo capta su determinación ontológica y no lógica. Ya desde la *Tesis doctoral* y la *Ideología alemana*, esta última obra de quiebre y enfrentamiento contra Stirner, Marx demuestra que la libertad se da en la casualidad, es decir, todas las determinaciones del individuo son arrojadas en la casualidad: se nace obrero o burgués, sin embargo los individuos subjetivan su libertad como posibilidad real que es en última instancia lo que la teoría política de Stirner pretende demostrar: la libertad depende de las *forces propors* para conquistarla. No obstante, Marx le demuestra a Stirner que mientras las relaciones objetivas (trabajo-capital) sigan asumiéndose dentro de la casualidad, al individuo no le quedará de otra más que concebir la casualidad como su libertad y no como producto de las relaciones objetivas que lo atravesarán toda su vida. Mientras los individuos no gobiernen las relaciones objetivas se seguirá concibiendo a la libertad dentro de la pura casualidad.

“Las condiciones bajo las cuales se relacionan los individuos, antes de que se interponga la contradicción [entre aquellas y éstos], son condiciones inherentes a su individualidad y no algo externo a ellos, condiciones en las cuales estos determinados individuos existentes bajo determinadas relaciones pueden únicamente producir su vida material y lo relacionado con ella; son, por tanto, las condiciones de su propio modo de ocupación, y este mismo modo de ocupación las produce. La determinada condición bajo la que proceden corresponde, pues, mientras no se interpone la contradicción [señalada], a su condicionalidad real, a su existencia unilateral, cuya unilateralidad sólo se revela al interponerse la contradicción y que, por consiguiente, sólo existe para los que vienen después. Luego, esta condición aparece como una traba casual, y entonces se desliza también para la época anterior la conciencia de que es una traba.”¹⁰⁵

¹⁰⁴ *Ibíd.*, pág. 283 ss.

¹⁰⁵ Marx, *Ideología...*, I, III, 7 [61].

Los límites precisos que Marx le señala a Stirner consisten en que si el mundo se convierte en interpretación, las relaciones objetivas tarde que temprano limitarán a la posibilidad real, a la pura subjetividad.

Visto el problema de una forma lógica y ontológica, resultan claras las consecuencias psicológicas: ver en la vivencia el puro egoísmo rentable de Stirner significa dejar intactas las relaciones objetivas y dejar intacto el problema de la libertad dentro de la casualidad. El pragmatismo de Stirner sólo es consecuente con el pragmatismo liberal en la medida en que las relaciones objetivas son dadas y disociadas de sus elementos lógicos y ontológicos: para ellos el mundo es ya un stock de entes, pensares, logos, valores y pareceres al cual hay que adaptarse en una libertad que es producto de la casualidad y no de las relaciones objetivas. Precisamente, la huída de ellas es el cometido de la objetividad de las categorías seculares: se nace en la casualidad y no obstante la libertad sólo es posible dentro de estas categorías seculares. Esta es una de las razones del por qué se presenta las paradojas en la universalidad secular y en la individualidad concreta de cada “único”.

iii] La *paradoxum*.

Hasta ahora sólo hemos esbozado a los Dobles y hemos visto que casi todos ellos son su antítesis, sólo que ahora esta palabra ya no tiene el mismo valor del cuño con que fue forjada, así que utilicemos las expresiones del discípulo de Lipovetsky.

“(...) para Lipovetsky no se trata ya de atenuar el papel de la negatividad (...) sino de reorientar el sentido de ésta [o sea la posmodernidad] proponiendo que no se piense como un fenómeno unidimensional, sino doble. En efecto, se trata de entender que la posmodernidad se presenta bajo la forma de la paradoja y que en ella coexisten dos lógicas, una que favorece a la autonomía y otra que aumenta la dependencia. Lo importante es entender que la misma lógica del individualismo y de la disgregación de las estructuras tradicionales de normalización es la que produce fenómenos tan opuestos como el control de uno mismo y la abulia individual, la superinversión prometeica y la falta total de

voluntad. Por un lado, más responsabilidad personal; por el otro más desenfreno. La esencia del individualismo es con creces la paradoja.”¹⁰⁶

Los Dobles de los que aquí se hablan no son dialécticos, la contradicción no es ontológica sino psicológica en relación directa entre individuo y categoría secular. La profanidad del individuo y las categorías seculares convierten la relación pragmática en una relación paradójica. Sin embargo, el problema de la libertad dentro de la casualidad sigue orbitando, que no lo acepten, significa precisamente que la función de la concepción está puesta en marcha hacia un saber que prescinde de lo ontológico mientras mantiene lo real como vivencia.

La paradoja presentada por Lipovetsky es de naturaleza distinta a la presentada por Calasso, pues mientras éste último describe al individuo stirniano des-causado y des-vinculado como *infundamento* de las relaciones objetivas (según él realizado por Marx), la parte psicológica de Stirner aparece como piedra de toque del pragmatismo liberal que es en última instancia lo que defiende Lipovetsky. Y es que el individuo de Stirner es directamente el individuo cultural de Lipovetsky. “En efecto, el hombre del subterráneo es un producto alquímico, <<nacido de una retorta>> y <<ya no del seno de la naturaleza>> (...) le quita la natural estupidez de los hombres que se convencen antes y más fácilmente que los demás de que han encontrado un seguro fundamento en su actividad.”¹⁰⁷ El Único de Stirner fue absolutamente proyectado de cualquier vínculo (Dios, pueblo, justicia, democracia, etc.) por eso sus cualidades carecen de toda sociabilidad: no hay naturaleza política sino sólo deseo de vivir sin ningún anclaje secular y este diagnóstico temprano fue lo que describió

¹⁰⁶ Sébastien Charles, *Los tiempos...op cit.*, pág.22.

¹⁰⁷ Calasso, *La ruina...op.cit.*, pág. 271.

Stirner y que ahora se ve corroborado más ampliamente en la cultura de aquello que Tocqueville profetizó. La igualdad y la libertad de Toqueville son válidas dentro del mundo secular pero no tienen fuerza ante el Único de Stirner cuya actividad es la profanidad individual posmoderna. Lo real para el pragmatismo liberal consiste en que la vida profana sea su certeza, mientras que lo secular sólo es la norma de lo permisible, y así pues, mientras más laxa sea la norma secular, más visibles son las propiedades del Único, en eso consiste la paradoja de Lipovetsky.

iv] Diferendo.

De algo nos ha servido la aberración de Stirner: que la vida profana carece de causas y vínculos. Cuando el mundo y su orden han perdido lo sagrado y lo secular, la conciencia inmediata se vuelca vulnerable y cobarde, sólo hay prácticas de sí, ya no hay horizonte de revolución. Pero también, cuando lo secular se relaja aparece el problema de la libertad en la casualidad. La libertad liberal sólo demuestra su eficacia en el conflicto cotidiano. Mantener su eficacia es la tarea de las concepciones de corte liberal en donde el discurso ha perdido ya su horizonte ontológico. El desacuerdo entre paradoja ontológica y psicológica constituye dos derroteros diferentes en los que se plantea hoy la libertad. Si sólo hay libertad liberal (dentro de las categorías seculares) o sólo puede haber libertad en las relaciones objetivas entre los hombres (dentro de la profanidad material). Desde luego que nosotros no vamos solucionar este problema, únicamente lo hemos señalado, a fin de cuentas, más que un problema teórico es un problema político-económico que ha sido lanzado por el siglo XIX. Sin embargo, los Dobles nos han ayudado en esta empresa para demostrar el último elemento de la concepción que Lipovetsky estaría retomando, es decir, la inmanencia.

La inmanencia de la concepción de Lipovetsky es de carácter secular originada por Toqueville: no hay poder sólo autoridad, pero eso significa que las categorías universales como ciudadano y hombre se relajan en proporción directa con la autoridad; mientras esto sucede, la profanidad, es decir, la parte no ciudadana sino única, adquiere más peso que el que alguna vez tuvo el ciudadano de Tocqueville. Este ciudadano igual y libre tenía su vínculo directo con la naturaleza, el terruño, ahora, en cambio la <<retorta>> cultural hace evanescente la posición política que alguna vez tuvo. Pero esto es un problema, un problema de certeza porque la democracia se ha convertido en un mero mecanismo que asegura la magnitud numérica de una elección y ya no un estilo de vida. A esta cuestión tratara de darle respuesta Lipovetsky haciendo que su discurso sea plausible con este fenómeno de los Dobles, es decir, intentará conciliar lo profano con lo secular reotorgandole a la democracia liberal su originario estilo de vida. Por eso baña todo de eficacia y optimismo.

Conclusión.

Tres principios dijimos que tenía una concepción: principio filosófico, principio de ciencia y principio de inmanencia. Dijimos que el principio filosófico de la concepción de Lipovetsky parte del pragmatismo cuyo criterio de verdad es la vivencia. El principio de ciencia dijimos que era la estadística, que hasta ahora no ha cambiado, si acaso se ha movido de la violencia a la preferencia, pero eso es todo. El tercer principio es su inmanencia: el mundo se explica por sí mismo, es decir, a partir de la vivencia, la estadística y la secularidad, sólo que la secularidad presenta una relajación más o menos visible en la profanidad del individuo, lo cual, el mundo democrático debe de restablecer la certeza de que entre los mundos, éste es el mejor, y no sólo eso, sino que se vive en paz y

feliz. A esta concepción que hemos llamado “optimismo eficaz” trataremos de desarrollarla en la siguiente parte, por lo que hemos avanzado, seguro será más rápido su análisis y descripción, ya que tenemos los elementos requeridos para hacer inteligible nuestra afirmación.

SEGUNDA PARTE.

Cap. IV. El individualismo pragmático y la democracia.

1. Bertrand Russell como antecedente.

No podemos dar un salto cuántico del siglo XIX a finales del XX y principios de siglo XXI, no sería metodológicamente correcto, sin embargo Lipovetsky lo hace, razón por la cual hemos intentado hasta el momento de organizar los elementos de la concepción, señalando cuáles serían dichos elementos, esto no quiere decir que queramos explicar aisladamente la concepción de Lipovetsky sino más bien consideramos que es una variante más del discurso democrático. Es a mediados del siglo XX cuando la democracia liberal empieza a arrojar certeza sobre lo que ella es y también de lo que no es, en este sentido, la función de las concepciones radica en precisar el discurso de la democracia liberal y la concepción de Lipovetsky no faltará a la regla, incluso lo que ella presenta como paradoja entre los universales seculares y la profanidad de individual, Bertrand Russell lo presenta como *dicotomía* entre autoridad e individuo.

Russell, discretamente tenía que dejar a un lado su teoría del lenguaje para adoptar una forma política que se opusiera a los totalitarismos y la necesidad de un gobierno mundial que protegiera a las democracias, pero también la iniciativa del inversor, así que valiéndose ya no de la lógica sino de las ciencias de la vida, articulará una concepción “biologisista de la competencia”. Veamos que esta concepción que anticipa un individualismo más *a doc* con su época y enfrentado de alguna manera con el individualismo narcisista de Lipovetsky, pero que al mismo tiempo es su antecedente.

a) La libertad liberal como punto de partida en Russell.

<<La libertad de un ciudadano depende de la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. Y para que exista la libertad es necesario que el gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro>>.

Este esquema de libertad diseñado por Locke¹⁰⁸ y Montesquieu¹⁰⁹ no hacía más que disociar y limitar el poder del Estado respecto de la libertad individual que tantos atropellos recibía de parte de los Estados absolutistas. Estos estados omnipotentes no lograban concebir la competencia entre los poderes estatales, sino más bien el conflicto entre ellos. Así, un ejecutivo plenipotenciario podía -a su arbitrio- disolver una situación peligrosa que afectaba a su mandato o bien, podía prescindir de las leyes ordinarias que había prescrito el propio Estado por mandato soberano, lo mismo sucedía si la soberanía la poseía el legislativo quien en su lucha contra la omnipotencia del ejecutivo (Príncipe o Majestad) limitaba la ejecución ordinaria y extraordinaria de la ley, según las circunstancias, en fin, que se borraba toda competencia estatal y con ello la ley misma que definía las atribuciones de cada poder, abandonando a la ley a capricho del titular de la soberanía e irremediabilmente a los súbditos desamparados de toda competencia de la ley. Poder y autoridad no era el cometido de la ley sino de la personalidad del detentante de la soberanía.

Para que el poder pudiera separarse de la personalidad del soberano debía de estar regulada por mandato de ley quien disociaba las competencias de los poderes estatales respecto a su unidad, de modo que los poderes no eran la unidad estatal, sino la manifestación del cometido de la unidad, de su constitución en tanto unidad del Estado, no siendo cada poder

¹⁰⁸ John Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XIX, párrafos, 216, 220 y 222.

¹⁰⁹ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, 2ª parte, Lib. XI, cap. IV.

el Estado sino sólo su brazo que obra en la constitución misma. Así el Estado lograba su unidad en la competencia de cada uno de sus poderes que debían de tener su propia competencia sin afectarse ellos mismos: debían de ser la unidad Estatal que obra en sí misma.

Una vez que la autoridad estatal obra en sí misma, ésta debía regular el “estado de obligación” que habían adquirido los ciudadanos cuando establecieron el cuerpo político por consentimiento de su propia voluntad, naciendo así idea de República¹¹⁰ que ha dominado hasta ahora en donde la libertad del ciudadano está protegida por una red de competencias estatales que impiden la coacción tanto estatal como de otro ciudadano hacia la integridad, propiedad y dignidad de cada miembro individual de la República.

Lo importante de este desarrollo histórico es que lega un esquema en donde el individuo - desde que nace- disfruta de esta libertad que no puede ser limitada ni por el Estado ni por sus otros hombres, naciendo así el concepto de libertad liberal que fue acuñado a mediados del siglo XX por los defensores de los estado democráticos¹¹¹ y que en absoluto contradecía los esfuerzos hechos por Locke y Montesquieu.

Sin embargo, como los mismos teóricos de la democracia moderna lo reconocen, este proceso de libertad liberal fue un proceso inconsciente pues fue el resultado de la lucha contra los estados absolutistas. Fue un proceso no respaldado por la ciencia, sino por la historia, una historia vaga, porque sus fundadores no eran demócratas. Así pues, para que hubiera una reconstrucción necesaria y acorde con el progreso dentro de los estados democráticos, habría que reconstruirla desde ópticas más consecuentes con la ciencia y no

¹¹⁰ J.J Rousseau, *El contrato social*, lib, I, vap. VI.

¹¹¹ Véase al respecto a G. Sartori, *Teoría de la democracia*, vol 2, cap. XI, par. 3 y XIII, par. 4.

sólo desde la política o del Derecho constitucional como lo hemos intentado hacer. Y precisamente, uno de los tantos esfuerzos es el de Bertrand Russell.

b) *Autoridad e individuo.*

Entre autoridad, es decir, entre el Estado y el individuo sólo hay libertad liberal no porque Russel se proponga en demostrar este hecho histórico, ni porque quiera defender a los estados democráticos de la amenaza que representan los estados totalitarios comunistas, sino porque esta relación –autoridad e individuo- ha estado nublada por las teorías políticas que jamás dieron en el blanco para definir la naturaleza humana que es -a fin de cuentas- la que define al propio individuo y su establecimiento político.

Podríamos decir que *arete, virtù, gratia, buen salvaje, espíritu* o cualquier otro concepto político que pudiera definir la naturaleza humana sólo ha errado para referirnos a la concreta situación de ser del individuo, y esa concreta situación de ser sólo puede demostrarse con la ciencia, la ciencia de la vida que ha establecido su evolución, de modo que la evolución humana es la que define al individuo, su relación social y su establecimiento político. Así que todo aquello que ha aparecido fortuito en la historia y caprichos para los regímenes democráticos –lo mismo para los totalitarios- no ha sido otra cosa que evolución humana cuyos rasgos los podemos rastrear desde la prehistoria¹¹².

¹¹² Dice Russell, En todos los animales sociales, incluyendo al hombre la cooperación y la unidad de un grupo se fundan, en cierto modo, en el instinto.” *Autoridad e individuo*, tr. Mágara Villegas, México, FCE, 2005, Cap. I, pág. 10. Los instintos forman ese rasgo evolutivo que nos hace mantener una unidad cohesionarse al interior de una comunidad, pero también al exterior y en último término constituyen el antecedente del *deber*. Ver Darwin, *El origen del Hombre*, tr. Ricardo Albores, México. Nuevo Talento, 2007, cap. III, págs. 47, 52 y cap. V págs.. 100-01. Así pues, apoyándose Russel en este texto de Darwin peinará, por decirlo así, a toda la historia para demostrar que los instintos aparte de proporcionar la unidad a una tribu, comunidad o Estado son los que propician la competencia entre los individuos.

Plantear la dicotomía que hay entre individuo y autoridad desde una óptica evolutiva del hombre significa demostrar la necesidad con la que ha obrado la historia, pero también su resultado en el porvenir. La necesidad de la historia ha sido pues que los hombres, luchan, compiten, guerrear con otros hombres, con otras comunidades y con otros estados. Lo que fue en su momento una necesidad ciega de los instintos de cohesión social ha evolucionado en la conformación de una comunidad que limita el conflicto al interior, mientras que al exterior organiza a estos hombres para la defensa de su unidad homogénea, presentándose cada vez más la separación entre individuos con la propia situación concreta de la sociedad o lo que posteriormente se le llamará régimen político que es detentado por hombres. Sucintamente, ha habido en la evolución humana y en su historia escrita individuos y algún tipo de autoridad que le es necesaria a éstos para limitar la violencia interna generada por la competencia, pero también ha habido autodefensa al exterior para hacerle frente al enemigo. Así, la autoridad es tan necesaria e intrínseca a la individualidad.

Sin embargo, a mayor autoridad menor iniciativa de los individuos¹¹³. Cualquier desproporción que haya entre autoridad e individuo significa dos cosas: si la autoridad pesa más sobre la individualidad, la misma sociedad en su conjunto entrará en un

¹¹³ El ritmo de evolución en Darwin es dado por el crecimiento de una población y la disminución de los medios de subsistencia (espacios, alimentos y clima) obligando a las especies a luchar por su existencia e incluso al hombre (aún después de haber salido victorioso de la batalla por la vida. *El oren del hombre* cap. IV, pág. 86). Esa misma lucha por los espacios tuvo que haber condicionado a las tribus, comunidades y después a las naciones a desplazar a otras menos aptas, es decir, menos competentes que aquellas que habían incrementado su medios de subsistencia y habían producidos individuos más fuertes, valientes y patrióticos ante su nación (cap. V, pág. 113-14). Así, el progreso estaría condicionado por el ritmo que se da entre barbarie y civilización de una nación que desplazada a otra menos civilizada o bárbara que no ha aumentado sus medios de vida suficientes para hacerle frente a su rival en la batalla por la vida. Este argumento darwiniano Russel lo pone en los términos de capital y Estado. Esto es, mientras mayor sea el crecimiento del poder estatal y menor la iniciativa de los individuos para ampliar los medios de subsistencia (capital, interés, renta, etc.) una nación tiende a estancarse y a la inversa, mientras mayor es la iniciativa del capitalista y menor la inspección del Estado en los asuntos privados, mayor progreso tendrá una nación en comparación con los estados totalitarios que vislumbren a todas luces su caída por ir en contra de las fuerzas de la naturaleza. “La iniciativa individual está limitada por el Estado o por poderosas corporaciones, y existe gran peligro de que esto ocasione, como en la antigua Roma, una especie de indiferencia y fatalismo desastrosos para la vida vigorosa” *Autoridad e individuo*, cap. II, pág. 34

aletargamiento, pero si la individualidad se desobliga de sus deberes públicos es propensa a caer en anarquía. Pero no toda autoridad es estatal y el equilibrio entre autoridad e individuo no sólo vale para esta disociación sino para cualquier organización de autoridad que ejerza un poder sobre la individualidad. Así, el equilibrio debe de extenderse más allá de lo estatal hasta el poder que ejerce una corporación capitalista. Pero dicho equilibrio no consiste en una proporción entre las fuerzas del individuo y el poder de la autoridad, ya que el equilibrio no es una balanza que establece el progreso del mundo humano, sino la utilidad de las fuerzas individuales que crea mundo.

Las *forces propres*, las fuerzas individuales¹¹⁴ es la energía que puede hacer de un individuo un gran artista, un excelente físico o evolucionista inminente como Darwin, pero también hacer de él un Gengis Kan, un Robespierre o un Lenin “Pero todo estos hombres, los buenos como los malos, tienen una cualidad que no quisiera ver desaparecer del mundo, una cualidad de energía e iniciativa personal, de independencia de criterio y de visión imaginativa.”¹¹⁵ Entonces, el equilibrio entre autoridad e individuo consiste en que la autoridad debe de dejar fluir a la individualidad en márgenes controlables, porque a pesar de que haya variaciones individuales que muestran un nivel de competencia por arriba de las jerarquías establecidas, no todas estas variaciones, no todos estos talentos son útiles a

¹¹⁴ Dice Darwin en *El origen de las especies* (cap. V) que las variaciones que se dan en una misma especie son el resultado de la selección natural que obra en individuos que han modificado su constitución por muy mínima que ésta sea en una dirección que le es más útil al individuo, produciéndose así una subvariedad que se aleja cada vez del tronco común. En el caso de la evolución de los cuadrumanos a los humanos se cumplió esta misma ley, y en el caso de las naciones que sustituyen a otras más atrasadas son el resultado de la variación de individuos más inteligentes que se han modificado para la utilidad de la comunidad. Individuos de una misma nación que han variado y superado la competencia estándar favorecen a una comunidad en el arte, en los deportes, en las ciencias, en la política etc. *Origen del hombre*, cap. V, págs. 98-99. En este sentido Russell retoma su idea de evolución de la sociedad ejemplar cuando dice. Las evoluciones biológicas han dependido de las diferencias congénitas existentes entre individuos o tribus, y la evolución cultural depende de las diferencias adquiridas. Cuando desaparecen, ya no existe material para la selección. ” *Autoridad...* cap. V, pág. 03.

¹¹⁵ B. Russell, *Autoridad...*, cap. III. pág. 55.

una nación que ostenta el progreso, sino que individuos concretos pueden arrastrar a una nación al precipicio de la barbarie, anquilosando a los individuos como en las naciones totalitarias en donde la iniciativa individual es oprimida.

Pero también, en una esfera de autoridad no estatal, existe un dominio sobre la individualidad que embrutece a los individuos con extenuantes jornadas de trabajo impuestas por los beneficios de las grandes corporaciones que derrochan los talentos que muy bien puede aprovechar una nación o la organización de la propia administración. La energía de estos individuos simplemente se derrocha convirtiendo a éstos en simples autómatas. La técnica y la naturaleza humana (la competencia entre los individuos) no deben estar en conflicto, la técnica para ampliar las fuerzas productivas debe estar subordinada por el nivel de competencia que muestran los individuos para explotar su talento no para que el beneficio de unos cuantos magnates esclavicen a una nación.

El verdadero equilibrio no es que seamos iguales en la producción o en la vida pública pues “La igualdad existe lo mismo donde todos son esclavos que donde todos son libres, lo que muestra que la igualdad, en sí misma, no basta para construir una sociedad ejemplar.”¹¹⁶ Sino más bien el equilibrio es la libertad. En la dicotomía que hay entre autoridad e individuo sólo es posible la libertad que otorga una sociedad al interior de su funcionamiento, crecimiento y expansión. Pero este equilibrio sólo es “(...) posible si se le concede a la libertad el mismo valor que a la democracia.”¹¹⁷

Las sociedades totalitarias por estar basadas en la igualdad han reducido a los individuos en simples rebaños, en animales de carga, pues la autoridad es tan poderosa que ha eliminado

¹¹⁶ *Ibíd.*, cap. IV, pág. 79.

¹¹⁷ *Ibíd.*, cap. IV, pág. 78.

la competencia natural que hay entre los individuos para su dignificación, sin embargo, eso no significa que en las sociedades democráticas sea algo diferente. Los ciudadanos libres pasan por el mismo proceso en las grandes corporaciones capitalistas reduciendo su condición de igualdad a igualdad de esclavos, de modo que para conformar una sociedad ejemplar, las sociedades democráticas deben de elevar a la libertad como sinónimo de democracia en donde se respeta a la autoridad, pero que ésta no tenga ninguna incumbencia con los designios de *mi* libertad, talento y la energía -que bien orientada- será beneficiosa para la nación, convirtiéndose en una nación de libres, de diferencias y no de esclavos.

A la autoridad en las sociedades ejemplares, es decir, en las sociedades democráticas, sólo le pueden tener tres fines: *seguridad, justicia y conservación*. “La seguridad, en el sentido de protección de la vida y de la propiedad siempre ha sido reconocida como uno de los fines primordiales del Estado. (...) Pero la “libertad” y los “derechos” que se buscan sólo podían ser recuperados por el Estado, y únicamente en el caso de que el Estado fuera del tipo llamado “liberal”¹¹⁸. La justicia por su parte, que es justicia política propiamente, fue superada por las revoluciones norteamericana y francesa, mas no la justicia económica que tiene relativamente poco, en este caso, el gobierno le compete el mejoramiento de la situación en zonas menos afortunadas, pero lo mismo que la seguridad, la justicia económica es un principio que está sujeto a limitaciones. “Hay justicia en donde todos son igualmente pobres, como también la hay donde todos son igualmente ricos, pero es inútil hacer más pobres a los ricos si estos no hacen más ricos a los pobres. Los argumentos en contra de la justicia son aún más contundentes si, por buscar la igualdad, hacen a los pobres

¹¹⁸ *Ibíd.*, cap. V, pág. 87.

aún más pobres de lo que eran¹¹⁹. Por último, la conservación, es una cuestión de enorme importancia ya que todo Estado debe de procurar sus reservas petroleras, su diversidad geográfica y hasta su flora y fauna pues son los detonantes de las futuras guerras entre estados industrializados.

Pero a pesar de que un gobierno democrático cumpla estos tres deberes, habrá individuos que quieran más poder del que es debido, desequilibrando con su acción la función de la autoridad e incluso perturbando a otras naciones que gozan de gobiernos democráticos, por tal motivo la creación de un “gobierno mundial” es pertinente no sólo para evitar las guerras cuando los gobiernos no han cumplido sus obligaciones o han llevado a los individuos a una opresión de su cultura y de su talento, sino para prestar observancia aquellos individuos que buscan por todos los medios mayor autoridad de la debida en una sociedad de libertad. Así que la función de ese “gobierno mundial” es hacer posible el entendimiento en un mundo de naciones que cumplen con su autoridad el próspero desarrollo y progreso de la libertad en vez de coaccionar a naciones enteras a partir de ideologías que están muy alejadas de lo que la ciencia ha demostrado como evolución de la vida humana.

Así que a pesar de que el mundo se haya movido -en los últimos tiempos- a partir de estos grandes entes de autoridad como son el Estado, los grandes monopolios y la creación de un gobierno mundial que da la pauta hacia el progreso, “La individualidad tiene aún un papel que desempeñar y no debe ser sometida por completo a la reglamentación por grandes organizaciones.”¹²⁰

¹¹⁹ *Ibid.*, cap. V, pág. 90.

¹²⁰ *Ibid.*, cap. VI, pág. 104.

La individualidad es la que marca el desarrollo y el progreso de una sociedad ejemplar. Son sus miembros individuales de cualquier sociedad los que compiten y muestran con sus talentos los cambios y modificaciones del rumbo de una nación, de una organización y de un mundo establecido en naciones. La libertad de esta competencia natural conduce a la excelencia individual. “Es peligrosos permitir que los deberes políticos y sociales dominen totalmente nuestro concepto de lo que constituye la excelencia individual.”¹²¹

No es que los deberes hacia la cosa pública o hacia el prójimo se violen, sino que limitan *mi* competencia, pueden sustituir *mi* competencia por un credo o una ideología que mata *mis* instintos de competencia (fuerza vigorosa de vida) y llevarme a un estancamiento fanático hacia el dirigente de la nación o hacia un pastor con dotes proféticos. En vez de esta inanición, *mi* iniciativa individual debe de consistir en hacer todo aquello que pueda realizar *mis* talentos y facultades mentales sin afectar al prójimo. Sin afectarlo con un aparato coercitivo como lo es el Estado, pues cualquier acción *mía* –buena o mala- afecta a otros hombres con la intensidad de *mi* acción ya que todos los hombres como los seres vivos somos una unidad orgánica, mientras que “El Estado es una abstracción; no siente ni placer ni dolor, no tiene esperanzas ni temores, y lo que consideramos sus propósitos no son, en realidad, sino propósitos de los individuos que lo dirigen.”¹²²

Entonces, a la individualidad le queda la tarea de conducir la historia de la vida humana, la historia de la libertad en la cual los hombres por fin la han hecho consciente. Han hecho consciente el proceso de la “iniciativa individual” que hace a los hombres realizar humanamente su vida. De modo que ante la fatalidad con la que se ha dado la historia humana, se puede decir que al hombre le queda la libertad de ser consciente de ella. “A

¹²¹ *Ibid.*, pág. 110.

¹²² *Ibid.*, pág. 116.

través de todas las edades del desarrollo humano, los hombres han padecido dos clases de desgracias: las impuestas por la naturaleza externa y las que ellos mismos se infligen estúpidamente unos a otros.”¹²³ La violencia de las fuerzas naturales se puede controlar y prevenir con la técnica y los avances de la ciencia, mientras que la estupidez humana avanza como una infección que afecta todo un organismo social llevándola a situaciones peligrosas de guerras totales en donde puede la humanidad entera perecer. Frente a esta posible hecatombe sólo es posible hacer consciente la “libertad de iniciativa individual” que nos hace ser atrevidos, aventureros, valientes y otras tantas formas de sustitución que interrumpen esas prácticas salvajes con las que hemos evolucionado y superado conceptos políticos e ideologías que nublaban el verdadero resultado del progreso humano que es a fin de cuentas evolución de vida que cada uno lleva en su libertad.

Hasta aquí con el texto. Puede que *Autoridad e individuo* no sea de los textos más brillantes de Russell, sin embargo, es un texto que trata de hacer consciente a la libertad que defienden los estado democráticos modernos, una libertad que está fundada en las teorías evolucionistas de Darwin y eso, precisamente, le confiere cualidades orgánicas a ésta, cosa que no sucede con el concepto racionalista y negativo de libertad liberal que tanto han defendido los teóricos de la democracia contemporánea. Han limitado la libertad liberal a una libertad relacional, que en sentido estricto, nubla sus alcances.

Después de más de medio siglo que saliera este texto, ya no son tan influyentes los estados totalitarios en Occidente, ni tampoco hay guerras que destruyan a las democracias, pero eso no significa que la dicotomía entre autoridad e individuo esté en equilibrio en las democracias representativas. Sino todo lo contrario, los individuos que hacen a

representar la autoridad no precisamente llegan con el grado de conciencia para otorgarles iniciativa de libertad a los individuos, sino que utilizan a la individualidad como una magnitud contable para sucederse en los diferentes niveles del Estado, limitando con ello una libertad que solamente es eficaz ante la lucha por la renovación de la autoridad Estatal.

Sin embargo, Russell nos lleva más allá de esta limitante, no sólo porque hace consciente todo el proceso sino porque amplía la dimensión de la individualidad otorgándole el estatus de sujeto de la historia cosa que no existe en la actualidad. En la actualidad el sujeto es la democracia pero con esta idea de libertad otorgada por la su concepción organicista cuyo resultado es la idea de sujeto de la historia como libertad de vida de la individualidad.

Para concluir y transitar al siguiente apartado diremos lo siguiente. La preocupación de Russell tiene que ver con la objetividad de las categorías universales del liberalismo: libertad, igualdad, seguridad y autoridad estatal todo ello evolucionado en un mundo democrático.

Aplicando la lógica de la casualidad y la posibilidad real, la libertad liberal mantiene su objetividad en el hecho de que desde que se nace se disfruta de esta libertad que no puede ser limitada ni por el Estado ni por otros hombres, sin embargo, esa libertad es meramente política, él lo sabe por eso introduce la autoridad, no cualquier autoridad sino la autoridad de la democracia y aquí es donde la igualdad secular que era aplicada por Tocqueville ya no tiene el mismo contenido político sino económico. La misma universalidad puede ser aplicada tanto a esclavos como a ciudadanos. La igualdad secular carece de objetividad, por eso Russell tiene que cargarse al lado opuesto al de Toqueville y sostener que la libertad debe tener el mismo valor que la democracia. La autoridad democrática debe de equilibrar

las diferencias de riqueza y pobreza y nada más, no inmiscuirse con la iniciativa de los inversores. La competencia entre los inversores y entre los empleados debe de estar regulada por la autoridad democrática que es a final de cuentas la que sabe que le convienen a cada nación. Sin embargo, ¿lo sabe?

Con ardiente odio en contra de Marx, Russell no pronosticó las crisis del capital en su discurso, tal pareciera que las crisis no existen y esto hace contradictorio lo que las autoridades estatales hacen en cada crisis: o rescatan a la iniciativa privada o nacionalizan los medios de producción. Ciertamente son las dos variantes de la democracia liberal, pero la causa de las crisis es la competencia entre los capitales (financiero, industrial y comercial) al cual ni el gobierno local ni el mundial (la ONU que es al que se refiere) puede impedir la siguiente crisis, de modo que su idea de evolución se da en el marco de la destrucción de un capital sobre los demás, de un individuo mejor educado que el resto, y esta consecuencia es la misma que la posibilidad real en donde la libertad está subjetivada como posibilidad que cada individuo tiene para lograr su naturaleza humanizada, sólo que ahora Russell le ha puesto límites precisos: si compites en el mercado (comercial o laboral) lo harán necesariamente en desventaja por instrucción, linaje, dinero y amigos. Pero esta objetividad de la competencia desborona las ilusiones que aún le quedaban a la igualdad secular, en la medida en que sólo es operante para la renovación de la autoridad y nada más; la libertad por el contrario ha sido especificada de acuerdo a su objetividad: sólo se nace libre de coacción. Estos dos criterios en Lipovetsky se hallan en el limbo y es necesario aclararlos.

2. Orden y discurso.

Russell nos ha proporcionado la objetividad del orden: libertad liberal y competencia desigual en todas sus determinaciones. En este orden se fija la autoridad y el individuo, eso quiere decir que el orden moderno no es un orden caótico pero también indica que no se puede decir de él lo que no es. Todo discurso debe de respetar este orden y no sólo eso sino abonar en la certeza de lo que realmente es este orden. Aquí no cabe la ensoñación ni la utopía, pero de lo que sí es propenso el orden es de su constante fetichización, y allí es donde la certeza comienza a ideologizarse.

No hay democracia capitalista como lo observa Atilo Boron,¹²⁴ hay un capitalismo que adopta cierta democracia *cuando le conviene*¹²⁵. Hacer pasar un discurso en el que la democracia se substantiva es correr en manos de la ideología tan pronto como se ha abstraído del orden, de la objetividad con el que aún sigue operando la libertad liberal. La libertad liberal no es exclusiva de las democracias sino que incluso es operante en las monarquías que han sobrevivido a la secularización. La democracia sólo utiliza a la igualdad substancia (tocquevilleiana) para el proceso de renovación de la autoridad donde aparece el pueblo con capacidad de voto, en eso consiste su función principal, pero de ahí a convertirla en la realidad en sí y para sí, dista mucho de lo que es. Extender el discurso democrático al resto de la sociedad ha sido el gran anhelo y la tarea principal de las concepciones sociológicas llamadas posmodernas. La cuestión radica en que si es posible o no ampliar un discurso democrático conforme a la objetividad que hemos planteado. La respuesta inmediata es que sí, lo contrario sería aborrecible, de modo que una concepción

¹²⁴ Boron Atilo A., *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*, Buenos Aires, desafíos para la investigación, 2007, págs. 44-66.

¹²⁵ Hayek. F. A, *Camino de servidumbre*, tr, José Vergara, Madrid, Alianza, 2007, cap. I-III.

democrática necesariamente debe de ser optimista allende a la objetividad. La objetividad ya no se discute, es materia superada, ahora lo importante es establecer ese optimismo en el que sean posibles todas las prácticas que hagan conciliar objetividad del orden y realización individual, no importando que ésta última sea una mera posibilidad real que choca tarde o temprano con los límites objetivos del orden. Precisamente, de lo que se trata es que no tenga límites la subjetividad para objetivar su individualidad, y es esto lo que hace Lipovetsky en su discurso.

Sólo allí donde la objetividad del orden se ha dado por presupuesta aparece el individualismo pragmático en la democracia. Un individuo que es descrito con todo el poder de la vivencia y donde ya no hay relaciones objetivas que lo limitan en su situación de ser; por que la misma naturaleza de la vivencia es de carácter psicológico, de modo que lo que se tiene como percepción es más bien los estados de ánimo que las relaciones objetivas engendran. Allende a los estados de ánimo lo que se busca como finalidad es el éxito como lo demostró el partero del pragmatismo: Jeremy Bentham. “Con Bentham, el niño antirromántico, había nacido un autentico *hombre nuevo*: el que nada sabe, calcula todo y, finalmente, resuelve todo.”¹²⁶

El pragmatismo es –utilizando la expresión de Sartori- una orientación mental dirigida por el capital hacia el trabajo asalariado¹²⁷. Una desvinculación de toda ética y moral pública que aún guardaban las teorías políticas seculares. Toqueville jamás supuso que la democracia la invadiera una actitud mental basada en un “egoísmo rentable” ni en un “hombre-niño” desvinculado de la moral pública. La “hiper-retorta” del individualismo posmoderno la constituye el único stirniano y el niño antiromántico benthaminiano y no el

¹²⁶ Calasso, *La ruina.. op cit*, pág. 221: J. Bentham, *De la organización judicial*, Méx, Sociedad literaria, 1845, introducción.

¹²⁷ Marx, *El capital*, lib I, cap XVI.

hiperdiscurso de Lipovetsky que al prescindir de un análisis genealógico termina por entregar el proceso a un pragmatismo carente de ubicación gnoseológica y cultural como si fuera un resultado evolutivo de lo real desvinculado del desarrollo filosófico y económico que desde el siglo XIX ya se había llevado a discusión.

La hiper-retorta, o sea, el individuo posmoderno, carece, de acuerdo al análisis que hemos realizado, de toda vinculo y causa, no sólo en lo social sino en lo político. No hay finalidad por la misma razón de su actividad: la eficacia de la producción. La palabra eficacia se ha valorado al igual que el dinero, porque es la misma acción que ejerce uno sobre el otro. De ese modo, el optimismo, es decir, la actitud positiva de un discurso que haga conciliable orden e individualidad debe presentar a lo real como producto del pragmatismo, de una orientación mental dirigida exclusivamente a la eficacia. Eficacia sobre moral es la misma ecuación inmanente del dinero sobre la criatura agobiada que presentaba Marx en 1842, solo que ahora la retorta ha aplastado en su interior todo discurso liberador. Sin embargo, pese a nuestros esfuerzos por ordenar el discurso de Lipovetsky, la cuestión filosófica sigue latente sobre todo porque uno se pregunta si aún son posibles los universales seculares que daban sentido al mundo democrático que veía florecer Tocqueville. Si la respuesta es afirmativa, entonces es justificada la lectura de Lipovetsky sobre este clásico, de no ser así, es decir, de sostener que el sentido se ha perdido y sólo queda el pragmatismo de la lucha por la autoridad, el pragmatismo del dinero por el dinero, el empleo por el empleo y el deseo por el seso, significa que Tocqueville ya no tiene nada que hacer aquí, este es un mundo de democracia eficaz y de individualismo rentable. Pero esta cuestión la hemos reservado para el siguiente capítulo donde dialogaremos -ahora sí- con nuestro autor.

Cap. V. ¿Aún hay universales?

1. Diálogo *exconcesis*.

Hasta ahora, hemos pasado ordenando filosóficamente los elementos de la concepción de nuestro autor, esto no quiere decir que el discurso sea caótico sino más bien está dado como una especie de rapsodia cuya melodía democrática describe lo que es el mundo posmoderno. Nuestra intención, como lo hemos reiterado, no consiste en hacer una crítica desde otra coordenada del pensamiento. Si hemos utilizado a Stirner y Marx es porque forman parte de una concepción que no arranca asumiendo a los universales seculares y además porque el autor en el que se monta Lipovetsky tiene una historia que no es lejana a la de Marx como lo veremos al hablar de la temporalidad. En suma, lo que nos interesa es colocarnos en una posición de diálogo con la intención de asumir que lo que dice Lipovetsky es cierto, es decir, una posición *ex concessis*: adoptar que su concepción es cierta. Es cierta porque ya tenemos todos los elementos para el diálogo, cosa contraria a la crítica que sin más destruye todo diálogo sobre la certeza de lo real.

Al estudiar la genética de la percepción del pragmatismo hemos asumido que nuestro autor parte de allí, lo que significa que no hemos dicho otra cosa: “que esta percepción tiene sus limitantes”, pero de ahí asumir que el discurso de nuestro autor yerre por todos los lados, es precisamente lo que no hemos sostenido, de modo que partamos de la certeza de su percepción y las consecuencias joviales que ella encierra.

2. La percepción jovial.

Mientras la concepción biologista de Russell subjetivaba el lado bueno y el lado malo de la variabilidad de los individuos, el lado malo de la variación de los individuales podía corregirse con un gobierno democrático, de modo que ya no se fomentaran monstruos como Lenin capaces de no conformarse con el poder conquistado. Por el contrario, la concepción de Lipovetsky carece de toda moralidad no sólo en lo referente a la salud pública sino a la vida social. La permisibilidad es dada por una autoridad que se ha relajado, de ahí que se eche literalmente a la basura el discurso disciplinario de Foucault¹²⁸. No hay dispositivos de control sino soberanía y autonomía humana cuya expresión profana es el *auto-servicio* o la autogestión.¹²⁹

No hay un lado bueno ni un lado malo, hay más bien un rostro desagradable y otro optimista, pero lo hay por la debilidad o la desvinculación que existe entre los universales seculares y una vida social dominada por el proceso de personalización. “La seducción nada tiene que ver con la representación falsa y la alienación de la conciencia; es ella la que constituye nuestro mundo y lo remodela según un *proceso sistemático de personalización* que consiste esencialmente en multiplicar y diversificar la oferta, en proporciones más para que uno decida más, en sustituir la sujeción uniforme por la libre elección, la homogeneidad por la pluralidad, la austeridad por la realización del deseo.”¹³⁰

Lo que Habermas sentenciaba diez años antes de *La era del vacío*, ahora ya no vale nada. “(...) [el] monopolio arrojado por vía decisionista: la historia de la sociedad burguesa es la historia de quienes definen quién es el hombre, o más bien esa reducción misma no

¹²⁸ G. Lipovetsky y S. Charles, *Los tiempos...op cit.*, pág. 16.

¹²⁹ G. Lipovetsky, *La era del vacío*, *op cit.*, pág. 17.

¹³⁰ *Ibid.*, pág. 19.

representa una de esas melodías de la automutilación burguesa (...)”¹³¹ Frente a la anonimización de Habermas, o como diría uno de sus maestros como lo es Weber, frente a la proletarización de la conciencia, se levanta ahora un individuo razonable en la forma de elegir su vida, sus gustos, ya no consecuente con una geopolítica polarizada sino plausible con la era del mercado. Pero este desplazamiento que va de la anonimización del individuo al auto-servicio corresponde o no a la economía de mercado. La respuesta que nos da nuestro autor dice que se debe más bien a la democracia porque se ha desarrollado una conciencia ecológica y saludable (en lo referente a la dietética de los placeres) que hace a los individuos más responsables de su entorno y de sus cuidados de sí.¹³² Este nuevo naturalismo subjetivo se ve reflejado en a los individuos: amor a la naturaleza y así sí mismo cuya identidad de sí consigo es la asepsia del cuerpo. A mayor relajación de la autoridad mayor cuidados de sí, esta economía de lo permisible baña toda la subjetividad del individuo cuyo comportamiento se refleja en un individuo pragmático que no cesa de decidir una vida prospera para él ya sin que medie la familia o la caridad. “(...) el individuo y su cada vez más proclamado derecho de realizarse, de ser libre en la medida en que las técnicas de control social despliegan dispositivos cada vez más sofisticados y <<humanos>>”¹³³.

Por fin la democracia ha conjugado la categoría universal de ciudadano con la de humano, visión que ya estaba en Tocqueville sólo que hacía falta bajarla a lo social. *La primera certeza* que establece nuestro autor consiste en que la democracia ha permitido que bajo la égida de los derechos humanos los ciudadanos vayan procesando sus derechos frente a la

¹³¹ J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, tr. J. L. Etcheverry, Madrid., Cátedra, 1973, pag. 19.

¹³² Es sorprendente que la *cura sui* de Foucault sea volatilizada sin que Lipovetsky mencione palabra alguna. Ver *La hermenéutica del sujeto*, Méx, FCE, 2004. cap. I-III.

¹³³ G. L. *La era... op cit.*, pág. 11.

autoridad sea estatal, familiar o gremial. Todos los anteriores valores de la “autoridad rígida veiteochesca” van cediendo el paso a nuevos valores dados por la misma naturaleza de la diversidad. Lo diverso de la diversidad va estableciendo lo humano en forma de derechos de minorías y otros tantos derechos que el hombre le ha concedido incluso a la naturaleza. Esta jovialidad con la que ahora se vive lo humano y lo ciudadano constituyen el punto de partida del optimismo en la democracia moderna. Sin embargo, aunque esto sea perceptible para la *mass media*, lo cierto es que todos esos derechos son derechos de inferioridad, y es precisamente allí donde la concepción optimista tiene que hacer un quiebre.

Los derechos humanos no son los mismos que los de los ciudadanos. Los derechos de ciudadanía corresponden a cada Constitución concreta de cada nación cuya expresión eficaz vimos que validan una magnitud numérica para la renovación de autoridad en las democracias existentes. La igualdad sustancial y meramente política es válida dentro de cada Estado cuya objetividad consiste en asegurara la no coacción en todas su determinaciones, pero todas las determinación del individuo hasta ahora se dan en grados. En la relación entre trabajo asalariado y capital hay una relación de grado. Grado de inferioridad del empleado respecto al inversor, pero de ahí a que se eleve a derecho humano las condiciones de dignidad de la fuerza de trabajo significa que sigue siendo un piadoso deseo porque el derecho humano de carácter económico va preñado de inferioridad respecto a la relación objetiva entre trabajo y capital, entonces, los derechos humanos no son derechos universales, sino derechos de grados de humanidad: hay más humanidad en unas relaciones que en otras, de igual modo hay más ciudadanía allí donde existe los migrantes. Sin embargo, la fetichización vuelve hacer sus encantos al pasar los derechos humanos como los derechos de los humanos, más bien lo que hay son grados de humanidad de la

misma manera que hay “ciudadanos de segunda”¹³⁴; que en condiciones de guerra, de crisis económicas y de elecciones democráticas pueden ser utilizados o desechados si las finalidades no hace que se conviertan en traba suya.

Hasta dónde el pragmatismo se convierte en traba de los universales o la inversa, hasta dónde los universales se convierten en traba del pragmatismo. No es que se halle ausente esta cuestión en el hiperdiscuso de lo hipermoderno de Lipovetsky. El rostro desagradable depende de cómo se le mire. “Tocqueville hablaba también de una compasión general por todos los miembros de la especie humana. Gracias a la fantasía de la igualdad y al culto al bienestar, los individuos se sienten más conmovidos por el espectáculo del sufrimiento ajeno: esto es lo que está a la base de las diversas relaciones de indignación, del aumento de las críticas contra la explotación, de los sentimientos por los medios de información, de las nuevas formas de altruismo y de generosidad, no por menos <<obligatorias>> menos reales.”¹³⁵ Sólo ahora que la igualdad substancial es una mera fantasía se puede subjetivar por medio de la vivencia, y recordar que solamente es real psicológicamente hablando. No son las relaciones objetivas las que determinan los grados de humanidad sino la vivencia como determinación psicológica la que nos hace ser humanos. Lo verdaderamente humano es el conjunto de sentimientos de dolor y placer no importando si hay grados de humanidad dentro de lo político y lo económico. Sin embargo, este desplazamiento de lo humano no deja de ser un cristianismo psicológico cuyo resultado es la piedad humana.

El hiperdiscurso de lo hipermoderno hace que la obligación pública sea desplazada por la obligación psicológica justificando la desvinculación real del Estado hacía sus ciudadanos:

¹³⁴ Sartory no tiene empacho al decir que las verdaderas democracias juegan sus mayorías con ciudadanos de segunda, vg. EU. *Teoría... op cit.*, I, cap. III.

¹³⁵ G. P., *Los tiempos... op cit.*, pág. 125-25.

Estado mínimo y derechos mínimos porque la obligación es hacía uno mismo, hacía las prácticas de sí y el cuidado del medio ambiente. Esta conciencia hipermoderna ahora cuida de sí misma y del planeta con toda la frugalidad nunca vista por las clases políticas en todos los tiempos. Decreta derechos desde cualquier red y sin embargo la objetividad del orden sólo representa el rostro desagradable de lo político y lo económico, pero lo hace de esta manera porque la obligación, el deber consigo misma, se ha metamorfoseado psicológico, ha perdido su disfraz político con el que el veintiochesco obligaba al Estado a ser responsable de su razón de ser. Esta nueva democracia en la que va desapareciendo la obligación estatal y se va imponiendo la auto-obligación, el deber de sí consigo, es la *segunda certeza* que caracteriza al hiperdiscurso de lo hipermoderno.

Pero entonces, surge la cuestión sobre cuál sería la mínima obligación del Estado. Respuesta: la seguridad, ¿de quién? Si se supone que cada uno es responsable de sí consigo y hasta de promover piadosas leyes ecológicas. La repuesta que da nuestro autor es la misma. Depende. Seguridad de los empleados significa que huya el capital, seguridad de los inversores depende de su inversión. El Estado mínimo se ha convertido -con este pragmatismo nacionalista- en una junta administrativa de violencia que oscila entre los intereses privados y los de los ciudadanos. “Crítica de la gratuidad de los servicios, denuncia de los monopolios públicos, llamada a la descentralización y a la privatización de los servicios, todo ello corresponde a la tendencia posmoderna a privilegiar la libertad antes que al igualitarismo uniforme, pero también a responsabilizar al individuo y a la empresa obligándoles a mayor movilidad, innovación, elección.”¹³⁶

¹³⁶ *La era...op cit.*, pág. 135.

Tan pronto como aparece la nueva forma de exacción de plusvalía que a principios del siglo XXI es llamada neoliberalismo, todo el hiperdiscurso pierde su disfraz cultural que aún mostraba en 1983, pues el ataque contra la socialdemocracia consistía en advertirle que de no cambiaba en este tono las políticas públicas será borrada por el mercado¹³⁷.

El Estado en esta concepción va ir cobrando la forma que actualmente mantiene: en la renovación de la autoridad el partido que mejor preste sus servicios a la banca y a la descentralización de los monopolios nacionales es el que se mantiene más consecuente con la realidad misma. Realidad que ha salidos de la impresión-emisión del dinero (en forma dineraria) pero que no se corresponde con su forma monetaria y sin embargo así avanzan en cada crisis¹³⁸ los Estados hiperhiptizados con el lado sagrado del dinero.

Como puede verse la percepción jovial de la realidad, ni tiene nada de halagüeña y menos aún es humorística como dice nuestro autor¹³⁹, todo lo contrario, tras el ropaje cultural se inscriben con letras de fuego: libertad emocional y coacción en tus deudas. Sólo faltaba tiempo, es decir, cuatro años después de *Los tiempos hipermodernos* para que viniera en el 2008 la *hipercrisis* y demostrara lo ruin de una democracia que ha devenido en endeudocracia.

Todo lo previsto en los universales seculares consistía en el piadoso deseo del vínculo. Una vez que aparece la hiper-retorta-posmoderna del individuo ya no hay moral pública que frente al egoísmo rentable y al niño antiromántico. Esta Doble figura siniestra es lo que

¹³⁷ No nos corresponde señalar esas amenazas en la medida en que no intentamos demostrar las influencias de Hayek sobre Lipovetsky en lo referente a la advertencia que hace el primero sobre los Estado gobernados por la socialdemocracia a finales del siglo XX, sobre todo en Europa. Sin embargo, la sentencia era que si no cambiaban las políticas públicas, los inversores y especuladores de la banca inglesa y americana se marcharían y dejarían a su suerte a la Europa continental. *Camino de servidumbre, op cit.*

¹³⁸ Ver la diferencie entre la forma dineraria y la forma monetaria en *El capital*, lib. II, cap.I-V.

¹³⁹ *La era...*, cap. V.

demolió a los universales, ahora el problema es restituirles su autoridad, cosa incierta y hasta ridícula para nuestro autor. Y sin embargo, no lo contradecemos.

Si ya no son posibles los universales (teóricamente hablando) por qué utilizar a Tocqueville como “caballo troyano” para introducir a la percepción jovial que hace obrar a una democracia fundamentalmente pragmática carente de moralidad y más aún desvinculada de una *mass media* que es utilizada como el “cómplice tonto” para desregular los monopolios nacionales. Eso se pudo hacer en no más de diez tesis tomando como fundamento la parte sagrada de dinero: quien controla al dinero en su impresión-emisión controla sus poderes, sólo que estos poderes dependen de las potencias reales, militarmente dotas para hacer valer las deudas adquiridas por los estados nacionales.

Deberíamos esperar en unos cuantos años la respuesta de nuestro autor, sin embargo, parece ser que sus bets seleer son como la novela rosada: mientras uno se enamora tienen su efecto, pero tras la vivencia como amor vienen uno a descubrir a la persona real, llena de defectos hasta en los huesosos¹⁴⁰. Como este desarrollo aún está en suspenso, ello no nos limita a señalar la función de la concepción optimista de nuestro autor, por el contrario hemos ubicado los dos criterios de certeza: 1) la democracia ha permitido que bajo la égida de los derechos humanos los ciudadanos vayan procesando sus derechos frente a la autoridad sea estatal, familiar o gremial y 2) la obligación estatal va desapareciendo mientras el individuo se hace más autogestivo. Estas dos certezas no son casuales ni se dan dentro de un proceso constante de renovación democrática sino que acontecen en una

¹⁴⁰ Ver a W. Risso quien destruye los universales del amor y ve al enamoramiento como vivencia: si me respeta y me sirve mi pareja, puedo quedarme con él, si me engaña una sola vez, al diablo. El amor como vivencia es el uso del placer pero tiene pocas garantías familiares y sociales, en vez de acudir a un psiquiatra para ver los niveles de ansiedad de la pareja, este miserable autor utiliza una terapia infalible: si te sirve y te respeta a darle rienda suelta. *Amar o depender*, Libros en la red, 2008.

temporalidad: la temporalidad del acuerdo viviente en donde finca su objetividad la libertad liberal, de modo que estas dos certezas aún se mantienen en los límites preciso del discurso liberal y no representan otra cosa que las condiciones de desarrollo del capital sólo que ahora más domesticado respecto al Estado y al trabajo asalariado. Así pues, independientemente de las respuestas que de nuestro autor en lo sucesivo, éstas dependerán de la temporalidad del orden liberal.

Veámonos esto último para cerrar esta segunda parte.

Cap. VI. Ya no hay historia sino optimismo eficaz.

1. Los Dobles.

Nuestro trabajo debería titularse la historia de los Dobles, porque hemos encontrado que la modernidad y la posmodernidad esta anegada de puras figuras Dobles que han dejado de ser dioses (Apolo-Dionisos) para convertirse en objetos, discursos y personajes Dobles. El dinero es Doble en tanto valor de cambio y piedra filosofal, en tanto capital dinerario como capital monetario; la hiper-retorta-posmoderna es Doble en tanto egoísmo rentable y niño antiromántico, en tanto Stirner es el Doble de Bentham. Lo mismo que Lipovetsky es el Doble de Calasso cuando el primero discurre en el orden mientras que el segundo lo hace en la ruina. Tocqueville y Marx sólo son Dobles en la temporalidad en la misma proporción que el primero habla de orden y el segundo de la ruina.

Sin embargo, aquí ya llegan a su extremo los Dobles cuando hablamos de la excepcionalidad que para variar también es Doble: “excepcionalidad política” cuando el Estado se ha roto políticamente y “excepcionalidad económica” cuando la crisis inunda no sólo a un Estado sino al mundo. Ante esta situación, qué tipo de eficacia se ejecuta para que las cosas sigan siendo lo que son: Dobles. Mientras los Dobles públicos descansan en una segunda naturaleza: individuo profano y el *citoyen* secular, por el contrario, los Dobles privados sólo descansan en el dinero cuyo poder determina el valor de cambio entre equivalentes (en el mercado) y el valor valorizándose (en el proceso de producción) en cuanto capital preñado de plusvalía. Hasta ahora sólo existe una sola eficacia y esta se refiere a los Dobles públicos; es allí donde se levanta la temporalidad del orden y su ordinalia, mientras que la otra determinación privada *se dice* que depende de la mano “oculta

del mercado”¹⁴¹, pero en realidad esta fabula no la comparten los cambistas que son lo que calculan los poderes del dinero en sus dos determinaciones. Es en la determinación pública en dónde la temporalidad será domesticada y allí es donde convergen los Dobles Calasso-Lipovetske como Marx-Toqueville para hablar del orden y de la ruina.

2. Demonio de la repetición o poder de la repetición.¹⁴²

El acuerdo viviente o *pactum societatis* no tuviera significación sin la abstracción de la convención, sin este dispositivo formal que elimina cualquier diferencia real, que enjaula, encadena y doméstica las diferencias absolutas presentadas precontractualmente. Prestatalmente hay diferencias de linaje, de clase, de lengua..., pero la convención las elimina en su interior, las hace acéticas para establecer el orden como lo enseñó Rousseau.

“Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d’un plus grand tout, dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être; d’altérer la constitution de l’homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à celle de la nature. Il faut, en un mot, qu’il ôte à l’homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères, et dont il ne puisse faire usage sans le secours d’autrui. Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l’institution est solide et parfaite; en sorte que, si chaque citoyen n’est rien, ne peut rien, que par tous les autres (...)”¹⁴³

La operación acética y aséptica que se realiza al interior de la convención termina domesticando no sólo a sus miembros individuales sino a la temporalidad de éstos en la

¹⁴¹ La diferencia entre Smith y Ricardo consiste prácticamente en la creencia del primero en que hay una mano oculta que acomoda al mercado, *Teoría de los sentimientos morales*, tr. Eduardo Nicol, México, FCE., 2004, lib. V, cap. II, pág. 402; *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, tr. Gabriel Franco, México, F.C.E., 1958, lib. IV, cap. III, pág. 402, mientras que para David Ricardo, son en las crisis destructivas que van mejorando al sistema de producción capitalista, *Works and Correspondence*, London, Sraffa 1941, vol. 4, pág. 21 ss. Hasta ahora estas dos posturas siguen en pie.

¹⁴² En Calasso, *La ruina... op cit* págs. 195 ss y en Lipovetsky, *L’arc* No 1976.

¹⁴³ J.J. Rousseau, *Contrato social*, lib. II cap. VII, pág. 51-2: 534.

medida en que ya no es posible el conflicto real que se encarne en los individuos sino que simplemente basta el asentimiento de éstos para que esta operación cobre vida.

“<<Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; nous recevons en corp chaque membre comme partie indivisible du tout>> À l’instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d’association produit un Corps moral et collectif. Composé d’autant de membres que l’assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté.”¹⁴⁴

En definitiva, la operación de la convención consiste en la ejecución eficaz de instituir al conflicto y lo abigarrado de su existencia mediante un pueril asentimiento de la autoconciencia que afirma su determinación, su autodeterminación de decir un santo *sí* a una unidad que lo acoge como pueblo. La convención es entonces esa fuerza abstracta que toma el revestimiento del pueblo, no de este o de aquel pueblo sino del sujeto abstracto que ha logrado la institucionalidad del conflicto con la operación eficaz del acuerdo viviente.

El sujeto abstracto que ha logrado el acuerdo viviente, es decir, la convención del pueblo o segunda naturaleza que ha dirimido los conflictos en su interior es la expresión eficaz que instituye todo el orden tanto jurídico-político (Derecho y Constitución) como espacio-temporal (soberanía e inalienabilidad del orden). Esta operación hará que la *verita efectuale* sea la realidad verdadera del orden burgués, un orden en donde el conflicto está abstraído en el mismo sujeto de poder ya que la realidad que de él se engendra es lo que es: inmovilización del conflicto, imposibilidad de un posible sujeto de poder que altere este orden que abstrae cualquier particularidad de intereses porque su cometido de la convención consiste en volver a dotar al conflicto de la misma forma y sustancialidad que

¹⁴⁴ *Ibid.*, lib. I, cap. VI, pág. 32: 28.

lo compone, volviendo el conflicto a repetir fatalmente la misma forma y sustancialidad porque no tiene otra determinación que no sea el acuerdo viviente operando en la abstracción del la convención del pueblo que ejecuta eficazmente la domesticación del tiempo.

La única certeza que tiene la burguesía, tras la destrucción de su Estado, dice Calasso, es que no morirá porque ha vendido su alma al diablo: siempre que se acerque su muerte vendrá el “demonio de la repetición” que cobrará sus favores en los individuos que personifiquen la tragedia y el drama de la primera convención. Por eso decía Marx que teórica y políticamente la convención viene a dar a luz con la Revolución Francesa y prácticamente vuelve a repetirse ya no en los tiempos del tío sino del sobrino. Robespierre por Luis Blanc, la Montaña de 1793 a 1795 por la de 1848 a 1851. En este sentido, decía Marx, que estas figuras demoniacas que reaparecieron en los periodos revolucionarios no era más que productos de *la repetición*.

“(…) la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria, es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representan la nueva escena de la historia universal. Así, Lutero se disfrazó del apóstol Pablo, la revolución de 1789-1814 se vistió alternativamente con el ropaje de la República Romana y del Imperio Romano, y la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí al 1789 y allá la tradición revolucionaria de 1793 a 1795.”¹⁴⁵

Pero no es que Marx haga escarnio con “el demonio de la repetición” sino que ve que los individuos no tienen otra solución para superar sus conflictos antitéticos de las clases sociales como más tarde (1859) lo especificará.

¹⁴⁵ C. Marx, *El dieciocho brumario*, IMEL, t.1, 1976, pág. 408.

“Del mismo modo que no se puede juzgar a un individuo por lo que piensa de sí mismo, tampoco se puede juzgar a una época de transformación por su conciencia; es preciso, al contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones que de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Una forma social no desaparece nunca antes de se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen relaciones de producción nuevas y superiores antes de que hayan madurado, en el seno de la propiedad antigua, las condiciones materiales para su existencia.”¹⁴⁶

Para Marx no es posible romper con “el demonio de la repetición” desde la abstracción del sujeto pueblo sino que la ruptura debe de hallarse en un paradigma que le anteceda a la crisis del Estado, un paradigma que es anterior e independiente a la forma estatal y que sin embargo constituye su situación de ser. Sucintamente, la sabiduría anticíclica de Marx (su *daimon*) consiste en que el verdadero devenir de la realidad no radica en la lucha eterna por el *principatibus* sino en las causas que lo desarrollan; cuya génesis y movimiento no se ubica en la corrupción de una forma de gobierno sino en intereses concretos que obligan a los hombres a transformar su organización jurídica, política, religiosa, filosófica e ideológica.

Del mismo modo, para Tocqueville la *reptación* con la cual 1848 cumplía fatalmente el cometido de la convención de 1793 no era más que manifestación expresa no de una tragedia sino de una farsa.

“(…) ha habiendo sin duda revolucionarios más malvados que los de 1848, pero no creo que los haya habido más estúpidos, a propósito de mayo: Era la parodia del 24 de febrero, de la misma manera que el 24 de febrero había sido la parodia de otras escenas revolucionarias. Antes ya había escrito, recordando la invasión de la Cámara: nuestros franceses sobre todos los de París, mezclaba gustosamente los recuerdos de la literatura y del teatro con sus más graves manifestaciones y eso lleva frecuentemente a creer que los sentimientos que exhiben son falsos, mientras que sólo están torpemente decorados. En este caso, la imitación fue tan visible que la terrible originalidad de los hechos permanecía oculta. Se trataba de un tiempo en que la imaginación de todos estaba embrutecida por los

¹⁴⁶ Marx, *Contribución...*, *Op. cit.*, pág. 7.

colores groseros utilizados por Lamartine en sus *Girondins*. Los hombres de la primera generación seguían vivos en el espíritu de todos, sus actos y aquel día llevaba la huella visible de esos recuerdos y siempre me parecía que todos preocupaban más de representar la Revolución francesa que continuarla (...) Aunque veía que la conculcación del espectáculo sería terrible, jamás conseguí tomarme realmente en serio los actores y el conjunto me pareció una mala tragedia representada por unos cuantos histriones provincianos”¹⁴⁷

La diferencia entre ambos pensadores es simple, pues mientras Marx proponía la expulsión de la repetición a partir de la “dictadura del proletariado”¹⁴⁸, Tocqueville reivindicaba los conflictos existentes sosteniendo que sólo dos clases podían mantener más o menos sano los principios de “igualdad” y de “libertad” con el que obran las repúblicas modernas: una aristocracia que prevalecerá sobre todo por su instrucción, dinero, valor, etc., y un populacho que defiende la igualdad pese a que se vean reducidas sus libertades es decir, una aristocracia que es más republicana en cuanto define su posición política a partir de la libertad y un populacho democrático que defiende la igualdad a costa de la libertad absoluta¹⁴⁹ serían las dos fuerzas constituidas por las que el conflicto institucionalizado obra en el Estado moderno. Tocqueville jamás imaginó que pudiera expulsarse la repetición de la convención, sólo diagnóstico el obrar de la *verita efectuale* o **estblesmen** como ahora se le llama dentro de la república moderna, pensó, que la forma absoluta del poder político

¹⁴⁷ A de Tocqueville, *Souvenirs*, en *Oeuvres complètes*, vol. XIII, pág. 115, citado por Calasso en *La ruina...* *op cit.*, pág. 195.

¹⁴⁸ Carl Schmitt ve a la dictadura del proletariado no sólo como rompimiento con la “repetición de la convención” sino como una transición del estado de derecho a un estado económico, *La dictadura*, tr. J. Díaz García, Madrid, Alianza, 1985, págs. 358 ss.; también Hal Draper (455ss) sostiene con base en *New Rheinische Zeitung* y en el *Dieciocho bumario* que se puede ver que el análisis que Marx realiza para desmitificar al régimen de la convención y proponer su idea de sujeto de poder en donde este sujeto –el proletariado– no tiene una carga jurídica sino económica. “(...) la dictadura de clase del proletariado como punto necesario de transición para la supresión de las diferencias de clase en general, para la supresión de todas las relaciones de producción en que éstas descansan, para la supresión de todas las relaciones sociales que corresponden a esas relaciones de producción (...)” Marx, *Las luchas de clase en Francia*, MEG I, pág. 288.

¹⁴⁹ Alexis de Tocqueville, *La democracia ...op cit.*, vol I/ 2ª parte cap. I, págs. 517 ss.

lo encerraba la representación del pueblo y si alguna vez se rompiera la unidad política el pueblo la restauraría sin reparo alguno.

Si bien tanto Marx como Tocqueville diagnosticaron en su momento la repetición de la convención, fundamentalmente como *farsa de un mismo origen*, no por ello concebían la *verita efectaule* de la misma manera, porque para Marx la forma del sujeto político real es antitética respecto a la representación del pueblo. Para Marx no es posible la universalidad abstracta, sino en el mismo sentido que Maquiavelo: el interés particular sigue dominando el contenido de derecho y su legitimación; sigue dominando, por decirlo así, la sentencia según la cual << quien conquista al *principatibus* decide la polémica en torno al derecho >>, sólo que a diferencia de Maquiavelo el poder se instaure desde las relaciones económicas, idea que por muy extravagante que haya sido para ese entonces cambia el paradigma de las revoluciones políticas.

Marx sostiene que el cambio de paradigma de las revoluciones sociales y formas de Estado debe ser sintetizado no a partir de una teoría del poder y del derecho sino en dos principios que muestren cómo se transforma la totalidad de la sociedad, dos principios que expliquen cómo es que se ha transitado, en su devenir, las relaciones de producción y las fuerzas productivas que anteceden y son independientes a las formas jurídico-políticas en cuyo axioma se intenta demostrar la certeza y validez de una realidad en permanente movimiento que pese al estatus que guardan las relaciones existentes, las relaciones de clase constituidas en el Estado moderno, éstas se filtran y se diluyen en la Constitución con el que burguesía constituyó al conflicto. Para Marx, sólo una realidad en movimiento, una realidad en proceso queda afuera del Estado en tanto en cuanto esta realidad se verifica en la experiencia porque es una realidad que constantemente asegura su proceso fuera del Estado

pero condicionando la existencia del propio Estado, es decir, un momento real por excelencia (*κατ' ἐξοχην*) en donde las crisis con las que irrumpen los sujetos de poder no son exclusivas del Estado sino su determinación viene dada por crisis más globales, más crueles que condicionan y determinan no sólo las relaciones jurídico-políticas sino las relaciones que engendran estas crisis ya que han dejado de ser políticas para ser entendidas económicamente.

Para Tocqueville, por el contrario la aristocracia republicana y el populacho democrático fundan su unidad en condiciones meramente jurídico-políticas, de modo que si se rompe la unidad su restablecimiento depende exclusivamente de la convención y es allí donde se procesa el conflicto y posterior a él, es decir, reformando los derechos y las garantías para cada clase. Lo esencial es la eficacia no el movimiento en la medida en que siempre habrá una aristocracia en el poder con la garantía de un populacho que puede alimentar nuevos derecho o frenar el poder logrado por el dinero de los aristócratas: hay contraposición de peso frente al despotismo de elegidos pero eso es todo. Se nace libre pero es relativa la pobreza y la riqueza, lo esencial son los derechos. El poder de la repetición no radica en ser una mera farsa sino en el cometido eficaz de procesar los mismos intereses ya que siempre habrá ricos y pobres: republicanos que busquen la libertad y ciudadanos que busquen el reconocimiento de sus derechos de igualdad.

Así pues, mientras que para Marx la repetición es una farsa porque el capital busca un reacomodo tras las crisis económicas, para Toqueville significa procesar los mismos intereses en forma de unidad jurídico-política. Entonces, demonio para quién y poder para quién. Cuál sería la versión más acorde con la posmodernidad. Respuesta. La oficial, y es eso lo que hace Lipovetsky. El desplazamiento de la subjetividad es meramente jurídico-

político, lo cual es cierto. Y lo es, tanto así, porque la temporalidad del orden ya está domesticada no por ocurrencia sino porque históricamente así ha obrado el “poder de la repetición” en todas las constituciones de los estados democráticos, de modo que sólo hay eficacia si se mengua lo jurídico-político. <<Un mismo orden que tiene su movilidad dentro de lo jurídico-político pero que es obra del capital>>. Así pues, en el mejor de los órdenes posibles, existe este que asegura derechos de toda especie y en todo grado en el cual se vive con jovialidad natural: ya nada es terrible. Ni el propio Leibniz hubiera logrado con tan pocos libros una *teodicea*¹⁵⁰ tan eficaz como la de nuestro autor.

Si en el orden del mundo sólo hay optimismo eficaz debido al poder de la repetición, significa que ya no hay historia pues ya nada es terrible. Sin embargo, tanta eficacia origina temblor, no será acaso retorno de lo mismo. Qué dice nuestro autor una vez que hemos realizado los giros de la repetición que el mismo da por sentados y que victoriosamente ya no aparecen en sus últimas obras.

3. Necesidad, casualidad y libertad.

Ciclo del capital y repetición de lo jurídico-político (libertad liberal y democracia) no hay más. La necesidad que gobierna el mundo posmoderno es la necesidad del capital, su autovalorización en el proceso de producción y reconfiguración en la tasa de ganancia media dada en los torrentes que se producen en la esfera de la circulación, en el mercado propiamente dicho. Pero la casualidad del individuo dentro de la necesidad del capital es la misma que se daba en el siglo XIX: individuos que entran en proceso de producción de modo fortuito y condicionado por la división del trabajo. La posibilidad real del individuo

¹⁵⁰ Tres veces más de lo que ha escrito nuestro autor a barca la obra de Leibniz. G. W., *Teodicea*, Madrid, Aguilar, 1928.

se da en los límites de la casualidad de modo que subjetiva su libertad como producto de la casualidad no porque haya subordinado la necesidad del capital sino porque concibe su libertad subjetiva en las condiciones del capital. Allende a esta lógica materialista se levanta la lógica de la democracia liberal que sólo parte de la libertad objetivada por el Estado, quien asegura la no coacción dejando abierta la posibilidad real que subjetiva el individuo en todas sus prácticas. Si está asegurada la libertad desde el nacimiento, la condición de posibilidad recae en el individuo mismo, cuyas trabas materiales o espirituales son sólo mementos de esa libertad que busca su reconocimiento en las normas y autoridades estatuidas por el Estado. El Estado no es un obstáculo, sino un ente que evoluciona según las libertades desarrolladas por los individuos, de modo que mientras más se desarrolle la autonomía del individuo más evolucionado y relajado se halla el Estado.

Sin embargo, al hacer abstracción de la necesidad con la que obra el capital, la democracia liberal deja intacta esta necesidad y sólo especifica el lado político de la libertad mas no el aspecto material, y es en esa abstracción en donde finca el contenido de la temporalidad el posmodernismo de lo *hiper*: no hay un movimiento ontológico en relación directa a la producción sino sólo vivencia de la libertad política, modificable según las circunstancias.

“Marx lo ha expuesto en unos análisis magistrales: la economía del tiempo está en el principio del funcionamiento capitalista moderno (...) de ahí la acumulación de problemas de organización y de gestión del tiempo social, de ahí las nuevas necesidades de distribución del tiempo, de reorganizar, de flexibilización por medio directo de los dispositivos personalizados, con vistas a la promoción del tiempo preferido.”¹⁵¹ Una cosa es el tiempo de trabajo socialmente necesario regulado por ley estatal y otra muy distinta el

¹⁵¹ G. Lipovetsky, *Los tiempos... op cit.*, págs.. 78-9.

tiempo liberado por las fuerzas productivas. La norma social de trabajo establece el contenido de las diversas plusvalías, lo cual deja intacto nuestro autor, mientras que el tiempo liberado por las fuerzas productivas depende necesariamente del mercado. El mercado necesita que los torrentes de mercancías lanzados por los capitales privados sean consumidos en un tiempo $\rightarrow 0$, en eso consiste su hiperfluidez, pero de ahí que se siga que hoy más que nunca el individuo se ha liberado del tiempo social necesario simplemente es una utopía o por el contrario, el discurso está encaminado al consumo, lo cual esto último lo ratifica Lipovetsky.

El tiempo liberado del que nos habla nuestro autor es el tiempo de consumo liberado de las necesidades más inmediatas. No por la democracia, sino por el capital que ha globalizado al mercado cuyo resultado es la multiplicidad de necesidades. Son las necesidades que crea el capital y no las necesidades humanas las que condicionan al mercado, esto último es parte de la fechitización del tiempo liberado con el que Lipovetsky introduce el “tiempo de vida”.

“La modernidad se creó alrededor de la crítica de la explotación del tiempo laboral, la época hipermoderna es contemporánea de la rarefacción del tiempo (...) nos quejamos menos de tener poco dinero o poca libertad que tener poco tiempo.”¹⁵² Esta certeza de vivencia es del todo excelente, pues subjetiva el tiempo liberado por el mercado de aquel tiempo objetivo en el proceso de producción. Ya no importa la manera de extraer plusvalía sino sólo tener unas cuantas monedas para disfrutar del tiempo liberado por el mercado. La diversificación de la subjetividad es proporcional a la diversificación de necesidades que ha creado el capital, pero mientras que la primera marcha con la bandera de los *psi*, el capital sigue marchando con la misma bandera de aquellos tiempos de Marx: la producción no es

¹⁵² *Ibíd.*, pág. 82.

producción de cosas sino de plusvalor. Sin embargo, nuestro autor quiere dejar de manifiesto de una vez por todas que la plusvalía no representa daño alguno para el hipermodernismo cuyo sujeto antiromántico carece de sentido y sólo ve la eficacia en lo temporal, en su vida monadológica.

“Lo mismo cabe decir de prácticas y gustos que revelan que se trata de sensualización y de estetización masiva de los placeres. Dos tendencias coexisten. Una, la que acelera las velocidades, tiende a la desmaterialización de los placeres; la otra, por el contrario, conduce a la estetización de los goces, a la felicidad de los sentidos, a la búsqueda de la calidad del momento. Por un lado, un tiempo comprimido, <<eficaz>>, abstracto; por el otro, un tiempo de concentración de lo cualitativo, las voluptuosidades corporales, la sensualización del instante.”¹⁵³ La hiper-retorta-posmoderna hace su aparición en cuanto Doble. El niño antiromántico que nada sabe y todo lo resuelve en función del capital es la expresión eficaz de todos los ciclos del capital como de sus crisis, mientras que el egoísmo rentable stirniano sólo se preocupa en asir al mundo conforme a su sensualismo cuya determinación precisa y psicológica es convertir al mundo en voluntad de sí consigo. Hay algo nuevo en el discurso de Lipovetsky. Respuesta: no, todo se recicla en forma de pasado revestido¹⁵⁴.

La repetición como farsa es la materia del discurso de nuestro autor por eso es imposible el movimiento ontológico, el movimiento de lo real que aún el dieciochesco y el ventiocresco creían. Pero lo es porque la figura Doble juega e ilumina el orden llamado mundo no porque sea sí sino porque así lo ha pintado nuestro autor.

¹⁵³ *Ibíd.*, pág. 84.

¹⁵⁴ Si el pasado sirve para mantener este orden por qué no atraer a los espectros para que se siga viviendo este orden como la expresión óptima y eficaz donde la subjetividad su sentido de consumo e identidad psi. *Ibíd.*, pág. 89 ss.

Pasemos por fin a las conclusiones para mostrar que un solo autor, como lo es Aristóteles, pone en jaque tanto a Tocqueville como a Lipovetsky sin necesidad de tanto decoro de palabras sino simple y llanamente la lógica que desvela los fundamentos de la democracia y la actual operatividad de la misma. Sin embargo, esto no quiere decir que haya sido inútil todo lo que hemos reconstruido, simplemente hemos hecho el ejercicio que esta presupuesto y a veces velado por nuestro autor.

Conclusiones.

Hace más de 2,300 años que Aristóteles nos describía los principios democráticos diciendo que:

“El fundamento básico del régimen democrático es la libertad (pues esto se suele decir, como si sólo en este régimen se gozará de libertad, ya que a esto aseguran que tiende toda democracia), y un rasgo de la libertad es el ser gobernado y gobernar alternativamente. En efecto, la justicia democrática consiste en tener lo mismo numéricamente y no según el mérito; y siendo esto lo justo, el vulgo necesariamente es el dueño y en lo que está de acuerdo la mayoría, eso es la meta y lo justo; ya que según ellos cada ciudadano debe ser igual. Por consiguiente, en las democracias sucede que tiene más autoridad los pobres que los ricos, pues son más, y la autoridad es aquello en lo que está de acuerdo la mayoría. Así que un indicio de la libertad es esto, y todos los demócratas lo consideran como elemento definidor de su régimen. Otra es vivir como se quiera; pues afirman que esto es obra de la libertad, puesto que propio del esclavo es vivir como no quiere. Este es el segundo rasgo esencial de la democracia, y de aquí vino el de no ser gobernado, si es posible por nadie, y si no, por turno; y así se contribuye a la libertad basada en la igualdad. (Aristóteles, *Política*, Libro Sexto, II; 1317b).

Hasta dónde históricamente las democracias han superado los principios fundamentales de las ciudades estado de la antigua Grecia, o más cercanamente, qué es lo que agrega Tocqueville a los principios democráticos para que Lipovetsky ponga al individualismo posmoderno como una evolución necesaria del pensamiento de Tocqueville. El asunto es muy espinoso y sin embargo, nuestro autor no realiza un análisis pertinente que le permita saber hasta a dónde se han removido los fundamentos de la democracia arrojada por los griegos.

Desde luego que el pueblo inmediatamente reunido con capacidad de voz y voto ha sido sustituido por la representación del pueblo en sus Dobles, como sujeto de poder y como pueblo con capacidad de voto en donde el ciudadano vota como privado (libre y en secreto)

pero su decisión es publica¹⁵⁵. Allende a esta evolución a partir de la *representatio* medieval, lo que ha sucedido a la democracia moderna es un reacomodo funcional de sus principios, verbigracia la libertad. Una cosa es libertad republicana y otra muy distinta la libertad liberal. Mientras la primera tiene el carácter meramente de posibilidad (ser gobernado y gobernar), la objetividad de la libertad liberal se cimienta en la no coacción, así pues, la forma de la libertad republicana de algún modo es la que ha estado presente a lo largo de la historia de la democracia como posibilidad real, y esta posibilidad real es la que mantiene vivo el ideal de la democracia aunque sea mera posibilidad real.

Por otro lado, el principio de mayoría es de alguna forma lo que le da conexión a la posibilidad real democrática. En su formación, la democracia fue la forma más efectiva de mantener una unidad aglutinante para la autodefensa de la polis (acción del pueblo inmediatamente presente con capacidad política que establecía legislación y gobierno); es esto lo que reconoce Aristóteles en su análisis: que el principio de autoridad democrática recaía en la magnitud numérica (una práctica de la regularidad de fuerza en el combate, que había sido suplantada por un ejercicio de mayorías y minorías, ya no en la guerra sino en el espacio público) La autoridad de las mayorías recae en que éstas, perdonan la vida a las minorías de un modo lúdico en el cual se pueden enfrentar sin ningún recelo en la próxima contienda.

¹⁵⁵ “La elección o votación es, antes bien, una *votación individual secreta*. El método del sufragio secreto no es, sin embargo, democrático, sino expresión del individualismo liberal. (...) pues la aplicación consecuente de la votación secreta transforma al ciudadano, al *citoyen*, es decir, a la figura específicamente democrática, *política*, en un hombre privado, que desde la esfera de lo *privado* –sea tal su religión o sus intereses económicos, o ambas cosas en una- manifiesta una opinión privada y emite su voto. Ese sufragio secreto significa que el ciudadano que vota, se encuentra aislado en el momento decisivo.” C. Schmitt, *Teoría de la constitución*, tr. Francisco Agala, México, Editorial Nacional, 1966, 2ª parte, parágrafo 18, p. 283.

Una cosa es el principio y otra muy distinta cómo opera ese principio de libertad. La aristocracia republicana y el populacho democráticos de Tocqueville no podían enfrentarse de cara a la libertad. Tocqueville sabía perfectamente que ambos partidos (republicano y demócrata) se sucederían el poder, los primeros por defender la libertad y los segundos por la igualdad. La respuesta que da Tocqueville consiste en que el populacho cederá su libertad a condición de mayor igualdad o justicia democrática como la llama Aristóteles. La hoy llamada justicia como igualdad es producto de alguna manera de esta evolución: de un populacho que define a la libertad en el ejercicio de mayorías sobre minorías y que pone como criterio la igualdad. Igualdad de condiciones. Pero esta forma de concebir a la libertad no es exclusiva del reinado más o menos prolongado del populacho y su partido democrático, sino que también la aristocracia republicana ha utilizado el principio de mayoría para concebir su libertad, no la del populacho sino la que ellos conciben como libertad propiamente estatal y personal. La seguridad y la salud pública constituyen la primera forma de mantener al populacho más cercano a los fines de la aristocracia republicana. Sin embargo, la aristocracia republicana no concibe la igualdad sino la libertad de cada miembro individual y allí el análisis de Tocqueville se echa en manos del atomismo democrático sin detenerse a considerar lo que Aristóteles ya había pronosticado: <<vivir como se quiera y ser gobernados por nadie>>.

Un individualismo total se engendra del lado de la libertad timoneada por la aristocracia republicana. Y es este lado el que aparece volatilizado por Lipovetsky al llevarnos a un discurso que pareciera ser inaugural y carente de equívocos. Si hacemos la misma reducción espectral que hace nuestro autor al atraer ya no a Tocqueville sino a Aristóteles, diremos que el lado de la libertad democrática explotada al máximo, no ha sido el lado del

populacho sino de una aristocracia que se define por su dinero, saber, valor y tecnología (contraria al trabajo manual del populacho) la que ha comandado a la democracia desde los tiempos de Tocqueville a la fecha.

Una democracia donde la magnitud numérica define la victoria sobre la derrota, donde la libertad depende de lo que diga la aristocracia y un electorado que se ha convertido en el “cómplice tonto” por carecer de instrucción en los asuntos públicos o simplemente por miseria es lo que define los rasgos característicos de la democracia moderna. Así pues, nuestra afirmación general consiste en que << al dejar de lado la libertad democrática dominada por la aristocracia republicana es lo que se encuentra ausente pero presupuesto en Tocqueville cuya complejidad no alcanzó a ver Lipovetsky.>> No alcanzo a ver cómo desde su origen la democracia ha arrojado todos los principios que la definen, lo mismo que sus alcances, de modo que al no contradecir ni a Aristóteles ni mucho menos a Tocqueville, hemos demostrado que el discurso de Lipovetsky carece de realidad necesaria, más bien es un discurso acorde con el momento de la producción del capital, y tan pronto como sobrevienen otras crisis, los restauradores de certeza son puestos a trabajar en un periodo de relativa calma y crecimiento económico, engendrándose así más concepciones que restauran la certeza de los *mass media* que un discurso congruente con la filosofía y las ciencias. Así que todos los ataques de Lipovetsky en contra de la filosofía y la historia carecen de solidez, pues como hemos mostrado, que el autor que agarra como bandera de la libertad democrática no prescinde por sí mismo de los fundamentos de la democracia que ya habían sido ordenados más de dos mil años antes de que apareciera *La democracia en América*.

Las concepciones desde luego que aportan certeza, pero una certeza muy fugaz, contrario a la filosofía. Una de las virtudes de la concepción es su gran capacidad de síntesis de principios filosóficos (de carácter gnoseológico) y de ciencia, pero a la hora de plantear la inmanencia comienzan a ser sospechosas en tanto en cuanto a sus límites, y allí precisamente debe de intervenir la filosofía para frenar las petulancias de una concepción que se da a sí misma el título de realidad verdadera. Frente a la concepción, a la filosofía no le ha que dado más que ser el tribunal supremo calificador de lo falso, lo verdadero y aberrante. Ese tribunal -cuyos jueces son los grandes filósofos- califica a una concepción que no falte a los principios del conocimiento, que sea compatible con la ciencia según esos principios de conocimiento y por tanto, que la inmanencia que defiende no sólo sea creíble sino que necesariamente parta de una genética mucho tiempo antes ya trazada. Si estos requisitos cumple una concepción, el tiempo de su durabilidad será garantizado, sino, de seguro que la temporalidad hará lo suyo y la desechará del estatus de saber arrojándola a la crítica de los roedores de *mass media* donde nunca debió salir.

Si esto último le termina sucediéndole a Lipovetsky es porque él mismo considera que la filosofía ya no tiene nada que decirle al hiper mundo posmoderno. Ante esta sentencia nos reservamos el derecho de condena, ya que aquí sólo hemos ordenado y analizado su discurso con toda la imparcialidad del conocimiento filosófico. Y si en algún momento nuestro lenguaje parecía confrontarlo era con el propósito de reforzar su discurso ya que se ve encarecido por el objeto de su estudio: una democracia a favor del libre mercado.

Si bien, su discurso es netamente neoliberal, eso no significa que políticamente lo condenemos, al contrario, le hicimos ver que el individualismo posmoderno que según él parte de Tocqueville también tiene otros epicentros en tierras no seculares. Lo que hicimos

fue enriquecer la árida palabrería de lo *hiper* con uno de sus contemporáneo que no persigue el ramadán del auge económico, que no pinta lo sagrado del orden y su duración sino la ruina como algo natural del mismo orden. En Lipovetsky todo está endiosado con lo *hiper*, mientras que en Calasso todo es demoniaco en los Dobles.

Un recuento de los sagrado, lo secular y lo profano es lo que en todo tiempo estuvo negando Lipovetsky por eso se lo hicimos recordar con Calasso, pues ya desde *L' arc* (#64, 1976) Lipovetsky olvidó su origen que lo hacía semejante, sólo que ahora con lo *Hiper* quiso bañar a la totalidad con lo sagrado del mercado y el capital, sólo que ahora salió al paso la parte maldita de lo sagrado del orden cuya literatura refleja el lado esotérico del mismo orden, cuya tarea de los restauradores de certezas es ocultarlo con un discurso exotérico como lo intentó Lipovetsky.

Lo esotérico y lo exotérico son siempre parte del orden, atrás de ellos se encuentra la literatura que glorifica la duración del orden o la indefectible ruina. Sancionar este lado Doble es signo de dogmatismo. Así pues, no hay optimismo que no encuentre la parte maldita de la ruina, como tampoco hay eficacia sin un fin que no sea hasta ahora el fin del capital. Prescindir de semejantes principios que envuelven lo esotérico y lo exotérico es correr al dogmatismo que tarde que temprano será señalado por los Dobles.

Bibliografía.

- Aristóteles, *Política*, tr. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2003.
- Bentham Jeremy, *De la organización judicial*, Méx, Sociedad literaria, 1845.
- Berkeley G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Buenos aires, Lozada, 2004.
- Boron Atilo A., *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*, Buenos Aires, desafíos para la investigación, 2007.
- Epicuro, *Obras*, tr. Montserrat Jufresa, Madrid, Tecnos, 1999.
- , *Sobre la felicidad*, tr. Carlos García Gual, Madrid, Versal, 2000.
- Calasso Roberto *La ruina de Kasch*, tr, Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1989.
- Darwin Charles, *Origin of Species bay means of Natural Selection*, London, Encyclopaedia Britannica, 1952, vol. 23
- , *Origen de las especies*, Enrique Godines, Madrid, Akal, 1994.
- Descartes René, *Discurso del método*, tr. Manuel García Morente, México, ESPASA-CALPE, 1978.
- , *Meditaciones metafísicas*, tr. Luis Armando Soto B., Bogotá, Panamericana, 2001.
- Dilthey W., *Mundo y Hombre en los siglos XVI y XVII*, tr. E. Imaz, Méx. FCE., 1947.
- García Morente Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Editores Mexicanos.
- Grenwood, David J., “La modernidad crítica”, *Imago crítica*, Revista Antropológica, Barcelona, 2009.
- Habermas J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, tr. J. L. Etcheverry, Madrid, Cátedra, 1973.
- Hayek. F. A., *Camino de servidumbre*, tr, José Vergara, Madrid, Alianza, 2007.

- Hegel G.W.F., *Filosofía del derecho*, tr. Carlos Díaz, Madrid, Prodhufi, 1993.
- , *Lecciones de Filosofía de la historia*, tr. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1953.
- , *Fenomenología del espíritu*, tr. Manuel Jiménez R. Valencia, Pre-Textos, 2006.
- Hesiodo, *Teogonía*, tr. Paola Vianello, México, UNAM, 1986.
- Hobbes Tomás, *Leviatán*, tr. Manuel Sanches Sarto, México, FCE, 2004.
- Hume D., *Tratado de la naturaleza humana*, tr. V. Viqueira, Méx, Libros en la red, 2001.
- Leibniz. G. W., *Monadología*, tr. Manuel Fuentes, Altamina, SARPE, 1985.
- , *Teodicea*, Madrid, Aguilar, 1928.
- Lefort Claude, *Ensayo sobre lo político*, tr. Emmanuel Carballo Villaseñor, Universidad de Guadalajara, Jalisco, 1991.
- , *La inversión democrática*, Nueva Visión, Buenos aires, 1990.
- G. Lipovetsky y Sébastien Charles, *Los tiempos hipermodernos*, tr. A. P. Moya, Barcelona, Anagrama, 2008.
- , *La era del vacío*, tr. J. V y M. Pendanx. Barcelona, Anagrama, 1986.
- Locke John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tr. José Al Robles y Carmen Silva, Bogotá, F.C.E., 2000.
- , *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, tr. Cristina Piña, Buenos Aires, Losada, 2002.
- Lucrecio, *Sobre la naturaleza*, tr. Eduardo Valentín, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1983.
- Kant Immanuel, *Critica a la razón pura*, tr. Pedro Ribas Jonathan; Madrid, Alfaguara, Alianza, 2004.
- Maquiavelo Nicolás, *El príncipe*, tr. Eli Leonetti, Madrid, Espasa, 2003.
- Mill John Stuard, *Del gobierno representativo*, Martha C.C., Madrid: Tecnos, 2000.

- Marx Karl y Engels F, *La ideología alemana*, tr. W. R., Montevideo, Pueblos Unidos, 1972.
- , *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, México, Sexto Piso, 2004.
- , *Escritos de Juventud*, tr. W. Roces, México, F.C.E., 1977.
- , *El dieciocho brumario*, IMEL, t.1, 1976, pág. 408.
- , *La sagrada Familia*, tr. W. Roces, México, Grijalbo, 1967.
- , *Grundrisse*, tr. Pedro Scaron, México, S. XXI, 2007.
- , *El capital*, libro I, II y III, tr, Pedro Scaron, México, S. XXI, 2010.
- Montesquieu Charles, *Del espíritu de las leyes*, tr. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Tecnos, 2002.
- Polibio, *Historias*, tr., Manuel, Balasch Recort, Madrid: Gredos, 2000.
- Parménides, *Poema ontológico*, “Los filósofos presocráticos”, tr. Conrado Egges, Madrid, Gredos, 2000.
- , *El poema de Parménides* “Atentado de hermenéutica histórico-vital” tr. Juan García Bacca, México, UNAM, 1942.
- Russell Bertrand, *Autoridad e individuo*, tr. Mágina Villegas, México: FCE., 2005.
- Rousseau, J. J. *Du contrat social ou principes du droit politique* [1762] en Vaughan *Political writing*, vol II, London, Basil Blackwell, 1962.
- Sacristán Manuel, *La teoría del estado en el Anti-Düring*, Méx, Grijalbo, 1964.
- Sartori Giovanni, *Teoría de la democracia*, en 2 vol., tr. Santiago Sánchez G., Madrid, Alianza, 2001.
- Schmitt Carl, *La dictadura*, tr. José Díaz García, Madrid, Alianza, 1985.
- , *Teoría de la constitución*, tr. Francisco Agala, México, Editorial Nacional, 1966.
- Spinoza Baruch, *Ética*, tr. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1998.
- , *Tratado teológico-político*, tr. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2003.
- , *Tratado político*, tr. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.

- Stirner Max, *El único y su propiedad*, tr. Chantal López y Omar cortés, Méx., Libros en la red, 2000.
- , *Der Einzige und sein Eigenthum*, tr., Pedro González Blanco, México, Juan Pablos Editor, 1976.
- Tocqueville Alexis, *La democracia en América*, tr. Luis R. Cuellar, México, F.C.E., 1957.
- Weber Max, *Economía y sociedad*, tr. Johannes Winckelmann, México, F.C.E., 2002.
- , *El político y el científico*, tr. José Chávez Martínez, México, La red de Jonas, 1980.

Bibliografía secundaria.

- Abbagnano Nicola, Diccionario de filosofía, tr. Alfredo N. Galletti, México, FCE, 1974.
- Ayala F.J, *Estudio sobre la filosofía de la vida*, tr. Carlos Pijoan Rotge, Barcelona, Ariel, 1983.
- Bermudo Ávila José Manuel, *Maquiavelo, consejero de príncipes*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1994.
- , *Helvétius y D'Holbach*, Barcelona, Horsori, 1987.
- , *El concepto de praxis en el joven Marx*, Barcelona, Península, 1975.
- Biblia “Nuevo Testamento”, tr. Casiodoro de Reina, Pennsylvania, Nacional Publiscing Company, 1960.
- Bréhier Émile, *Historia de la filosofía*, t. III, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.
- Foucault M. *La hermenéutica del sujeto*, **tr.** Méx, FCE, 2004.
- David Ricardo, *Works and Correspondence*, London, Sraffa 1941.
- Durand Gilbert, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, tr. Víctor Goldstein, Méx. F.C.E 2006.
- Dussel Enrique, sobre todo en su *Último Marx....*México, Siglo XXI, 1990.
- Echeverría Bolívar, *La modernidad de lo Barroco*, México, Era, 2000.

- Frazer James Georges, *La rama dorada*, México, FCE., 1951.

- Freud Sigmund *Moisés y la religión monoteísta*, Obras completas, vol. 23, tr José. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

- Göran Therborn, *Quién es el pueblo? ¿qué es lo que ha de gobernar? Y otros temas de la democracia*, tr. Isabel Vericat, México, UNAM, 2000.

- Grant Michael, *Historia de las civilizaciones*, tr. Antonio Arribas, Alianza, Madrid, 1996.

- Childe Gordon, *Los orígenes de la civilización*, tr. Eli de Gortari, México, FCE., 1982.
- Progreso y arqueología*, tr. Julio Cáseres, Buenos Aires, Levitan, 1983.

- Newton. I, *Principia*, New-York, Daniel Adee 1846.

- Patrici Nicolás, “Notas breves sobre las *antinomias del federalismo* en la teoría del Estado de Carl Schmitt o el federalismo sin bases federales”, en *Cuadernos para el análisis*, no 22, Barcelona, Horsori, 2007.

- Popkin H. *La historia del escepticismo de Erasmo hasta Spinoza*, tr. J. J. Urtrilla, Méx., F.C.E., 1983.

- Risso Walter, *Amar o depender*, Libros en la red, 2008.

- Smith A. *Teoría de los sentimientos morales*, tr. Eduardo Nicol, México, FCE., 2004.
- Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, tr. Gabriel Franco, México, F.C.E., 1958.

- Strauss Leo y Joseph Cropsey, *Historia de la filosofía política* tr. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, México, F.C.E, 2001.