

CRÍTICA DE LA MINORÍA DE EDAD
PROPUESTA DE SALIDA A UNA CONDICIÓN INSUPERABLE

HERMÁN HUGO HIDALGO ZÚÑIGA

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

CALI

2023

CRÍTICA DE LA MINORÍA DE EDAD
PROPUESTA DE SALIDA A UNA CONDICIÓN INSUPERABLE

HERMÁN HUGO HIDALGO ZÚÑIGA

Trabajo de grado para obtener el título de
Doctor en Filosofía

Director:

PhD. JAVIER ZÚÑIGA BUITRAGO

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA
CALI
2023

RESUMEN

Kant, en su artículo de prensa *¿Qué es la Ilustración?*, afirma que la Ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad. Minoría que identifica con la culpable incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la tutela de otros, culpable cuando lo hace por pereza y cobardía. Situación en la que se encontraban sus coetáneos, que no estaban en capacidad ni en disposición para salir de este estado. Por lo que exhortaba, con la Ilustración como estandarte, a tener el coraje de servirse del entendimiento para acceder a su salida.

Al presente, casi dos siglos y medio después, se intuye que el sujeto moderno aún se encuentra en estado de minoría de edad. Tesis que se pretende verificar con la presente investigación exploratoria. Propósito por el cual se establece como objetivo general: *distinguir el concepto de minoría de edad para elucidar la capacidad y disposición que tiene el hombre contemporáneo para salir de este estado*. Indagación hecha con el aporte de la Ilustración, que aunque no ha servido para salir de este estado, sí ofrece las formas del entendimiento necesarias para verificar lo intuido: la razón de la imposibilidad de su salida.

Sintagmas y palabras clave: distinguir, minoría de edad, Estado-nación, ficción heurística, salida, signatura, *oikonomía*, economía, reino y gobierno, arquetipo, voluntad, formación, existencia, Dios, veneración, sumisión, muerte.

RÉSUMÉ

Kant, dans son article de journal *Qu'est-ce que les Lumières ?*, affirme que les Lumières sont le départ de l'homme de la minorité. Minorité qui s'identifie à l'incapacité coupable d'utiliser sa propre compréhension sans la tutelle des autres, coupable quand elle le fait par paresse et lâcheté. Situation dans laquelle se trouvaient ses contemporains, qui ne pouvaient ou ne voulaient pas quitter cet état. Il a donc exhorté, avec les Lumières comme bannière, à avoir le courage d'utiliser la compréhension pour accéder à sa sortie.

À l'heure actuelle, près de deux siècles et demi plus tard, on a l'intuition que le sujet moderne est toujours en minorité. Thèse qui vise à vérifier avec cette recherche exploratoire. But pour lequel il est établi comme objectif général: *distinguer le concept de minorité pour élucider la capacité et la disposition que l'homme contemporain a à quitter cet état*. Enquête faite avec la contribution des Lumières, qui, bien qu'elle n'ait pas servi à sortir de cet état, offre les formes de compréhension nécessaires pour vérifier l'intuition : la raison de l'impossibilité de sa sortie.

Syntagmes et mots-clés : distinguer, minorité, État-nation, fiction heuristique, sortie, signature, *oikonomia*, économie, royaume, gouvernement, archétype, volonté, formation, existence, Dieu, dieu, vénération, soumission, mort.

Crítica de la minoría de edad
Propuesta de salida a una condición insuperable

1.	Marco Conceptual y Analítico	8
1.1.	El Punto de Partida.....	8
1.2.	Contextualización Histórica y Conceptual.....	17
1.3.	Estatuto Epistemológico y Esquema de Análisis	24
2.	Dimensión Antropo-biológica de la Minoría de Edad	30
2.1.	De la Meta de Autonomía Antropo-biológica	32
2.2.	Del Cuidado de Sí y la Constitución del Sujeto Moderno.....	35
2.3.	Del Valor de Verdad a la Filosofía del <i>Como si -Die Philosophie des Als Ob-</i>	37
2.4.	De la Conciencia de Igualdad Como Origen del Conflicto Entre los Hombres	39
2.5.	De la Educación y el Lenguaje Como Instrumento de Orientación Ascética Secular	40
2.6.	De la Posibilidad de Salida de la Minoría de Edad en la Dimensión Antropo-biológica	43
3.	Dimensión Ético-política de la minoría de edad	45
3.1.	Del Gobierno de Sí, de los Otros, y de Nos (otros).....	45
3.2.	Del Estado-nación Como Marco Referencial Ético-político (y Económico) Moderno	55
3.2.1.	<i>Fundación y Crisis del Estado-nación</i>	58
3.2.2.	<i>Soberanía Monárquica, Moderna y Globalizada</i>	61
3.2.3.	<i>La Situación del Estado-nación en Latinoamérica</i>	64
3.3.	De la <i>Pólis</i> al <i>Oikos</i> : Realidad de la Política Moderna.....	72
3.4.	De la Posibilidad de la Salida de la Minoría de Edad en la Dimensión Ético-política.....	85
4.	Dimensión Espiritual-Religiosa de la Minoría de Edad.....	88
4.1.	De las Representaciones Arquetípicas	88
4.2.	De los Dispositivos Teológicos Secularizados	98
4.3.	De la Secularización, y del Reino y Gobierno de la Economía.....	106
4.4.	De la Posibilidad de Salida de la Minoría de Edad en la Dimensión Religiosa-Espiritual	109
5.	La Caída en el Animal Laborans	111
6.	Conclusiones	117
7.	Bibliografía	126
8.	Notas y Referencias.....	133

Crítica de la minoría de edad
Propuesta de salida a una condición insuperable

La intuición de que el sujeto moderno aún continúa en estado de minoría de edad es el motivo de esta investigación exploratoria. Se pretende: *distinguirⁱ el concepto de minoría de edad para elucidar la capacidad y disposición que tiene el hombre contemporáneo para salir de este estado*. Para el logro de este objetivo se ha diseñado un esquema analítico estructurado en tres dimensiones, coincidentes con las tres ideas de la razón determinadas por Kant: 1. Antropo-biológica (yo): su finalidad es el gobierno de sí para la preservación de la vida zoé; 2. Ético-política (el mundo): su finalidad es el gobierno de nos (otros) para la preservación de la vida zoé y bíos; y 3. Espiritual-Religiosa (Dios): su finalidad es la preservación de la existencia, entendida como vida eterna.

El primer capítulo contiene los elementos que conforman el marco conceptual y analítico. Los tres siguientes abordan una por una las tres dimensiones del esquema señalado arriba; desarrollo prosilogístico donde la salida de la minoría de edad de una dimensión conlleva a la entrada en la siguiente. El quinto capítulo corresponde a lo que se supone es la salida de la última dimensión, pero en realidad resulta ser la caída en la condición de *animal laborans*, antípoda de la idea moderna de progreso constante hacia mejor. Por último, se presentan las conclusiones, como síntesis general de lo abordado, en cumplimiento del objetivo formulado.

El primer capítulo denominado *Marco conceptual y analítico* comprende una breve hermenéutica y contextualización histórica del artículo de Kant, así como el sustento del esquema de análisis asumido, del que deriva el estatuto epistemológico de esta investigación. Finaliza con una breve descripción de lo que se aborda en cada de una de las dimensiones propuestas.

El segundo capítulo da cuenta de cómo de la incapacidad autártica del hombre surge la relación de dominio padre/hijo; de su lenta maduración fisiológica, en comparación con otros mamíferos, y de la conciencia que tiene de la existencia y la finitud de su vida, que lo lleva a depender de la protección parental. Protección orientada hacia el entrenamiento para la futura preservación autónoma de la vida.

El tercer capítulo explora la dimensión en la que hombre, en conjunto con sus análogos, conforma una comunidad de pura meta económica, que se legitima bien sea por un orden trascendente o inmanente. Aquí la temática argumentativa girará en torno al Estado-nación; institución que tutela el dispositivo de legitimidad del gobierno secular, mediante el dispositivo *soberanía popular*. Ambos dispositivos se expresan como representaciones de su fenómeno original, *urphänomen*, es decir, como un desplazamiento de sus signatures primigenias, cuyo cambio en sus representaciones no implica una modificación de sus núcleos semánticos primarios, los que derivan de la estructura de dominio padre/hijo. Lo que se explicará de manera exhaustiva más adelante.

El cuarto capítulo se centra en la búsqueda genealógica de la fundamentación espiritual de la estructura de dominio padre/hijo, que a su vez ha sido instituida en la dimensión Antropobiológica. La génesis más antigua de esta estructura se halla en el mitologema de Prometeo y Pandora, y su antagónica binaria en el mitologema de Deméter y Perséfone, estructura última que funda la relación de dominio madre/hija.

El quinto capítulo muestra que la secularización del mundo moderno potenció el surgimiento de la economía y su entronización como reino y gobierno del mundo. Esta se

constituye, así, en dominio legal que se auto legitima como autoridad misma, usurpando y pervirtiendo la idea de progreso hacia mejor que constituye el ideal de la modernidad.

Las conclusiones se centran en la respuesta al objetivo formulado. Dos siglos y medio después de lo enunciado por Kant, se observa que la Ilustración, estandarte para la salida de la minoría de edad, no pudo cumplir con su cometido, pero ofrece los indicios que dan cuenta, tanto de su fracaso como de su alternativa para superarlo: la construcción de un mundo inspirado en la relación de dominio madre/hija.

1. Marco Conceptual y Analítico

¹¹ cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, juzgaba como niño;
 más cuando ya fui hombre, dejé lo que era de niño
¹² ahora vemos por espejo, en oscuridad; luego entonces veremos cara a cara.
 Ahora conozco en parte; luego entonces conoceré como soy conocido.

I Corintios 13, 11-12.
 Reina-Valera

Este capítulo comprende una breve hermenéutica del artículo de Kant *¿Qué es la Ilustración?* Presenta luego una breve contextualización histórica y conceptual de este artículo, el sustento del esquema de análisis asumido, el estatuto epistemológico asumido, y cierra con unas breves descripciones respecto a lo que se abordará en cada una de las dimensiones que lo componen.

1.1. El Punto de Partida

Se toma como punto de partida el artículo de Kantⁱⁱ, porque en este hace referencia explícita a la expresión *minoría de edad*, e inicia afirmando que la Ilustración (*Aufklärung*) es la divisa o emblema para la salida del hombre de la culpable minoría de edad (*Unmündigkeit*); minoría que identifica con la culpable incapacidad del hombre para servirse del propio entendimiento (*Verstand*), si la causa no reside en un defecto sino en la falta de decisión y coraje para hacer uso de este; decisión que lo lleva a asumir la tutoría de otros. La comodidad de ser menor de edad, lo penoso que la mayoría de la gente juzga el caminar solo y el temor para decidir son aspectos fortalecidos por los tutores para su provecho, e inhiben la disposición hacia la salida (*der Ausgang*) de la minoría de edad.

Respecto a este párrafo es importante destacar que el término en alemán que se traduce como entendimiento es *Verstand*, el cual debe diferenciarse del término *Vernunft*, que significa razón. Diferenciación conceptual que Kant (2009) ya había delimitado tres años antes en su *Crítica de la razón pura*, primera edición publicada en 1781. La segunda apareció 6 años después.

Kant (2006) en la «Analítica Transcendental», distingue el entendimiento (*Verstand*) como la facultad de los conceptos, en tanto que en la «Dialéctica Transcendental» distingue a la razón (*Vernunft*) como la facultad que suministra los principios del conocimiento a priori. Estos últimos no constituyen conocimiento, al no tener correlación alguna con ningún objeto de la experiencia; buscar desde ellos la causa última de todas las cosas conlleva a la configuración de la *Ilusión trascendental*, como este la denomina.

En relación con el entendimiento, de la *función lógica del pensamiento* contenida en un juicio, Kant (ídem) deriva las tres ideas de la razón, en particular, del tercer cuadro que comprende los tres *momentos de relación* que dan soporte a la síntesis *categorica, hipotética y disyuntiva* (B95): *yo* (fusión absoluta del sujeto con todos los predicados); *el mundo* (noción absoluta de todos los fenómenos como causa incondicionada o causa primera); y *Dios* (totalidad de toda la realidad o principio sin principio).

Estas ideas avanzan en un prosilogismo hacia la síntesis absoluta de lo incondicionadoⁱⁱⁱ, como se ha indicado, no constituyen conocimiento alguno por sí mismas, pero dado que es imposible aprehenderlas mediante las formas a priori de la sensibilidad, resultan necesarias, como reguladoras de los límites de la razón pura, en la construcción del conocimiento, constituyendo, también, la base para la formulación de los postulados morales de la razón práctica: *la inmortalidad del alma, la libertad y Dios mismo*.

El segundo párrafo (§2) sigue dando cuenta de la «comodidad» de ser menor de edad y de la relación de esta actitud con la constitución de tutores: tener un libro que piense por mí, un director espiritual que dirija mi conciencia y un médico que juzgue mi régimen de vida. Ejemplos con los que, según Foucault (2004), Kant hace el registro de sus tres críticas: la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*.

La exhortación para renunciar al libro, al pastor espiritual y al médico deja expuesto el sistema de autorregulación racional que formula Kant para una humanidad secularizada: *¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? Y ¿Qué puedo esperar?* Liberado de la autoridad del reino trascendente, el sujeto secularizado debe autocontenerse mediante representaciones derivadas de la supremacía de la razón, en un ciclo dinámico de autorreferencia lógico-racional entre las tres críticas: al *entendimiento*, cuya base son las formas a priori de la sensibilidad, lo delimitaría la *razón*; a la *razón*, cuya base son los principios de las formas del entendimiento, la delimitaría el *juicio*; al *juicio*, cuya base para juzgar universalmente es el *sensus communis*^{iv}, lo delimitaría el *entendimiento*, y así, de manera continua, en una perpetua dinámica de control circular.

En el tercer párrafo (§3) da cuenta del hábito que asume el hombre de su condición de minoría, como aquel que requiere de andaderas para poder caminar, y termina asumiendo estas como parte de su condición natural, lo que dificulta la posibilidad de zafarse de ellas para poder caminar libremente.

En el cuarto párrafo (§4) advierte de los peligros de una revolución sin Ilustración, que llevaría a los incitadores de sublevación a inculcar prejuicios que luego se volcarían contra ellos mismos, dado que un nuevo régimen sin Ilustración solo conduciría al dominio bajo otros nuevos prejuicios^v. Esta advertencia es esencial —clarividente, podríamos decir— en la medida que

anticipa que una verdadera revolución política es aquella que conduce al ejercicio de la libertad, tal como se reafirma en Arendt (2006) cuando distingue entre liberación y libertad: la liberación es la acción previa de lucha para superar el yugo. Una vez cumplido su cometido, deberá ceder paso al ejercicio de la libertad. La libertad que en lo político se identifica con la posibilidad y el interés de un conjunto de individuos autónomos en darse su propio gobierno. Sin el imperativo de la libertad, la mera liberación conduce al establecimiento de un nuevo régimen despótico, un retorno al sentido clásico de la revolución: restauración del antiguo orden, pero bajo la hegemonía de los antiguos oprimidos, convertidos en nuevos opresores que obrarán por venganza y con mayor vehemencia opresiva^{vi}.

En el quinto párrafo (§5) señala que la Ilustración solo exige la más inofensiva de las libertades, la libertad de hacer uso público de la razón (*Vernunft*). Para ello hace la distinción entre su uso público y su uso privado. El primero se refiere a la libertad ilimitada de dirigirse por escrito al público lector en calidad de docto. El segundo al uso privado que se le debe dar a la razón en el ejercicio de un cargo público, en el que se debe obedecer, pero no de manera ciega. Juicio derivado de la deliberación de la razón en relación con la conveniencia circunstancial de asumir la unanimidad artificial en función del logro de un fin público. Situación en que la concurrencia de ambos usos resulta razonable.

Obsérvese que aquí Kant (§5) se refiere a la razón (*Vernunft*) no al entendimiento (*Verstand*). Es a este último al que señala necesario para pensar por sí mismo sin la conducción de otros, como medio para salir de la auto culpable minoría de edad (§1) ¿Cómo interpretar esta diferenciación?

Según Kant (2006):

Todo conocimiento comienza en los sentidos, pasa de allí al entendimiento, y termina en la razón. // En la primera parte de nuestra lógica trascendental definimos el Entendimiento [Verstand] como facultad de las reglas. Aquí lo distinguimos de la Razón [Vernunft] denominándola facultad de los principios. // Si el Verstand es la facultad de la unidad de los fenómenos por medio de reglas, la Vernunft es la facultad de la unidad de las reglas del Verstand bajo principios. (B355-359).

Esta diferencia establece una distinción esencial en relación con la salida de la minoría de edad. En primer lugar, el entendimiento (*Verstand*) lleva a la libertad de pensar por sí mismo, y posibilita la liberación de los tutores y del falso conocimiento infundado mediante la superstición. En segundo lugar, la razón (*Vernunft*) determina los límites del conocimiento como facultad de la unidad de las reglas del conocimiento, la que en los asuntos prácticos orienta la determinación de uso público o privado en torno a un *sensus communis*, es decir, de un juicio que tiene en cuenta, por el pensamiento a priori, al total de la razón humana.

Por consiguiente, si bien el *entendimiento* es el instrumento de liberación de la culpable minoría de edad, será la *razón* la que, en el ejercicio de la libertad y fundada en principios, oriente y determine el uso privado o público del entendimiento. Apreciación que se ratifica con lo expresado seis años después, 1790, en la primera versión de su *Crítica del Juicio*. Kant (1981):

Pensar por sí mismo (...) es la máxima de una razón nunca pasiva. La inclinación a lo contrario, por tanto, a la heteronomía de la razón, se llama *prejuicio*, y el mayor de todos consiste en representarse la naturaleza como no sometida a reglas que el entendimiento,

por su propia ley esencial, le pone a la base, es decir, la *superstición*. La liberación de la superstición llámese Ilustración. (§40, p. 199)

Lo que reafirmará catorce años después en el *Conflicto de las Facultades*, 1798, con su entusiasmo puesto en la revolución, en el que observa que esta va más allá de la intención de liberación del dominio monárquico y de la institución eclesiástica que la instituye. Esta deberá conducir a un estado de libertad negativa, la que, una vez obtenida, tendrá que someterse a regulación mediante una estructura constitucional republicana o similar a ella, que evite así la guerra ofensiva y asegure a la frágil humanidad el progreso constante hacia mejor.

En el sexto párrafo (§6) pone en contraste la salida de la minoría de edad y el progreso constante, que agencia la Ilustración, con la defensa de las ideas absolutas y eternas impuestas por la iglesia. Esto para alertar del peligroso obstáculo que esta institución eclesiástica representa en el acceso a una era ilustrada. Mucho más si cuenta con el patrocinio de la entidad de gobierno. Para él, tales ideas resultan respetables en los ciudadanos que quieran asumirlas, pero intolerables si se imponen mediante un despotismo clerical y gubernamental.

También en este párrafo deja entrever la crítica a la censura que tanto padeció, lo que enfatiza con la sentencia al deber ser de la libertad de expresión: *Caesar non est supra grammaticos* (César no está por encima de los gramáticos [de quienes escriben]).

En el séptimo párrafo (§7) expresa con certeza que él no vive en una época ilustrada sino de Ilustración. Todavía falta mucho para que la totalidad de los hombres de su época sean capaces o estén en disposición de servirse de su propio entendimiento sin necesidad de la tutela de otros. Ni siquiera en asuntos religiosos. En pulla al clero y en reconocimiento a Federico II, exalta de manera irónica la vanagloria del déspota ilustrado, para expresar que el camino hacia la

Ilustración está abierto para su logro y que cada vez los obstáculos son menores, en referencia oculta al clero.

Para Foucault constituye una contradicción el reconocimiento de la presencia de obstáculos. Pues, si se compara con lo dicho por Kant (§1), de que la salida de la minoría de edad es una decisión personal de arrojo y coraje, ajena a toda condición externa, no es lógico hablar de obstáculos externos que impiden su alcance^{vii}. Esta contradicción se solventa si se asume que el obstáculo externo es un señalamiento encriptado a la iglesia, a la superchería que induce a la ignorancia e impide el acceso al entendimiento y al uso de la razón que, acorde con las circunstancias, posibilita la libertad para determinar su prudente uso público o privado.

En el octavo párrafo (§8) destaca la apertura religiosa de su monarca. El deber que asumió con sus súbditos de no prescribir nada en materia de religión: dejarles en libertad para que, desde su razón (*Vernunft*), asumieran lo concerniente a las cuestiones morales. Manifestación que también dirige a los clérigos. Según Kant (1985): «Los hombres por sí mismos salen poco a poco de su rudeza, siempre que no se trate de mantenerlos de manera artificiosa en esa condición» (p. 504).

En el noveno párrafo (§9) enfatiza en la necesidad de apertura en la cuestión religiosa. Según él, ni en las ciencias ni en las artes domina el interés por representar el rol de tutores. Por consiguiente, la minoría de edad en cuestiones religiosas, además de ser la más peligrosa, resulta la más deshonrosa. Remata el párrafo reconociendo a su brillante jefe de Estado como agente de la Ilustración, al que exalta como un adelantado en esta materia, que honra así el anhelo de sus súbditos. Énfasis de admiración que suscita cierta sospecha de ardid irónico.

Sospecha que se reafirma en el décimo y último párrafo (§10) de este artículo, cuando señala la incongruencia entre el espíritu de Ilustración de su monarca, que agencia la libertad de sus súbditos mientras mantiene un ejército numeroso y bien disciplinado que garantiza la paz interior del estado:

Pero solo alguien que por estar ilustrado no teme a los fantasmas, más tiene al mismo tiempo a su disposición un ejército bien disciplinado para garantizar la paz pública, puede decir lo que en una república no se puede osar decir: ¡razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced. (Ídem, p. 505)

Incongruencia que en primera instancia juzga extraña e inesperada y luego, mediante un artificio retórico, la atribuye a la condición paradójica en los asuntos humanos, lo cual reafirma con la siguiente sentencia:

Un grado superior de libertad ciudadana parece ventajoso para la libertad espiritual del pueblo, pero le opone barreras infranqueables; un grado menor de libertad civil, en contraste, proporciona al espíritu el espacio donde desarrollarse según todas sus capacidades. (Ídem, p. 505)

Esta última sentencia se identifica con el rescate de la «gubernamentalidad» que acompañó al último Foucault, y que marca su ruptura con el «discurso de batalla» agenciado desde el movimiento de «mayo del 68». Como se puede apreciar en el curso «Seguridad, territorio y población», 1978/1979, dictado en el Colegio de Francia^{viii}. Identificación en el sentido de acoger la fuerza opresiva del Estado como instrumento de delimitación de la libertad negativa. La que acorde con Kant (1985/2016) derivaría de una revolución ilustrada.

Como síntesis de la anterior hermenéutica, se destacan los siguientes elementos de recapitulación: 1) La Diferenciación funcional entre entendimiento y razón: el primero como guía del conocimiento de la razón pura, que mediante la Ilustración conduce a pensar por sí mismo para la salida de la minoría de edad; y la segunda, como facultad superior de los principios que no constituye conocimiento, pero determina sus límites. 2) La relación epistémica entre entendimiento y razón, basada en la naturaleza de la razón humana, de la que derivan las tres ideas de la razón como un prosilogismo¹ que tiende hacia la búsqueda de la condición incondicionada; lo que en lo teórico constituye el horizonte de la inagotable búsqueda de conocimiento y, en el uso práctico, la base para determinar los postulados morales del obrar correctamente desde el *sensus communis*. 3) La formulación de un ciclo dinámico de autorregulación, constituido entre las tres críticas, en una era secular que ha desplazado la legitimidad de la regencia suprema de Dios para entronizar la razón como legislador supremo^{ix}. 4) Los peligros de una revolución sin Ilustración que conduciría a un nuevo dominio bajo los mismos prejuicios; en contraste con una revolución ilustrada cuya consecuencia sería un progreso constante hacia mejor. 5) La identificación de la iglesia como obstáculo para acceder a la Ilustración y como agente del «conocimiento infundado» mediante la superchería. 6) La paradójica condición que constituye la marcha de todos los asuntos humanos, que lleva, por ejemplo, a la necesidad de delimitar la libertad obtenida, a través de una revolución ilustrada, dentro de una estructura de contención de tipo republicano o similar, que evite todo tipo de gobierno establecido bajo la égida de un despotismo ilustrado, como el que observaba Kant en su monarca.

¹ Cadena de silogismos donde la conclusión de un precedente constituye la premisa del siguiente.

Esta hermenéutica histórico conceptual pone de presente que la licencia tomada para juzgar las posibles expresiones encriptadas en el artículo de Kant se hace en consideración con la fuerte censura a la que este estuvo sometido, y que fue denunciada de manera amplia por él mismo². Tal como lo expresa Leo Strauss (2009, cap. 2) en su libro *La persecución y el arte de escribir*, la persecución es una especie de fermento del que emerge una cierta técnica de escritura esotérica, donde los valores de verdad que se quieren comunicar son dirigidos de manera única a lectores confiables, inteligentes y doctos, capaces de leer entre líneas, eludiendo a lectores astutos que han instrumentalizado su razón poniéndola al servicio del régimen hegemónico³.

1.2. Contextualización Histórica y Conceptual

Este artículo fue publicado en el periódico *Berlinische monatsschrift*, en diciembre de 1784, bajo el título *Was ist Aufklärung?* Representa el culmen de una polémica desatada un año antes, septiembre de 1783, cuando en este mismo periódico fue publicado un artículo a favor del matrimonio civil, tema candente en ese momento en Berlín^x.

En reacción al artículo sobre el matrimonio civil, el pastor Zollner, representante de la *popularphilosophie*, también agente de la Ilustración, se pronunció airado en demanda de la necesidad de repuesta pública a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?*, que indicase cuáles eran sus bondades y bemoles, sus límites y ámbitos de intervención, pues consideraba que a su nombre se estaba tomando licencia para opinar de manera indiscriminada sin considerar la afectación a las

² Esto configura la expresión de un ejercicio de escritura de tipo exotérica/esotérica.

³ Como se deduce de los métodos de investigación filosófica de Kuno Fisher, Werner Jaeger y Julián Marías, entre otros, en los que una hermenéutica sin ubicación histórica resulta siendo una especie de exégesis doctrinal, por tanto, ideológica.

costumbres y tradiciones morales y religiosas vigentes. Según él, saber esto era tan importante e imperativo como saber qué es la verdad. Raulet (1995).

Tres meses antes de la publicación de Kant, en septiembre de 1784, había sido publicada una respuesta bajo el título *¿Qué significa iluminar?* Moses Mendelssohn, su autor, miembro de la comunidad judía y adalid de la ilustración judía, era respetado dentro del círculo intelectual berlinés sin ser parte de este. Moses consideraba en su artículo que la Ilustración junto con la civilización conformaban la cultura. Estas representaban, para él, la armonía del hombre en relación con las artes y el trabajo. La primera orientada hacia lo teórico, en el cultivo del intelecto y de la espiritualidad. La segunda hacia lo práctico, en relación con el *êthos*^{xi} que caracteriza a una comunidad por sus vínculos espirituales, en los que incluye la práctica religiosa⁴.

La polémica suscitada y las publicaciones sucedían cinco años antes del estallido de la revolución francesa. Eventos que conforman el culmen de lo que se ha denominado «el apogeo de la Ilustración alemana». Hechos acontecidos en la primera mitad de la década de los años de 1780, cuyos debates escritos apresuraban al desenlace de hechos prácticos concretos. Pero un gran temor aumentaba esta intención: Federico II, el déspota ilustrado, envejecía y se temía que a su muerte se retornara al obscurantismo. Todo esto giraba en torno a la búsqueda del fortalecimiento de la unidad nacional alemana, con el propósito común de construir un nuevo mundo (*bildungswelt*), lo que se agenciaba desde varios sectores intelectuales con elaboraciones conceptuales divergentes.

⁴ Artículo al que Kant hizo referencia en el pie de página de su publicación, diciendo que de haber sabido que Mendelssohn había publicado el artículo, se hubiera abstenido de haber publicado el suyo. Pero, para la fecha de esta publicación, él ya lo tenía escrito.

De una parte, estaba Kant como representante del racionalismo ilustrado. De otra, los miembros de la *popularphilosophie*, incluido Mendelssohn, racionales, pero moderados en su dogma. También estaban los Illuminati, agenciados por Weishaupt, que a veces eran confundidos con los iluministas. Los grupos masónicos, que, al decir de Lessing, habían perdido sus fines en medio de las formas de sus rituales. Y estaba el más importante e influyente movimiento estético, en cuanto a su oposición al racionalismo ilustrado, el *Sturm und Drang* (tormenta e ímpetu).

Precursor del Romanticismo, este último movimiento encabezado por Hamann y sus discípulos Herder y el joven Goethe, de franca oposición al optimismo racional y teórico de la Ilustración, emergió como una corriente que agenciaba el rescate y la exacerbación de la subjetividad a través de los sentimientos. El contraste entre sus elaboraciones ideales y la imposibilidad real de alcanzarlos los llevaba a la asunción de una conciencia pesimista del sentido de vida; una apertura a la expresión de las pasiones humanas, incluyendo lo indefinido, lo oscuro y lo absurdo. «Las penurias del joven Werther», se erige como su novela estandarte. La expresión romántica y el estilo epistolar en que fue escrita reforzaba la idea de subjetividad que pretendía reafirmar el *Sturm und drang*.

Aparte de la búsqueda del fortalecimiento de la unidad alemana, había otro elemento común en medio de estas divergencias conceptuales. A un poco más de un siglo de la muerte de Spinoza y la publicación póstuma de su tratado ético-ontológico monista (1677), estos movimientos intelectuales obraban bajo el influjo de la filosofía cartesiana, y aunque algunos renegaban de la iglesia como institución y quizá del cristianismo, en general, asumían su ontología dualista. Esto se pone de presente en sus elaboraciones epistemológicas y ontológicas en las que subyace la idea de una sustancia infinita y una sustancia finita. Lo que en términos cristianos se puede homologar al padre eterno y al hijo terreno (la divinidad y la mundanidad).

Señalar a Spinoza para hablar del influjo cartesiano cobra sentido si se resalta que este nació 16 años antes de la firma de *La paz de Westfalia*. Suscrita en 1648, significó el final de la guerra de los 30 años librada en Europa Central, y de la guerra de los 80 años, en la que la corona española, como estrategia de homologación religiosa para fortalecer su imperio, luchaba por imponer el credo católico en las provincias que conformaban los países bajos. Estas en su mayoría profesaban el protestantismo calvinista.

La firma de esta paz, además del reconocimiento de la independencia de tales provincias, sentó las bases para el establecimiento de la integridad territorial en la conformación de las naciones, lo que dio origen al nacimiento de la figura política del Estado-nación, y a que la identidad de las naciones comenzara a darse en función del territorio, y no de la práctica del credo religioso o de la heredad, como venía sucediendo hasta ese entonces. Evento que, a su vez, sembraba la semilla de la secularización.

La secularización se erige, entonces, como una meta de la Ilustración, debido a que la religión venía siendo identificada como el núcleo problemático de todos los conflictos en Europa. Liberarse de esta implicaba superar el doble dominio paternal. Dominio que en el ámbito ético y político ejercían los gobiernos monárquicos, y en el ámbito espiritual y religioso el reino de Dios. Este último como autoridad espiritual suprema sustentaba la legitimidad de estos gobiernos mediante el dispositivo^{xii} de temor y esperanza. Temor a la muerte y esperanza de vida eterna que ofrecía el reino de la gloria divina.

Pero ¿Qué se entiende por secularización? Dos elaboraciones conceptuales se aportan para su distinción:

La primera es de Agamben (2017 c), quien con la significación que le da Max Weber⁵ y la aseveración de Schmitt⁶, destaca el uso que se le daba en la Europa del siglo XIII⁷, para afirmar que este término no identifica una diferencia sustancial entre lo teológico y lo moderno, como tampoco una diferenciación de significado entre conceptos teológicos y políticos, sino, más bien, una relación estratégica particular que signa el origen teológico de los conceptos políticos, y, en consecuencia, la secularización no puede distinguirse como un concepto sino como una signatura: un desplazamiento de signos y distinciones entre lo sagrado y lo profano, que se disloca y desplaza sin la pérdida de su núcleo semiótico y sin redefinición semántica^{xiii}.

La segunda elaboración es la de Charles Taylor (2014), que en su libro sobre *La era secular* ofrece una triada de sentidos para distinguir la secularización, todos ellos en función de la religión, lo que circunscribe a Occidente, delimitado a lo que denomina civilización Atlántico Norte.

El primero se refiere al vaciamiento de la religión del espacio público, que también afecta al ámbito político, y da lugar a la bien conocida separación moderna entre Estado e iglesia. El segundo se refiere al declive de la creencia y de la asistencia a actos y prácticas religiosas que representaban un espacio público común en Occidente. El tercero hace referencia al estado de la

⁵ Según lo afirma Agamben, en Weber concibe a la secularización como un aspecto de creciente desencanto del mundo moderno en su desteologización.

⁶ De igual manera afirma, que para Carl Schmitt los conceptos primordiales de la teórica política moderna son conceptos secundarios derivados de la teología cristiana.

⁷ *Saecularisatio* era la manera como se designaba el retorno de un religioso a la mundanidad, que se convierte en la consigna clave en el conflicto entre Estado e iglesia por la expropiación de los bienes de esta última.

fe, que en la modernidad se toma como una opción entre las múltiples creencias que ofrece nuestra época como alternativas de credo: «la fe en Dios ya no es axiomática» (Op. Cit. p. 23).

Si todo el movimiento secular gira en torno a la religión, según los anteriores autores mencionados, ¿cómo se distingue la religión?

Taylor (2014)⁸ observa la religión desde la distinción trascendente/inmanente, y deduce que el gran invento moderno de occidente fue la creación del orden inmanente de la naturaleza que se explica por sí mismo, que conlleva a la posibilidad de acceso a un humanismo autosuficiente, en el que la bienaventuranza de vida⁹ resulta posible sin la esperanza de acceso a un *ordo* trascendente. La religión, en contraste, se relaciona con un más allá. Con un orden trascendente observable en tres dimensiones^{xiv}: 1) La existencia de un bien superior a la bienaventuranza. 2) La correlación del bien superior con un ser superior trascendente. 3) Y, en consecuencia, la extensión de la vida humana más allá de su condición natural. Diferenciación que lo lleva a concluir que la religión resulta concomitante con la idea de trascendencia, a la par que lo inmanente con lo secular; a su vez, recalca que la relación entre la fe y la falta de fe, entre religión y secularización, no constituye un antagonismo dicotómico sino dos posibilidades de credo que la modernidad ofrece.

En contraste, Agamben (2009)¹⁰ afirma que:

⁸ En lo que se confiesa prudente y quizá cobarde para ofrecer un concepto que abarque de manera universal la definición de este fenómeno, cuyo intento de comprensión ya circunscribió dentro del ámbito de la civilización Atlántico Norte.

⁹ La plenitud de ascesis a la que se aspira.

¹⁰ Agamben, desde su erudición filosófica, se manifiesta cauto para hablar de definiciones, conceptos e, incluso, de distinciones; en cambio, hace uso de las denominadas *signaturas*, que van más allá de lo que representa en la teoría del signo, la relación signifiante/significado.

Es posible definir la religión como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera sagrada. No solo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo auténticamente religioso. (p. 98)

Por consiguiente, la religión no es lo que une sino lo que separa, y el dispositivo de separación que constituye el puente de tránsito entre las esferas de lo sagrado y lo profano, de lo divino y lo humano, es el sacrificio^{xv}.

¿Qué elementos en común se pueden extraer de estas dos distinciones?

En primer lugar, que aquello que se señala como secularización no constituye un término antagónico y de negación de la religión. Tampoco una evolución histórico lineal de la fe a la razón. Mucho menos un epifenómeno derivado de la teología. Como lo expresa Agamben, se trata de una signatura que se desplaza o disloca del ámbito teológico al secular, sin la pérdida del núcleo semántico común. Un renombramiento de significantes y de manifestaciones de significados que en esencia emanan de una misma génesis: una manifestación de signos propios de cada uno de los estadios en referencia, teológico y secular, donde cada uno de estos expresa sus representaciones particulares acorde con su pertinencia disciplinar, sin que esto constituya el surgimiento de fenómenos originarios.

En segundo lugar, que la religión representa una cesura, una partición que distingue, pero no separa. Una diferenciación que conforma el universo dicotómico inmanencia/trascendencia; figura a través de la cual se puede diferenciar entre lo divino y lo humano, entre lo sagrado y lo profano.

Lo que se puede observar entonces, más allá de las esferas teológica y secular, es la existencia de un dispositivo arquetípico, que estructura la convivencia humana a través de un orden jerárquico^{xvi} que se expresa mediante representaciones discursivas de un orden divino o racional; un mecanismo de supervivencia y preservación del grupo social, asumido para romper la conciencia de igualdad entre los hombres y el deseo de sojuzgar que deriva de esta conciencia, y con ello, instituir y constituir una entidad superior, *auctoritas*, que ejerza el control y dominio de los hombres, mediante el mecanismo de recompensa y castigo, para, así, evitar la guerra de todos contra todos, *Bellum omnium contra omnes*, como lo enuncia Hobbes^{xvii}. En términos de Spinoza, un arquetipo que impele por la preservación de la existencia^{xviii} compulsa por el *conatus*^{xix}.

Desde la conceptualización de Jung, el desplazamiento de las signatures de la teología a lo secular señalado por Agamben constituye el tránsito de la *oikonomía*^{xx} divina a la economía moderna, que vincula estas dos expresiones a un arquetipo común, cuya manifestación solo es apreciable mediante representaciones arquetípicas, bien que sean de orden divino o racional-humanista ambas, en común, agencian de manera esencial la preservación *ad eternum* del hombre como existencia misma.

1.3. Estatuto Epistemológico y Esquema de Análisis

Como se anunció, se ha constituido un esquema de análisis compuesto por tres dimensiones que serán expuestas en una síntesis tendiente a *distinguir la representación conceptual del estado de minoría de edad, para elucidar la capacidad y disposición que tiene el hombre contemporáneo de salir de este estado.*

Tres propósitos llevan a correlacionar dichas dimensiones con las ideas de la razón de Kant. Primero, analizar y distinguir el concepto de minoría de edad mediante un modelo de síntesis prosilogística. Segundo, en el espíritu en la filosofía del *como si*^{xxi}, asumir como *ficciones heurísticas* los fundamentos teóricos en que se apoya esta tesis, dado que estos se presentan como ideas y no como hipótesis que deban ser comprobadas experimentalmente^{xxii}. Tercero, ofrecer unas conclusiones que, aunque no sean definitivas, en virtud de que se inscriben en la paradoja de «buscar la condición incondicionada del fenómeno», contribuyan a distinguir y comprender el estado de minoría de edad en relación con la Ilustración y el hombre contemporáneo. Estos propósitos determinan el estatuto epistemológico de esta investigación.

Las tres dimensiones señaladas, que componen el esquema de análisis, abordan las siguientes temáticas:

En la dimensión Antropo-biológica se observa al niño-hombre en su singularidad; singularidad en la que acontece la praxis que da origen a la expresión coloquial de minoría de edad. La meta de salida está signada por la madurez fisiológica que le permita cierta autonomía en la preservación de su estructura y de la especie. La madurez sexual, entendida como capacidad de reproducción, establece un marcador importante en la determinación de esta salida.

En paralelo con esta meta concurre el desarrollo del cuidado de sí en procura del logro del gobierno de sí mismo, el ejercicio de la autonomía. La identificación del hombre como sujeto^{xxiii} en correlación con la idea e ideal del yo^{xxiv}, con la construcción de sus valores de verdad y sus creencias. Ámbito en el que el lenguaje y la educación operan como dispositivos instituyentes de la orientación ascética del hombre, en el *êthos* correspondiente a su presente histórico.

El logro de estas metas paralelas, la supresión del niño y la inserción del sujeto en el hombre, se realiza bajo la tutoría de los progenitores o de quienes ejerzan el rol parental. Tutoría de protección que instituye y naturaliza en el hombre una *estructura de dominio parental*, derivado de la relación padre/hijo. Su salida a la posibilidad del autogobierno y la convivencia con sus homólogos lleva a la entrada en la segunda dimensión.

La segunda dimensión, denominada Ético-política, se instituye en la búsqueda de construir el gobierno plural del nos (otros), del uno en pluralidad. Representa la preservación de la vida en común. La participación activa del hombre hecho sujeto en la construcción de comunidad, con la potencialidad de obrar en favor de la preservación y transformación de la asociación que conforma. Êthos al que la razón le ofrece la comprensión del inagotable desarrollo del *sensus communis*.

La liberación del dominio parental implica, en abstracto, el acceso a la libertad para la consolidación de la autonomía, que de manera necesaria se delimita en el marco del gobierno plural constituido. En el mundo moderno acontece una doble liberación parental. De una parte, la paternal terrena, de otra, la parental divina que sustentaba la legitimidad de los gobiernos monárquicos. Huérfanos de la legitimidad trascendente, los hombres, agentes y miembros de este nuevo gobierno secular, mediante un desplazamiento de la signatura del dominio parental constituyen un nuevo ente superior inmanente como dispositivo de legitimidad: la soberanía popular.

El Estado-nación emerge como la institución de gobierno y salvaguarda de las soberanías individuales delegadas, que se legitima mediante el dispositivo de soberanía popular. Institución que se establece de manera sinérgica, de tal manera que su dominio resulta de una magnitud

superior a la sumatoria de las soberanías individuales que lo constituyen. Pacto que formalizado da origen a las constituciones políticas modernas.

La indagación de esta segunda dimensión gira en torno a la génesis del Estado-nación, la validez universal de sus premisas, y la evaluación de su praxis actual. Esto último, en consideración con el surgimiento del dispositivo *sociedad*^{xxv} y el dominio progresivo de la economía, que ha llevado a la pérdida paulatina de la soberanía real del Estado-nación: una transformación en estructura de servicio, *ad-minister*, al desarrollo de la economía global.

Inserto en esta segunda dimensión, el hombre encuentra que este estadio resulta exiguo para salvaguardar su vida, porque la asociación de homólogos en la que participa, en cuanto tal, genera una conciencia de igualdad que resulta una amenaza constante. Consciente de la finitud de su vida, sabe que el cumplimiento a cabalidad del pacto entre iguales resultará insuficiente para la preservación de la existencia. Lo que lo lleva a la salida hacia una tercera dimensión en busca de alternativas que ofrezcan posibilidad constitutiva al ser.

La tercera dimensión, Espiritual-religiosa, se correlaciona con la preservación de la existencia del ser en cuanto ser. Singularidad que consolida la demanda de la conservación individual en el plano astral, que conduce a la construcción de elaboraciones discursivas de orden trascendente o inmanente. Cultos divinos o terrenos constituidos como modalidades de elevación ascética de la obra humana con el propósito de preservar la permanencia o extender la existencia más allá de la posibilidad de la vida orgánica *zoé*. Tránsito del *mythos al logos* que en el mundo secular desemboca en la racionalidad burocrática, modalidad constituyente del *éthos* del sujeto moderno. Como afirma Furio Jesi (2014): el tránsito del valor de verdad de los mitologemas antiguos a la falsación o «*tecnicización*» del mito moderno^{xxvi}.

En esta tercera y última dimensión, desarrollada con base en la terminología que ofrece C.G. Jung y Karl Kerényi sobre mitologemas^{xxvii}, y las definiciones que Spinoza hace en su *Ética*, se observa cómo el dominio derivado de la protección parental, germen genealógico de la minoría de edad, instituye el arquetipo *conatus de existencia*. Arquetipo del que emergen las *representaciones arquetípicas*, «dios» como extensión del padre protector de la existencia, no solo de vida, con su opuesto recíproco «*minoría de edad*»; representaciones que nutren la *formación -bildung-*^{xxviii} de conciencia y dan origen a las voluntades^{xxix} de *veneración y sumisión*.

En el rastreo genealógico de la génesis más antigua¹¹ de esta dimensión se halla que la estructura de dominio paternal, padre/hijo, se expresa en el mitologema *Prometeo y Pandora*. En paralelo, su opuesto binario se encuentra en el mitologema de *Deméter y Perséfone*; mitologema último del que deriva la estructura de dominio madre/hija, que representa la fundación mítica de la estructura de dominio maternal. Este *Complexio oppositorum*^{xxx} configura el universo de dominio dicotómico patriarcado/matriarcado e instituye el antagonismo de dominio de género.

En el mundo moderno el sustento de la legitimidad de la gubernamentalidad se desplazó de la autoridad divina a la soberanía secular, lo que llevó el orden político a la subordinación del dominio económico; la transmutación de la *oikonomía* del misterio en economía moderna conllevó al fortalecimiento del *homo oeconomicus* en detrimento del *homo politicus*: la metamorfosis del ciudadano en hombre-masa, sujeto que se instituye sin ninguna virtud cívica y

¹¹ Para soslayar la paradoja de la dialéctica trascendental; dialéctica que tiende a la inagotable búsqueda de la condición incondicionada, la historia, en sus búsquedas de la causa primera de los eventos, debe hacerse de génesis provisionales que le permitan tomar un punto de partida para sus investigaciones. Thomas Mann (2000) en el opus de su magna obra *José y sus hermanos* da cuenta de la dificultad señalada: «Hondo es el pozo del pasado, es más, podríamos llamarlo insondable.» (p. 15).

con una razón instrumentalizada al servicio de la estructura burocrática a la que se adscribe, en la que obra bajo el imperio de una voluntad que equipara órdenes funcionales con deber moral.

La salida de esta tercera dimensión será la caída del hombre en la condición de *Animal laborans*. Resultado del ascenso del dominio de la economía como orden legal y legítimo del mundo globalizado. La fusión de Reino y gobierno, que con la develación del misterio que caracterizaba a todo dispositivo de legitimidad, arroja al sujeto moderno vaciado de espiritualidad al agote de su vida en el goce material que ofrece el consumo: única certeza aprehensible de felicidad en esta condición inmanente de pura labor.

La verdadera liberación no fue política sino económica. Sus fuerzas liberadas proyectaron la resultante libertad negativa a la maximización exponencial de la acumulación de riqueza. La idea del progreso constante siempre hacia mejor que se esperaba fuese del hombre, de los fines y no de los medios, fue usurpada por la economía en su dinámica de acumulación sempiterna. En términos del mundo antiguo griego, lo que ha sucedido en el mundo moderno es un desplazamiento inverso de signatura: la superposición del *modus operandi* del *oikos* sobre la *polis*.

2. Dimensión Antropo-biológica de la Minoría de Edad

Kant al usar la expresión minoría de edad se apoya en una metáfora coloquial que, con carácter de *doxa* universal, representa la incapacidad que tiene el niño de preservar su estructura biológica, por sí mismo, al ingreso en el mundo. Condición que, frente a las exigencias y rigores del entorno natural y social en el que se inserta, expresa la insuficiencia autártica del hombre.

Insuficiencia que en este se extiende por un lapso más extenso que en el resto de los mamíferos, además de que, en la conciencia que tiene de su existencia y de la finitud de su vida, rebasa el ámbito de lo puramente biológico, elabora dimensiones trascendentes de orden social y espiritual, que en conjunto dan origen a su *condición de ser*: estado de perpetua potencia que lo torna en un sujeto inacabado, tanto en lo ontológico como en lo histórico, en lo esencial y lo existencial.

La dimensión Antropo-biológica representa tanto la preservación de la estructura biológica como de la especie. Implica la adopción de patrones básicos de convivencia establecidos por la colectividad social de la que hace parte el hombre en su estado de minoría de edad. Bajo la custodia de los progenitores, o de quienes ejerzan el rol parental, su superación tiene como meta la posibilidad del autogobierno, del cuidado de sí y de la obligación de cooperar para preservar la vida; papel primordial que juegan aquí la educación y el lenguaje.

Desde la doble condición zoé/bíos del hombre, la educación representa el complejo de estructuras de comportamiento para preservar la vida y la existencia. Constitutivas del superyó freudiano, estas emergen como alternativas sustitutas ante el vaciamiento producido por la delimitación de la condición comportamental instintiva, que determinan de manera dinámica la

conducta bíos del hombre e instituyen la constante lucha inhibitoria de los deseos pulsionales de la demanda zoé^{xxxi}.

La minoría de edad como metáfora resulta bastante ilustrativa para explicar o tratar de comprender el fenómeno de la dependencia y la necesidad de tutela de unos individuos sobre otros, si se asume que esta connota de manera inmediata la imagen de un niño, la indefensión y vulnerabilidad que este individuo representa. Pero como toda metáfora, esta idea resulta aceptable como aproximación primaria a la comprensión del fenómeno desconocido, aunque no suficiente para obtener una distinción exhaustiva de la complejidad que se quiere expresar.

La lógica elemental advierte de lo imposible que resulta distinguir en su totalidad un fenómeno desconocido identificándolo con otro fenómeno ya conocido, pues este último, casi siempre, representa un fenómeno de menor complejidad, condición necesaria para facilitar la aprehensión inmediata del nuevo fenómeno a comprender. En este sentido, parece obvio suponer que cuando Kant hizo referencia a la necesidad de la salida de la minoría de edad el universo de sus potenciales lectores estaba en capacidad de comprender de manera inmediata a qué se estaba refiriendo. Pero ¿se sabe a ciencia cierta a qué se estaba refiriendo?

Tan exhaustivo en sus distinciones, Kant hace uso de esta expresión sin consideraciones adicionales para su diferenciación, lo que en el imaginario colectivo la deja reducida a la representación antro-po-biológica que connota en primera instancia. Insuficiencia hermenéutica que compele a explorar la estructura conceptual de esta dimensión, para determinar si la superación de la protección parental resulta suficiente para salir de la *culpable incapacidad* del hombre y hacer uso del propio entendimiento.

2.1. De la Meta de Autonomía Antropo-biológica

En la clasificación taxonómica, el hombre hace parte del Dominio *Eukarya*, Reino *Animalia*, Filo (Phylum) *Chordata*, Clase *Mammalia*, Orden *Primate*, Familia *Hominidae*, Género *Homo*, Especie *Homo sapiens*. Una característica básica de este reino es la imposibilidad autártica de su auto sostenimiento; y dentro de la clase *mammalia* el *Homo sapiens* se caracteriza como la especie más dependiente. Según Dufour (1999), el animal más neoténico que existe.

Desprovisto de pelambre, con una piel muy delgada y sensible, sin mecanismos de defensa como cuernos, colmillos o garras, sin habilidades para huir con velocidad o gran fuerza para enfrentar otros animales del mismo orden o familia, lento para madurar fisiológicamente y aprender algunas habilidades básicas como la locomoción autónoma, sin conductas innatas que le permitan adaptarse al entorno de manera más rápida y eficaz; esta condición hace que el hombre en su clasificación taxonómica, de clase, orden, familia y especie, resulte el ente con la estructura física más frágil para afrontar los rigores y amenazas del entorno.

Este compendio de flaquezas, en adición con la conciencia que tiene de su existencia y la mutilación de su comportamiento instintivo, lo compele a adoptar una voluntad para elegir y a instituir una segunda propia naturaleza, que lo constituye en el sujeto con la doble condición de vida señalada por Aristóteles, *zoé/bíos*. Condición dual e indeterminada que hace imposible su precisa catalogación taxonómica. Carencia de rango (*dignitas*) que lo lleva a construir su propia dignidad^{xxxii} como un *deber ser*, una potencia en acto que lo constituye e instituye como sujeto histórico inscrito en las particiones o fenómenos del tiempo: pasado, presente y futuro.

Es un juicio aceptado que una diferencia esencial entre el animal y el hombre, *zoé/bíos*, radica en el lenguaje¹². Carácter esencial de la condición *bíos*, emerge como un instrumento de comunicación comportamental ante el constante deslinde de la condición *zoé*, a consecuencia de la conciencia que tiene el hombre de su existencia y de su finitud¹³. Esta conciencia de sí, lo impele a ubicarse o referenciarse en la intersección matricial del espacio y el tiempo, formas de la intuición sensible que en Kant posibilitan el conocimiento a través de las formas del entendimiento.

En el *Porvenir de una Ilusión*, Freud (2006, Vol. 21) dice que la condición *zoé* se delimita en la cultura, a través de una triangulación del control de los deseos pulsionales del estado animal primordial, del que se separa el hombre en la construcción de su condición *bíos*. Límites establecidos en la interacción entre *frustración* (insatisfacción de la pulsión), *prohibición* (norma que establece su denegación) y *privación* (estado producido por la prohibición). De esta triada, distingue las *privaciones* en relación con su nivel de afectación: si se circunscribe a todos, a varios grupos, a algunas clases sociales o a individuos. Para él, las privaciones que circunscriben a todos son las más antiguas; estas, junto con sus *prohibiciones*, constituyen la génesis de la cultura. Prohibiciones de las que derivan tres deseos pulsionales básicos, que a su juicio están presentes en toda cultura: el canibalismo, el incesto y el deseo de matar.

Estos deseos pulsionales nacen con cada nuevo niño. Su renuncia o represión implica un proceso educativo en procura de la institución ideal de la instancia anímica del *superyó*. Instancia

¹² Lenguaje entendido como capacidad para comunicarse mediante signos abstractos y arbitrarios establecidos por un grupo humano (lengua), que opera como instrumento de comprensión y elaboración estética de las impresiones de la *aisthêsis*, entendida esta como facultad de sensación, percepción e interpretación fenoménica de la cosa en sí.

¹³ Desde la perspectiva teológica este deslinde marca su inicio cuando Adam y Eva prueban del árbol del conocimiento de todo, del bien y del mal, que los hace conscientes de su existencia [de su yo] y echan de ver que están desnudos. (Reina Valera, Génesis III, 5-7).

que se establece de acuerdo con los desarrollos culturales propios de cada presente histórico. Proceso y progreso en el que el lenguaje marca su carácter esencial de soporte en esta construcción^{xxxiii}.

Esta lucha por la represión pulsional se explicita en Kant (2007) mediante la distinción entre mundo sensible y mundo inteligible. El primero lo identifica con los sentidos y su orientación al logro de la satisfacción pulsional, sumatoria de inclinaciones y necesidades a las que denomina felicidad; el segundo representa el ejercicio de la voluntad buena, con la libertad como su agente y causa eficiente. Libertad de entendimiento que da acceso a la conciencia de saberse parte de ambos mundos, y de la obligación moral de obrar desde el imperio del mundo inteligible, libre del dominio de los afanes que demanda el mundo de lo sensible, carácter dominante de la condición zoé.

La meta de salida de la minoría de edad de esta dimensión, que comprende tanto la preservación de la estructura somática como de la especie, se proyecta en dos aspectos. De una parte, el logro de autonomía para la búsqueda del sostenimiento del cuerpo: la obtención del beneficio de la locomoción por sí mismo, y la procura del alimento, y, de manera esencial, en el entrenamiento en el uso de la lengua que comparte con la comunidad en la que se desarrolla el individuo. De otra parte, en pro de la preservación de la especie, además de la madurez sexual, la asimilación de las normas de comportamiento que sustentan la vida en convivencia de la comunidad en la que se crece. La síntesis resultante de estos dos aspectos será la adopción del ethos en su doble acepción, tanto como comportamiento de la comunidad, como carácter del sujeto que la conforma. Ethos que se instituye mediante la educación.

La conjunción de las dos funciones del ethos constituye el fundamento y horizonte del gobierno de sí, lo que implica la construcción del comportamiento, tanto en la esfera de lo privado como de lo público. El individuo, como agente que emerge de la cosmovisión de mundo que recibe como herencia, adquiere, también, en esta educación, la potencialidad de aportar a la transformación de la comunidad en la que se inserta. Para lo que resulta condición necesaria la potencialización del espíritu crítico, estado inherente a la conciencia de existencia y al cuidado de sí.

El lenguaje emerge aquí como instrumento de traducción de la *aisthêsis* del sujeto, al igual que como sustento de la toma de decisión que realice, a la que se ve compelido ante el despojo del mecanismo automático de la respuesta instintiva, práctica circunscripta dentro del dispositivo de voluntad. Nutrida de la educación impartida, acorde con el presente histórico de sujeto, constituye el mecanismo de delimitación de su libertad negativa. Voluntad desde la que operan los fundamentos éticos para el cuidado de sí, asimilable al *superyó* freudiano.

De lo observado se pueden inferir cinco elementos clave articulados como agentes para la salida de la minoría de edad en esta dimensión: *la conciencia de sí, el cuidado de sí, la voluntad, la educación y el lenguaje*. Entre estos, la conciencia de sí como condición de existencia del sujeto bíos, en tanto no instintivo, constituye el mecanismo antro-po-biológico de preservación de la estructura y de la especie.

2.2. Del Cuidado de Sí y la Constitución del Sujeto Moderno

El cuidado de sí lleva intrínseco el conocimiento de sí, solo viable en la relación de identificación y diferenciación con y de los otros. Estas prácticas de construcción de la

individualidad que demandan la búsqueda de valores de verdad, sustentos de certeza de lo validado como tal, dan lugar a la institución y constitución del sujeto.

El individuo hecho sujeto como agente del *deber ser*, siempre en inagotable estado de potencialidad, se inscribe de manera necesaria en una condición histórica. En la modernidad se determina como sujeto en función del cambio constante siempre hacia mejor; bajo una racionalidad secular, el sujeto moderno se instituye con una voluntad que lo identifica como agente de progreso en todas las acciones que emprende.

De la liberación de la sujeción del gobierno monárquico, legitimado por el reino de Dios, surge el sujeto moderno. Con la libertad negativa adquirida, pero sobre las bases de la autoridad deífica hecha ruina, construye su nueva estructura de dominio. Ya sin padre celestial, pretende ubicarse en su lugar como entidad suprema del mundo. De ahí que lo sagrado deba ser el hombre mismo y todo lo escrito por este se constituye en autoridad superior, como fueron para el hombre premoderno las sagradas escrituras. Bajo la égida del derecho positivo y el modelo administrativo burocrático, el hombre moderno se ha hecho sujeto de sí mismo, amo y esclavo de una racionalidad instrumentalizada, de la que fundamenta y deriva sus valores de verdad.

Estos valores, con el fenómeno de la secularización, buscan legitimidad bajo la égida de la ciencia y el derecho. En la ciencia, bajo la síntesis a priori de la experimentación empírica. En el derecho, al amparo argumentativo de la lógica formal de los discursos que se emiten con interés de carácter universal. Ambas formas intentan llenar el vacío dejado por la supresión de la autoridad universal de las leyes divinas, como consecuencia de la secularización del mundo moderno^{xxxiv}.

La búsqueda científica de explicación de la condición humana es ejemplo de lo dicho. Con el hombre puesto en el centro del mundo, el siglo XIX acogió a la biología como paradigma de explicación de toda su condición, lo que luego dio lugar al psicoanálisis, y, desde finales del siglo XX hasta ahora a la neurobiología, como puede observarse en la masiva información que ofrecen las redes sociales al respecto. Todo esto desde una perspectiva de racionalidad económica, que en clave arendtiana, constituye la esencia de la revolución moderna^{xxxv}.

2.3. Del Valor de Verdad a la Filosofía del *Como si* -Die Philosophie des Als Ob-

Cuando se hace referencia al valor de verdad se señala aquello que valida la cosmovisión del sujeto histórico¹⁴; Lo que Lyotard (2005) denomina *metarrelatos*. Relatos globales que por su completitud legitiman o contribuyen a legitimar discursos de época, en la medida de la aceptación por el común de las gentes, no en función de la verdad como fenómeno o noción filosófica. Foucault (2010) los identifica como procesos aletúrgicos que se expresan mediante la parrhesía; Nietzsche (2015) los referencia como valores gregarios. Todos coincidentes con Kant (2006), que con rigor y sorna afirmaba lo imposible de dar cuenta de la verdad única y segura de este tipo de conocimiento^{xxxvi}.

Ajeno a cómo se conciban de manera conceptual, desde la perspectiva histórica, los valores de verdad, en el contraste entre mundo antiguo y mundo moderno, expresan una diferencia sustancial, que evidencia Kerényi (2004), retomada luego por su discípulo Furio Jesi (2014), con la distinción que hace entre mito auténtico y mito falseado; en este contexto, la

¹⁴ Expresión que compone un pleonismo, en tanto que como sujeto, consciente de su nacimiento y muerte, se inscribe en los accidentes del tiempo: pasado, presente y futuro.

voluntad como sustento de acción, con base en la legitimidad de cada presente histórico, será la que establezca los fundamentos que dan sentido de verdad y legitimidad a tales valores.

En el mundo antiguo griego la legitimidad la ejercía la divinidad, fundada en mitologemas considerados auténticos para sus coetáneos, dado que el sustento legítimo estaba basado en la indisoluble unidad *éthos/mythos*. En el mundo moderno el rol de legitimidad es asumido por el mismo hombre, en la medida en que se hace soberano y súbdito de sí mismo, lo que configura una petición de principio que se torna paradójica, y conlleva a la falsación o tecnificación del mito; a la inexorable asunción de la filosofía del *como si* (*credo quia absurdum*), en el sentido que lo expone Vaihinger interpretando a Kant: ficciones heurísticas que operan como instrumentos para afianzar el terreno movedizo de un razonamiento lógico, que, al no establecerse como hipótesis, eximen de la evaluación exhaustiva de su validez lógica. El *como si*, como fenómeno moderno resultante de la escisión entre sujeto y logos, obliga a la asunción de las ficciones, verbigracia las tres ideas de la razón enunciadas por Kant, como punto de partida para erigir valores de verdad, que, en la ciencia, constituirán el soporte para la obtención de hipótesis que demandan su comprobación empírica, aunque emergido de ficciones heurísticas.

Hablar de mitos auténticos y falseados significa también diferenciar entre fe y creencia^{xxxvii}. La fe se correlaciona con el mito auténtico, se liga sin ambigüedad a la tradición que la sustenta, se ajusta de manera inefable, ajena a toda duda, con el mitologema narrado y los valores de verdad que transmite. En contraste, el mito falseado se asume mediante el acto de creer en la elección tomada; un ejercicio de voluntad que lleva intrínseca la evaluación de alternativas de creencia para elegir creer o no: esencia de la crisis del credo cristiano, según Taylor (2014).

2.4. De la Conciencia de Igualdad Como Origen del Conflicto Entre los Hombres

Hobbes (2006) afirmaba que la conciencia de la igualdad conlleva a la guerra de todos contra todos -*Bellum omnium contra omnes*-, lo que lleva a la necesidad de instituir un poder común [superior] que mantenga atemorizados a los hombres. Una fuerza de violencia constituida por la suma de las voluntades de violencia individual. Una potencia sinérgica donde el resultado de la sumatoria es mayor a los sumandos: $(2+2=5)$.

¿Qué motiva al hombre a entrar en una civilidad para construir una gran máquina de poder que lo atemorice? ¿Será la esperanza de preservar la vida que lo lleva a constituir por voluntad propia un gran Leviatán? ¿Por qué asumir la amenaza de un temor superior a la capacidad individual de violencia para que le ofrezca la esperanza de ser preservado de sus iguales?

Más allá de las elaboraciones especulativas que puedan ofrecerse como respuestas a los interrogantes planteados, lo que interesa destacar aquí son los aspectos comunes a estos. Vistos desde la visión hobbesiana, en ellos se evidencia el dispositivo temor/esperanza y el advenimiento de la secularización moderna. El dispositivo temor/esperanza subyace en las tres dimensiones de la minoría de edad. En este se observa, más allá de la conciencia de igualdad enunciada, un ejercicio de voluntad desarrollada durante la etapa de infancia en la relación de cuidado parental padre/hijo; dispositivo con el que, también, se instituye el gobierno secular de sí y de los otros, como una extensión al mundo de la meta de preservación de la vida, que lleva al hombre a la adopción del Estado-nación, institución que, de manera paradójica, mediante la amenaza de castigo y sojuzgamiento le ofrece la esperanza de preservar la vida.

Para marcar el contraste con el mundo antiguo griego, resulta ilustrativo el *Alcibiades* (Platón, 1977). En este, Sócrates indica a su joven discípulo el absurdo del intento de conocerse a sí mismo si no se sabe quién se es, lo que supone lleva inserta la idea del cuidado de sí; por consiguiente, la búsqueda del *deber ser* como posibilidad de ascesis, recomienda Sócrates tomarla de la divinidad, como referente para reflejarse, pues el espejo de sí mismo, por ser solo sombra de sí, no ofrece ninguna posibilidad de ascesis.

Tesis homóloga expresa san Pablo en Corintios I, 13, 12, «*Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*»¹⁵ (Ahora vemos por espejo, en oscuridad; luego entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte; luego entonces conoceré como soy conocido).

2.5. De la Educación y el Lenguaje Como Instrumento de Orientación Ascética Secular

¿Cuál será el *speculum* de ascesis superior en un mundo secular?

En torno a este interrogante confluyen la educación y el lenguaje. Fenómenos que destacan como elementos clave para la comprensión de la dimensión antro-po-biológica de la minoría de edad. Dispositivos que en interacción construyen el ethos del hombre, acorde con el presente histórico en el que se inscribe su existencia y su ideal ascético de orden inmanente.

¹⁵ Versión en latín tomada de *El espejo de los enigmas*, Borges (2007, p. 119).

En la historia de la humanidad es posible observar, al menos, tres narraciones en las que el hombre ha estado solo y sin dios, por lo que resulta pertinente tomarlas en consideración: La epopeya de Gilgamesh^{xxxviii}, el estoicismo heleno-romano^{xxxix} y la modernidad contemporánea¹⁶.

Los tres relatos convergen en un ideal ascético inmanente, que deriva del desencantamiento de las narraciones divinas que preconizan la perpetuidad de la vida más allá de este mundo. Inmersos en un sentimiento de soledad, homólogo de orfandad, construyen su refugio de preservación de vida inmanente, a través de la elaboración de obras materiales, mundanas, proyectadas con la posibilidad de duración más allá de la vida de sus creadores, que se conciben como las más apreciables y fácticas posibilidades de la extensión de la propia vida.

En estos estadios la educación y el lenguaje destacan como dispositivos esenciales. Aunque no exclusivos de la esfera de la inmanencia, en estos atesoran toda su vitalidad y desarrollo, en la medida en que estos dispositivos pueden sostener a perpetuidad el mundo mundano que se quiere preservar, ante la conciencia de imposibilidad de la conservación de la existencia, en el que los metarrelatos de orden trascendente ya han perdido su valor de verdad.

Impuesto el imperativo de la razón sobre el relato mítico, la *filosofía del como si*, el creer por conveniencia, cobra su valor paliativo y terapéutico. Pues todo constructo humano elaborado desde la razón, con el propósito de relevar los mitos divinos sustentados mediante la tradición, lleva en sí el germen de la negación de la fe, dado que se funda en la acción de creer. Además de la sospecha de su validez absoluta al saberse elaborado por los mismos que deben asumirlo como valor de verdad. Sujetos en esencia subjetivos.

¹⁶ Posmodernidad, si se juzga en función del desencantamiento del mundo, de la idea del progreso constante siempre hacia mejor, ya apreciable desde finales del siglo XIX, en pensadores de lengua alemana como Nietzsche y Freud, y en las obras literarias, entre otras, de Thomas Mann, Hermann Hesse, Franz Kafka.

Esta situación secular comporta la necesidad de pasar de la fe a la creencia, a la falsación del mito como consecuencia de su racionalización; la entrada al ámbito de la filosofía del *como si*, de la adopción de génesis relativas para asentar los cimientos de los nuevos relatos: ficciones heurísticas de las que, en consecuencia, derivan verdades gregarias. Las que, por mor de la necesidad de aceptación social y de la imposición de quienes ejercen la hegemonía del poder, son asumidas por una comunidad como verdades universales. Si bien, no al margen de la sospecha y de la conveniencia estratégica de su aceptación^{xl}.

La evaluación analítica de la dimensión antro-po-biológica de la minoría de edad revela que su superación en el mundo moderno requiere del soporte de una segunda naturaleza-*bíos*-. En la que hombre se ha centrado como amo y señor del reino de sí mismo, consciente de la exclusión y amenaza del reino natural del que ha sido marginado y del que sin embargo sigue siendo parte, en tanto que está contenido en una estructura fisiológica zoé.

Agamben (2005) propone observar este fenómeno como un abierto cerrado. El animal está en apertura de todo el ámbito de la naturaleza, pero encerrado en ella misma, en un inagotable presente^{xli}. El hombre, en cambio, está fuera de la naturaleza, aunque zoé, en una apertura que le permite observarla toda. En un cerrado abierto, bajo la condición bíos, que le demanda una ubicación témporo-espacial. Concordante con Freud (2006) que afirmaba que la cultura nació cuando Adán y Eva fueron excluidos del paraíso y obligados a cubrir sus cuerpos, y con Tomás de Aquino, que en la *Summa Teológica* dice que aquellos, antes de comer del fruto del conocimiento, vivían en perfecta armonía en el edén. No tenían necesidad de los animales, ni para vestirse ni para procurarse el alimento, pues la desnudez de sus cuerpos no les generaba ninguna conciencia de impudicia [en tanto no conscientes de esta condición].

Relatos coincidentes en la exclusión del hombre del reino de la naturaleza, del edén, y de la ruptura con la condición ecológica propia de este reino. La pérdida de su condición instintiva por acceso a su conciencia de existencia. En términos hegelianos, la mutación o tránsito del *sentimiento de sí* a la *conciencia de sí*^{xlii}.

En síntesis, el *speculum* de ascesis del hombre secular debe derivar de elaboraciones inmanentes, cuya legitimidad, por una elaboración que deriva de este mismo orden, llevará por siempre un carácter subjetivo, y, por tanto, de creencia estratégica. Una falsación mitológica aceptable solo por conveniencia de posibles beneficios individuales a obtener con su acatamiento.

2.6. De la Posibilidad de Salida de la Minoría de Edad en la Dimensión Antropo-biológica

En la dimensión antropo-biológica, la salida del hombre de la minoría de edad consiste en acceder a la potencialidad de preservar la vida y la especie sin ayuda de los padres y/o tutores que lo protegen durante el estado de inermidad que caracteriza la endeble infancia.

Éxito que podría medirse en función del pleno desarrollo de los sistemas fisiológicos que componen la estructura física del cuerpo, entre ellos la madurez sexual que ofrece la potencia de reproducción como función de protección de la especie, a la par con la asimilación del entrenamiento para sobrellevar su incapacidad autártica^{xliii}. Sin embargo, esta supresión del niño y la inserción del sujeto en el hombre, realizada bajo la tutoría de los progenitores o de quienes ejerzan el rol parental, instituye y naturaliza en el sujeto una estructura de dominio parental derivado de la interacción paterno filial, de la relación padre/hijo.

¿Es la salida de esta dimensión de minoría de edad a la que Kant le confería la posibilidad del acceso al *sapere aude* mediante la Ilustración?

Es evidente que no. La superación de esta condición de minoría de edad no es solo la preservación de la condición zoé. Su conquista absoluta implicaría un retorno al edén. Al orden ecológico natural con supresión de la conciencia de existencia. Dada la imposibilidad fáctica de su retorno, el hombre se orienta hacia la construcción de una segunda naturaleza, en la que la cultura constituye su medio ambiente. Un artificio sustituto del entorno natural del que se excluyó al hacerse consciente de su existencia.

Por consiguiente, la posibilidad del acceso al *sapere aude* habrá que escudriñarla en la dimensión Ético-política, que, como se formuló al inicio, se correlaciona con la segunda idea de la razón de Kant: el mundo.

3. Dimensión Ético-política de la minoría de edad

La condición bíos se puede tomar como el paradigma que caracteriza la dimensión Ético-política de la minoría de edad; en esta se observa al hombre viviendo en comunidad para mantener la preservación de su estructura, de su especie y condición básica *zoé*.

¿Qué ha cambiado entonces? Se explicará desde la terminología aristotélica.

El ámbito del primer estadio de la minoría de edad, la dimensión antro-po-biológica, es el *oikos*, donde el pater familia en su ejercicio de *déspotes* ejerce el dominio absoluto. El espacio del segundo estadio, la dimensión ético-política, es la *pólis*, en la que la pluralidad es la característica esencial del ejercicio del gobierno. Pluralidad conformada por los hombres que, siendo parte de esta, superado el primer estadio, se sienten compelidos a vivir en comunidad, tanto por la incapacidad autártica, ya expuesta, como por la necesidad que les impele a construir un mundo común, dada la conciencia de existencia de sí; la búsqueda de un sentido de vida que la condición *zoé* no demanda, en tanto *sentimiento de sí*, que deriva de la conciencia de su existencia y de su finitud, carácter fundamental de la condición bíos.

3.1. Del Gobierno de Sí, de los Otros, y de Nos (otros).

¿Cómo distinguir y/o comprender esta conciencia de existencia en relación con la coexistencia con otros semejantes?¹⁷

En el análisis de la dimensión antro-po-biológica se dejó enunciada la necesidad de introducir al menor de edad en el *êthos* de la esfera social en la cual había nacido, donde la

¹⁷ El siguiente excuso toma los análisis que hace Michel Foucault sobre la minoría de edad en Kant, a manera de “ficciones heurísticas”, como fundamento conceptual para hacer los juicios interpretativos acerca de la minoría de edad, que, como se dijo al inicio, constituye parte del estatuto epistemológico de la presente tesis.

educación, como instrumento de inmersión en dicho *êthos*, implicaba una introyección de la condición *bíos*, lo que viene a darle al individuo ese doble carácter existencial *zoé/bíos*. El primero entendido como una igualdad entre diferentes, y el segundo como una diferenciación entre iguales: fundamento de la individualidad y subjetividad del sujeto consciente^{xliv}.

El cultivo de la individualidad conlleva la idea de la construcción de sí. La procura de una ascesis que demanda una imagen de referencia como meta u horizonte de destino, bien sea de orden trascendente, inmanente o trascendente-inmanente. Elevación ascética cuyos avances, de manera insoslayable, se deben observar y evaluar en el espejo de los otros iguales diferentes: en la otredad; para lo que resulta imperativo ampliar lo concerniente a las imágenes de ascesis y a la construcción de sí, con base en las distinciones realizadas por Foucault (2010).

Referente a las imágenes de ascesis estas se pueden distinguir de la siguiente manera: 1) Las imágenes de horizonte ascético (*askesis*), de orden trascendente, se corresponden con la preparación de la construcción de sí: de «otra vida» en función de un «otro mundo», en procura de la preservación de la existencia, de la eternidad individual en un mundo supra humano. 2) Las de orden inmanente: de una «vida otra» dentro del «mundo existente», también en procura de la preservación de la existencia en el mismo mundo humano, pero a través de las obras hechas de manera singular en el mismo plano existencial. y 3) Las de orden trascendente-inmanente, que se identifican como una «vida otra» en un «mundo otro». Estas últimas, al igual que las otras dos, propugnan por la preservación de la existencia material individual para ser vivida en el ideal de un nuevo *mundo otro* por el que se lucha para su creación.

Respecto a la construcción de sí, siguiendo con la interpretación de Foucault (2014), hay que correlacionar la inquietud de sí (*epimeleia heautou*) con los modos del decir veraz

(*parrhesía*), no en función de las formas que permitan reconocerlos como verdad, en una perspectiva epistemológica, sino en la manera como estos actos de *habla francos* constituyen al individuo, lo transforman y lo validan ante los otros como sujeto de verdad, mediante el uso de procedimientos *aletúrgicos*^{xlv}, que giran en torno del yo que enuncian los actos de habla.

A su vez, el horizonte ascético y la construcción de sí, ajeno a las particularidades de cómo se conciban ambos, configuran de manera intrínseca una misma meta de preservación de la existencia; bien sea que se conciban como preparación para «otro mundo» en el «mundo existente», o en procura de un nuevo «mundo otro» inmanente. Meta cuya dinámica de transformación se puede observar en la filosofía estoica helénica-romana, en el cristianismo y en el mundo secular moderno. Todas en función de las tres imágenes de ascesis enunciadas y vistas desde los preceptos básicos de la filosofía cínica de *Diógenes*, y los diálogos socráticos con *Alcíbiades* y *Laques*.

En este contexto es necesario, previamente, asumir la autonomía como una autorregulación (*autos-nomos*). La asunción de la inquietud de sí (*epimeleia heautou*), conducente al conocimiento de sí (*gnothi seauton*), pero no en el sentido delfico sino como consecuencia de un ejercicio parrhesiástico de rendición de cuentas de sí mismo (*didanoi logon*): un conversar consigo mismo, como una práctica de conversión del *éthos*. De la manera de ser y obrar del hombre hecho sujeto¹⁸.

En el orden trascendente, la preparación de la construcción de sí: «otra vida» en función de un «otro mundo», se puede ejemplificar a partir del *Alcíbiades*. En este, el referente de ascesis

¹⁸ El *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) era una de las tres inscripciones que aparecían en el templo de Delfos a manera de reglas para los consultantes del oráculo, como preparación para el acto de la consulta. Las otras dos eran: *meden agan* (nada de excesos, no preguntes más de lo que se debe) y *eggua para d'ata* (no te comprometas con obligaciones que no puedas honrar). Foucault (2018).

es la divinidad, y la construcción de sí, proyectada en la *psykhé*, que funda la metafísica del alma^{xlvi}.

En el orden inmanente, la busca de una «vida otra» dentro del mundo existente se ejemplifica en el *Laques*. Con la constitución de la *bíos Politiké*, de la existencia humana, y su conducción mediante la construcción del *êthos*, ideal de la cosmovisión del mundo en que se desarrolla tal existencia.

En el orden trascendente-inmanente, la construcción de una «vida otra» en un «mundo otro», con la cosmovisión inmanente del nuevo mundo que se pretende, se ejemplifica con la filosofía cínica de Diógenes, en su aspiración ascética de retorno al mundo natural, que da lugar al denominado *bíos kynikós*: ejercicio extremo de renuncia a toda condición social que constituye la denominada *paradoja cínica*. La depuración extrema de todo dominio de las costumbres sociales, que llevaría a la negación de toda posibilidad de construcción de un *êthos* de convivencia común.

Es pertinente dejar explícito que la base de análisis en que se apoyan estas consideraciones corresponde a las investigaciones ulteriores de Foucault, *el último Foucault*. Estado de desarrollo intelectual que expertos editorialistas coinciden en señalar como el giro de su obra¹⁹, consistente en el desplazamiento del discurso de *batalla* sobre el poder, agenciado y puesto en cuestión con el evento de mayo del 68, a la problemática de la gubernamentalidad y el tránsito de la analítica del poder a la ética del sujeto^{xlvii}, a la par, con la manifestación de la concreción sintética de su método analítico, expuesto en la primera clase de su último curso

¹⁹ Expertos intérpretes, recopiladores y traductores de Foucault, de la talla de Michel Senellart, Frédéric Gross, Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.

dictada el 1° de febrero de 1984 en el College de France, expone Foucault (2010): “La articulación entre los modos de veridicción [saber], las técnicas de gubernamentalidad [poder] y las prácticas de sí [sujeto] fue, en el fondo, lo que siempre intenté hacer” (p. 27).

De vuelta a la observación de las metas de preservación de la existencia, en el estoicismo helénico-romano se pueden destacar dos aspectos:

El primer aspecto por destacar es el influjo *Kynikós* en el fundamento ontológico de su expresión filosófica: la reformulación tanto en su meta ascética, que no se orienta al retorno a un estado de naturaleza zoé, como en la práctica de su *parrhesía*, cuyo coraje de *decir veraz* se adecúa a las formas estilísticas de sus mentores, sin importar la posición social ni el rol que se ocupa en el ejercicio de la hegemonía de poder.

Afirmación apreciable en sus más destacados exponentes. En Séneca, miembro de la élite y agente asesor de Nerón, agente de poder supremo. En Marco Aurelio, representante supremo de dicha hegemonía. Y en Epicteto, esclavo de tal hegemonía, con la negación absoluta de reconocimiento ciudadano y de acceso a toda vinculación socioeconómica; puestos en el plano de una circunferencia de representación gráfica del ejercicio hegemónico se ubicarían de la siguiente manera: Epicteto en el punto 0° (cero grados), Séneca, al otro extremo, en 180° (ciento ochenta grados), y Marco Aurelio, como dueño en apariencia del poder total, en 360° (trescientos sesenta grados), el amo de toda la esfera del *hegemón*²⁰. En términos del dominio de la vida, obsérvese la paradoja que ofrece esta representación geométrica. 0° y 360° coinciden en el mismo punto. 180°, aunque al otro extremo de estos, se ubica en la misma abscisa plana. Tanto el

²⁰ dominio de una entidad sobre otras.

eje x como la ordenada del eje y se presentan con valor igual a cero (0). En síntesis, todos iguales en relación con el nulo dominio de la preservación de la vida y de la existencia.

Un segundo aspecto para destacar es el momento histórico en que se desarrolló esta disciplina filosófica, aproximadamente cuatro siglos, entre los II a. C y II d. C, en los que la espiritualidad estuvo signada por una condición secular, lo que Gustave Flaubert ilustra de manera casi poética con la expresión que sirve de inspiración a Margaret Yourcenar (1994) para escribir sus *Memorias de Adriano*: «Cuando los dioses ya no existían y cristo no había aparecido aún, hubo un momento único, desde Cicerón hasta Marco Aurelio, en que sólo estuvo el hombre» (p. 241).

La espiritualidad en el mundo antiguo representaba, según Foucault (2018 b): «la búsqueda y práctica de la experiencia con la cual el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad» (p. 33). Una verdad que no era posible sin la transformación del sujeto; no tanto como el individuo que sostiene tal subjetividad, sino como sujeto de la verdad que solo podrá serlo en la medida en que esa verdad lo transforme en otro sujeto, por influjo de la nueva verdad adquirida. En eso consistía la insistencia de Sócrates a *Alcibíades*: en que el referente a seguir era la divinidad, pero en el presente histórico descrito por Flaubert, el hombre tuvo que vérselas a solas consigo mismo.

¿Cómo se construye ese *éthos*?

En los hombres de ese entonces, aferrados aún a la idea de rendición de cuentas a sí mismos (*didanoi logon*)²¹, el horizonte ascético se orientaba hacia la búsqueda de una «vida

²¹ *didanoi logon* fundada en la indisoluble relación entre *logos* y *éthos*, derivada a su vez de la *epimeleia heautou* (inquietud de sí), en la que esta última resulta un epifenómeno de la primera.

otra» en un «mundo otro». Delimitada dentro de una misma existencia *zoé/bíos*, sin afán de logro de una «otra vida» en un «otro mundo» transcendente. Una «vida otra» expresada en la reificación de su obra estética, una paliación de la inexorable desaparición de la vida individual.

En el cristianismo, el horizonte ascético se caracteriza por la búsqueda de una «otra vida» en un «otro mundo» transcendente. En el que la existencia *zoé/bíos* queda reducida a una *oikonomía* de preparación para el acceso a ese «otro mundo» de carácter divino. Estadio donde la teología rige el orden ascético de la condición *bíos* y lo orienta hacia la concepción de un reino de gloria, cuya exaltación se fundamenta en la preparación del misterio de su economía, que se sacraliza mediante actos litúrgicos.

Agamben (2017) afirma que Pablo es el primero en dar al término *oikonomía* un sentido teológico, que este asume como una misión. Un encargo que Dios le ha confiado como actividad evangelizadora de la vida divina, lo que constituye para él una *economía del misterio (oikonomía mysterium)*: una administración del misterio como tal²², no un plan de salvación, pues esto solo concierne a la divinidad^{xlvi}. Una praxis en la que todos los acontecimientos en torno a la vida divina asumen un sentido oculto. Una inefabilidad, que ajena a toda explicación racional, solo es viable de representar mediante vacío, lo que constituye la esencia del reino de la gloria divina. La posibilidad de su mayor acercamiento mundano serán las prácticas litúrgicas: actos públicos de veneración divina^{xlvi}. Luego, serán Hipólito y Tertuliano los que, al invertir el orden gramatical de la expresión paulina en *misterio de la economía*, harán de esta economía el misterio mismo.

²² Administración entendida en su sentido original y etimológico como *ad minister*; ponerse al servicio u obediencia de otro.

En ese presente cristiano la técnica del cuidado de sí sufre un cambio radical. La práctica de rendición de cuentas no será consigo mismo, el *didanoi logon* se hará ante un confesor. Un representante de la ley divina que, acorde con lo confesado, siempre de la conducta pecaminosa ejercida, sentenciará y prescribirá las acciones que considere necesarias para retomar el recto camino, el que conduce a ese misterioso «otro mundo». Mientras la *oikonomía* hecha misterio agota la retención (*katékhon*) al logro de esta meta de trascendencia. Según los exégetas del tiempo de la redención (*éskhaton*), esta meta es retenida por causa de la coexistencia de la iglesia: mientras esta permanezca se mantendrá la retención de la segunda y definitiva venida del reino de la gloria eterna (*parusía*)^l.

El mundo moderno secular proyecta su horizonte de ascesis en la búsqueda inmanente de una «vida otra» en un nuevo «mundo otro». En lo que difiere de la búsqueda estoica helénica-romana, cuya búsqueda estaba centrada en el mundo existente. Por consiguiente, la era moderna no configura un estadio ni una época signada por un *éthos* neo-estoico.

Dos singularidades adicionales reafirman esta diferencia. En primer lugar, en términos de la *construcción de sí*, se continúa con la tradición cristiana de rendición de cuentas, no a sí mismo (*didanoi logon*) sino a otro, mediante la confesión; ya no a Dios ni a sus representantes, sino al juez, al médico o al terapeuta, y en general a toda entidad secular que represente cierta autoridad. En segundo lugar, ese carácter *symbiotikós* entre *logos* y *éthos*, propio del mundo antiguo griego, asumido también por los estoicos heleno-romanos²³, en la modernidad se rompe con el desplazamiento de la creencia en la fe cristiana a la credibilidad en la ciencia. Con el

²³ En el que el conocimiento producido a través de procesos aletúrgicos conllevaba de manera inexorable a la transformación del sujeto en cuanto tal.

consecuente desligamiento entre conocimiento y sujeto, modalidad *parrhesiástica* que ha tornado trascendental (no trascendente) el conocimiento moderno^{li}.

La síntesis que ofrece Todorov (2014) de la representación estética del arte pictórico que se expresaba en los albores de la Ilustración, mediante una paráfrasis a la citada expresión de Flaubert, se puede tomar como una ratificación adicional:

Como el Dios cristiano ya no estaba, y los dioses modernos –la nación, el pueblo y el Estado- todavía no habían llegado, hubo un raro momento, de Watteau a Goya, en el que el hombre estuvo completo, en el que los hombres consiguieron establecer un frágil equilibrio entre sus diferentes aspiraciones. (p.14)

En el libro *La pintura de la Ilustración*, en el que este presenta la cita, Todorov examina las obras de arte germinadas en el período comprendido entre la muerte de Luis XV (1715) y la toma de la Bastilla (1789). Síntesis estética que, más que una filosofía, representa un *Zeitgeist*: un espíritu, no de una homogeneidad de pensamiento riguroso, sino de una idea de liberación de antiguas imposiciones doctrinales, del auge de una atmosfera de libertad. La fractura de la creencia absoluta en la fe cristiana, para dar cabida a la credibilidad en la potencia humana de construir su propio destino.

No se trata de la muerte de Dios o de la religión, entendidas en su sentido más llano. La creencia en la religión cristiana persiste. Se trata de la apertura a la acción de creer. De elegir entre varias opciones de creencias, bien sea de orden inmanente y/o trascendente, que se abren como un ejercicio de la libertad para elegir; libertad abierta incluso a la asunción de un

eclecticismo parrhesiástico. Práctica en que la duda emerge como par dicotómico de la decisión²⁴.

El frágil equilibrio al que se refiere Todorov quizá podría ser la motivación esencial que llevó a Kant a la elaboración de sus tres críticas. Su intento de dar salida a la fragilidad señalada, que se identifica como la idea de minoría de edad, va mucho más de allá de lo político. Se trata de cubrir los interrogantes esenciales del hombre moderno, mediante el establecimiento de los límites a la razón, que lo alejen de toda ilusión trascendental^{lii}.

Cuando Kant identifica a la *Aufklärung* como el estandarte para salir del estado de minoría de edad, la señala como la guía del entendimiento para el buen uso de la razón, tanto en la esfera pública como en la privada; la que ofrece el fundamento crítico para dilucidar el uso adecuado en ambas esferas, acorde con la pertinencia circunstancial de su aporte al bien público, y la que posibilite, así, el equilibrio necesario en la dinámica del ejercicio recíproco del gobierno de sí y de los otros.

Esto es lo que observa Foucault (2004) cuando asevera que la *Aufklärung* aparece, entonces, como un problema político [no filosófico]. Pero no simplemente a modo de un proceso general que afecta a toda humanidad, sino a la manera de una obligación prescrita para todos los individuos miembros de una sociedad.

He aquí donde se comienza a dilucidar el conflicto que ha signado la concepción de la Modernidad por los pensadores que la agencian: la confusión entre el proyecto político y el proyecto filosófico. Lo que evidencia Philipp Blom (2012) en el conflicto intelectual entre Hume

²⁴ Duda que derivada de la *ontología del ser*, propuesta por Descartes, se instituye como fundamento esencial en el sujeto moderno.

y los pensadores franceses de la Ilustración radical que se reunían en el salón del barón D'Holbach. El primero reflexiona en función de la epistemología del conocimiento (en posición de contemplación filosófica). Los otros en función de la transformación social (con posturas de acción política). Conflicto, amigable entre los personajes citados, del que se pueden derivar las amalgamadas disciplinas de la economía política y la filosofía política, tal como se distinguen en el mundo moderno.

Esta última disciplina, la filosofía política, es señalada por Arendt (2010) como una contradicción en los términos y una tensión en su praxis. Dado que la filosofía se orienta a la reflexión y la política a la acción. Además, la contemplación implica marginarse de la acción. Por tanto, el filósofo que piensa en política no es neutro, no puede serlo: «¡No lo es desde Platón!» (p. 43).

3.2. Del Estado-nación Como Marco Referencial Ético-político (y Económico) Moderno

La paráfrasis de Todorov señala, entre guiones, al Estado, a la nación y al pueblo como los dioses modernos. Lo que desde una perspectiva estrecha puede juzgarse como una referencia ceñida al ámbito de lo político y del *êthos* que debe acompañarlo, pero, desde el método de investigación propuesto por el último Foucault, este señalamiento debería ser observado desde el cruce problematizado de la triada *saber, poder y sujeto*, que permita apreciar, más allá de la identificación de la aparición de estas distinciones, de lo epistémico, los modos, la dinámica, las formas y las técnicas de producción de la veridicción aletúrgica en la construcción de la subjetividad en los individuos y en el ejercicio de la gubernamentalidad.

De manera previa, antes de hablar del Estado-nación como marco referencial en esta dimensión, es necesario presentar una sucinta exposición de lo que en el mundo moderno

representan las distinciones de Estado y Nación, el aporte de Hannah Arendt para su comprensión resulta muy pertinente.²⁵

En una reseña crítica al libro *La nación*, tomo I de II, de la obra de Joseph Thomas Delos, denominada *El problema de la civilización*, Arendt (2005) presenta la siguiente diferenciación:

La nación representa el “medio” en el cual el hombre nace, una sociedad cerrada al que se pertenece por derecho de nacimiento. El estado, por otra parte, es una sociedad abierta, que rige sobre un territorio en que su poder protege la ley y la hace. (p. 257)

A renglón seguido, enuncia una doble funcionalidad institucional del estado. La primera, como institución legal, que solo conoce ciudadanos sin importancia de su nacionalidad. Un orden abierto que alberga a todos los individuos dentro de los límites de su territorio. La segunda, como institución de poder, con una vocación creciente de expansión y fuerza que resulta extraña a la nación. Mientras que esta última, al asentarse, poniendo fin a las migraciones, instituye de manera innata una idea de pacifismo que representa el sueño de la prosperidad y la paz perpetua.

Arendt observa en la conjunción del Estado con la nación, la esencia del nacionalismo: la conquista del Estado por parte de la nación, que se expresa en la confusión de la defensa de los derechos del hombre, carácter propio del Estado, con la defensa de los derechos de nacionales, carácter propio de la nación. Una identificación cerrada de la ciudadanía con los nacionales, en la que los derechos se hacen solo para nacionales, con exclusión de los otros miembros partícipes

²⁵ Se toma como base lo dicho por Hannah Arendt, para dejar en claro a qué se hace referencia cuando se habla de Estado/nación; conceptos que, como muchos otros de la filosofía y de la política, tal como lo dice Norbert Elías (2000), se utilizan como una moneda de cuño conocido cuyo contenido no es necesario examinar. Por consiguiente, resulta oportuno y necesario fundamentar la distinción de estas dos nociones, de manera amplia y rigurosa, para dar una base sólida al sustento crítico acerca de la imposibilidad de su asimilación como una categoría universal, evidente cuando fueron adoptadas por las colonias latinoamericanas hechas repúblicas.

del Estado. De otra parte, con la proclive inclinación a la expansión del Estado, como ente de poder, en nombre del bien de la nación se hace justificable toda acción de intervención imperialista²⁶.

A juicio de Arendt, fue la declaración de soberanía lo que dio inicio a la conquista del Estado por parte de la nación. Este fue el punto de partida para hacer del Estado un instrumento de la nación, cuyo culmen son las formas totalitarias del nacionalismo, en las que todas las instituciones formales y las leyes se interpretan en nombre de los intereses y bienestar de la nación.

Advierte que no se trata de una deificación del Estado, sino de la usurpación de la nación del lugar tradicional que ocupaban Dios y la Iglesia. Un desplazamiento de signatura, en el sentido de Agamben, que instituye a la soberanía popular como dispositivo de legitimidad del dominio del Estado que otorga la nación. Nación que representa, de manera abstracta y ficcional, el conjunto de la ciudadanía que conforma la comunidad que rige el Estado, de la que deriva la sinérgica soberanía popular.

El Estado conquistado por la nación se constituye en el ente supremo al que los individuos deben someterse en forma colectiva e individual., tanto en su presente como en su devenir, forma de nacionalismo que, convertido en fascismo, puede tornarse totalitario. Esta lectura de Arendt, sin que ella lo haga evidente, se expresa en la perspectiva del método foucaultiano de la problematización del entrecruce entre *saber, poder y sujeto*. Con este propósito es necesario ubicar lo expresado por Arendt en su contexto histórico. Tanto en relación

²⁶ El imperialismo resulta siendo el significante que representa el desplazamiento de la signatura que en el mundo antiguo se identificaba con el espíritu de la conquista, espíritu que posibilitaba el acceso a la dulce *Thánatos*.

con los hechos más destacados que afectaban el mundo en su presente histórico, como en la condición subjetiva que la animaba a decir lo que escribió acerca del Estado y la nación.

El citado texto de Arendt fue publicado en enero de 1946 (en *The Reviews of Politics*, VIII/I), lo que hace presumir que quizá fuese escrito a finales de 1945. En los albores del final de la segunda guerra mundial. Los eventos oficiales que determinan el cierre de este acontecimiento son los siguientes: en Europa, con la rendición de Alemania, terminó el 08 de mayo de 1945; en el Océano Pacífico, con el lanzamiento de las bombas atómicas lanzadas a Hiroshima y Nagasaki, terminó entre el 6 y 9 de agosto de 1945. La finalización definitiva se formalizó con la capitulación de Japón, el 02 de septiembre de 1945.

En este contexto, la gran preocupación que afectaba el ánimo de Arendt era buscar las causas de ese gran desastre antroppo-agenciado. En el que, siendo partícipe como *actor*, debía asumir el rol de *auctor*, narradora de lo ocurrido, para denunciar y alertar con visión de retrospectiva inmediata sobre aquello que debía evitarse a futuro. Urgencia justificada que le impedía avizorar cómo el Estado-nación, constituido como instrumento de dominio y soberanía territorial, se convertía en esquema de orden administrativo. Subordinado a una hegemonía económica global, en el que el enfoque del dominio del control territorial se desplazaba para centrarse con mayor ahínco en el control de la población. En ese presente histórico ya no se trataba del *nacimiento de la biopolítica*, sino de su maduración. De su fortalecimiento como dispositivo al servicio del dominio global de la economía.

3.2.1. *Fundación y Crisis del Estado-nación*

Aunque el germen se ubique históricamente con la firma de la paz de Westfalia, el afianzamiento de la figura de Estado-nación es una consecuencia de las revoluciones modernas,

que dieron lugar a un cambio en el ejercicio de la soberanía de gobierno. El tránsito del dominio hegemónico de la monarquía, legitimado con la autoridad divina, a la hegemonía burguesa, legitimado con la autoridad que emana de la soberanía popular. Tránsito del fundamento de la legitimidad: de la fe a la razón. En el mundo moderno dos revoluciones se destacan como emblemáticas: la revolución francesa y la «independencia» norteamericana, ambas comparten el mismo *pathos* de la novedad, que se coliga con la idea de la libertad. A juicio de Arendt (2006), *conditio sine qua non* para que se les pueda considerar como tal.

Kant (2003), en *El conflicto de las facultades*, afirmaba que el agente de la Ilustración ya no es Federico II, sino la revolución, y, de manera precisa, el entusiasmo por la revolución, lo que constituye el espíritu del sujeto moderno. Entusiasmo más de liberación que de libertad, pues, una vez acaecida la emancipación, esta conducirá de manera inexorable al acceso a una libertad negativa, cuyo ímpetu desbordado se torna una amenaza para sus liberadores y liberados, que, en consecuencia y de manera paradójica, compele a su delimitación y encauce, al establecimiento de un dispositivo de dominio que pueda contener las fuerzas liberadas.

El Estado representa el dispositivo que asume las riendas de dominio y control de la nación liberada, lo que se establece a través de un acuerdo orientado a instituir un *êthos* de respeto entre los iguales que conforman la nación, mediante una legalidad con legitimidad de aplicación que se establece mediante un pacto formal aceptado por todos sus miembros, origen de la constitución política moderna. En este tránsito de una *revolución* al establecimiento de una *Constitución Política*, Kant demanda el acceso a la Ilustración de los conciudadanos que asumen el pacto, para que tengan la posibilidad de discernir, en función del bien común, sobre el uso apropiado de la razón en los asuntos públicos y privados, sin Ilustración no se trataría de una

revolución sino de una revuelta, de un cambio de dominio bajo otros prejuicios, de una perpetuación del estado de minoría de edad: un cambio de regente sin supresión de la tiranía.

¿Cuál es el rol de la violencia en estas transformaciones?

Ni en la liberación ni en el establecimiento del nuevo orden, de la nueva novedad, la violencia ha sido el agente esencial de transformación. Esta solo ha actuado como un agente catabólico en una síntesis metabólica, la disolución de una estructura existente para dar lugar a una nueva estructura social, mediada por la trinidad secular que enuncia Foucault (2010), la síntesis interactiva entre *las formas de conocimiento, las maneras de gobierno y la construcción del éthos* de los individuos que la integran.

Desde esta argumentación, el acceso a un nuevo orden de gubernamentalidad ha sido posible por causa de la erosión del metarrelato que sustentaba la legitimidad del orden legal establecido. Dios en el caso de la monarquía. La socavación de este sustento de legitimidad fue lo que hizo posible el alumbramiento del nuevo orden de gobierno moderno. Fundado en el ejercicio de la razón y bajo sustento del derecho positivo, su legitimidad se sustenta con la asunción de la soberanía popular, sustituto secular de la ley divina^{liii}.

La legitimidad constituye, entonces, el fundamento de la aceptación de un dominio. En el mundo moderno secular esta se afianza de manera racional con arreglo a fines, mediante el cuadro administrativo burocrático, Weber (1977). Caracterizada por ser impersonal, abstracta, formal y con arreglo a valores, la burocracia se adopta como instrumento de legitimización del mandato entre iguales. Sin autoridad superior divina, la sacralidad de las sagradas escrituras se desplaza a las formas escritas de la subjetividad, que, expresas en el derecho positivo y las

normas procedimentales, asumen un carácter de sacralidad racional, acontecimiento con el que se erige en las instituciones legales la tiranía invisible de las formas escritas: la tiranía de nadie.

3.2.2. Soberanía Monárquica, Moderna y Globalizada

Giorgio Agamben (2017 c) en su investigación acerca de la *genealogía teológica de la economía y del gobierno* hace referencia a un más allá de la legalidad y la legitimidad, para introducir la existencia de otras diadas de dominio jerarquizado: Reino y Gobierno, potencia absoluta y potencia ordenada, providencia general y providencia particular. Todas del ámbito teológico cristiano a las que, en cronología inversa, se les puede agregar la figura de *auctoritas* y *potestas* de la república romana, y el *oikos* y *pólis* griegas. Y, hacia adelante, al Estado-nación moderno y la soberanía popular. Diadas consideradas como un más allá, en la medida en que instituyen el fundamento ontológico de la legitimidad de la legalidad de los dominios establecidos en cada uno de los ámbitos señalados.

La soberanía debe entenderse como un dispositivo de autoridad suprema que hace posible la admisión de un mandato como parte del *êthos* de la comunidad partícipe de este, bien sea en el rol de gobernante o de gobernado; distinta del mandato de la ley, sin importar que el reino sea de orden trascendente o inmanente, la soberanía reina, pero no gobierna. En el momento en que soberanía y ley se confunden la autoridad del mandato entra en crisis.

Arendt (1996) atribuye a la pérdida de la autoridad la crisis política del mundo moderno. De origen romano, se distingue como la aceptación de un mandato sin que para ello medie la persuasión ni la coerción. Lo que sustenta con la expresión latina «*Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*» (Aunque el poder está en el pueblo, la autoridad pertenece al senado) ^{liv}. Aclara, además, que la autoridad es ajena al poder, status que le otorga su carácter de potencia

suprema, carácter ontológico que se valida en su vaciamiento de toda praxis; dicho de otra manera, de toda práctica *económica* en cuanto ejercicio de poder.

En el entendido de que el *argumentum ad-balucum*²⁷ resulta insuficiente para sostener un ejercicio de gobierno entre hombres, toda máquina gubernamental se apera para el sostenimiento de su propósito de una diada de dominio jerarquizado, que obra para el logro de la obediencia legítima mediante la delimitación de sus dos componentes, una cesura que demarca, más que su separación, su simbiosis funcional; *praxis* y *ontos*, en la que una obra y la otra sustenta su obrar con total ajenidad práctica. La primera es pragmática pura (sustancia), la otra ontología absoluta (vacío).

En la monarquía premoderna la soberanía, el sustento del mandato regio, se fundaba en la autoridad divina; la cesura entre *ontos* y *praxis* la componían Dios y *oikonomía*, reino y gobierno. Dios representaba el reino del misterio de la gloria Divina, el vacío trascendente vaciado de toda forma de sensibilidad humana, de tiempo y espacio. La *oikonomía*, por su parte, representaba lo material, el gobierno de la *oikía*. Lo inmanente de la mundanidad, que como fase previa para acceder al reino de los cielos necesariamente tendría que desaparecer al llegar a la meta de la gloria divina.

La modernidad, entendida aquí como la emancipación del régimen antiguo, en su búsqueda de libertad, logró la liberación no solo de la esfera política sino de la esfera económica (el *shymphéron* -*Συμπέρρον*– aristotélico)^{lv}. Su advenimiento y entronización como entidad de dominio fue consecuencia del cambio de la entidad soberana regente. En particular, de la substitución de la autoridad divina por la autoridad popular. Soberanía popular vaciada de praxis,

²⁷ Uso de la violencia o de su amenaza para lograr obediencia.

que reina, pero no gobierna y que representa el sustento ontológico del ejercicio económico del pacto o convención establecido mediante una constitución política.

La inversión del sintagma Paulino, realizado por Tertuliano e Hipólito, de la «oikonomía del misterio» al «misterio de la oikonomía», cambió el estatus auxiliar de la *oikonomía* y la elevó a categoría de misterio, develación litúrgica, ontos y praxis amalgamados, que se expresa en la glorificación del goce del inagotable consumo, con la inversión de este sintagma, la soberanía de la economía global se constituye con la fusión de reino y gobierno; fusión de sustancia y vacío que ha conllevado a la consecuente esfumación del misterio, con la completa saturación de la sustancia.

Amalgamiento de la diada que históricamente venía sosteniendo toda máquina gubernamental, lo que quizá simbolice el culmen del mundo inmanente por supresión de todo misterio. En este escenario, el Estado-nación ha quedado reducido a instrumento *ad minister* de la economía globalizada, que, constituida en autoridad soberana de su propio gobierno, en la fusión de ontos y praxis (ontología y economía), reina y gobierna haciendo legítimo todo su mandato. En paráfrasis teológica, se configura la conquista del Leviatán por el Behemoth, con desaparición del pájaro Ziz^{lvi}, pájaro que representaría en esta elaboración dialéctica el reino de los cielos.

En la interpretación kojéviana de Hegel, quizá la dialéctica del espíritu absoluto, el fin de la historia, no se agote en el Estado ideado por Hegel sino en la disolución de este. En el nirvana de la economía global donde reino y gobierno se funden en la glorificación del vacío del consumo, en el que el sujeto *des-sujetado*, en una aparente liberación de toda imposición moral, se reifique en dicho consumo y reivindique su acción como posibilidad única de acceso a una

libertad negativa; lo que algunos representan como una *revolución posmoderna*, que quizá, mejor, pueda considerarse como una semblanza del superhombre nietzscheano hecho caricatura^{lvii}.

3.2.3. La Situación del Estado-nación en Latinoamérica

Es muy común considerar al Estado-nación como un constructo de orden universal, obviando que los elementos abstractos que lo caracterizan deben circunscribirse a la realidad histórica de su aparición. Un dispositivo de ruptura con el modo de producción feudal y el dominio de los grandes imperios dentro del territorio europeo, derrotero y auspicio de la revolución moderna en Europa.

Desde la perspectiva moderna de negación a la universalización, resulta necesario tratar de distinguir lo que significó su adopción en el ámbito colonizado de Suramérica, luego de las denominadas *guerras de independencia*, que dieron lugar a la fundación de múltiples Estado-nación con el carácter conceptual como habían emergido en Europa.

Para inicio de su comprensión, un testigo de época resulta un importante testimonio de lo que sucedía en aquel presente. Alexander Von Humboldt, en tiempo previo y próximo a la guerra de independencia (1800-1803), visitó el Reino de la Nueva Granada con un interés meramente científico, en el que, también, incluía la lectura etnográfica. A partir de esa lectura pudo observar los conflictos socio económicos que, cruzados por una discriminación étnica, acompañaban el desarrollo de estas nuevas comunidades, que iba instituyendo el *êthos* de las futuras naciones.

Según Alejandra Wulff (2015):

Humboldt había predicho que la lucha por la independencia sudamericana sería sangrienta porque la comunidad colonial estaba profundamente dividida. Durante tres siglos los europeos habían hecho todo para cimentar “el odio de una casta hacia otra” le dijo Humboldt a Jefferson [carta del 20 de diciembre 1811, TJ, Papers, RS, vol 4, p. 354]. Criollos, mestizos, esclavos e indígenas no formaban un pueblo unido, sino dividido y lleno de desconfianza mutua. (p. 196)

La importancia de este testimonio se puede refrendar con otra expresión que Santiago Castro Gómez (2010) atribuye a Humboldt, y que utiliza como epígrafe del capítulo II (*Purus ad omnia macula sanguinis*) en su libro *La hybris del punto cero*^{lviii}. Epígrafe que señala como la base sobre la que se situó el desarrollo del conocimiento científico de la elite criolla ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII, lo que de manera muy acertada denomina *dispositivo de blancura*, que caracteriza como un discurso de «limpieza de sangre»²⁸ mediante el cual se establecían los niveles de reconocimiento social y político de los miembros de las comunidades que habitaban las colonias españolas. Más que una diferenciación en el color de piel, representaba un conjunto de prácticas, de creencias religiosas, de reconocimiento nobiliario, de modos de vestir, de comportamientos que configuraban la producción parrhesiástica de la élite criolla dominante.

La presencia de este dispositivo ya era un óbice para constituir un tipo de nación tal como se concibió en Europa. Pues, en su génesis, esta noción social entrañaba una conciencia de identidad étnica, con cierta afinidad racial, lingüística, religiosa y alimentaria. Un conjunto de prácticas de comportamiento que en su desarrollo histórico iban constituyendo expresiones

²⁸ Referido a la negación del mestizaje, en el que la raza «blanca» representaba la pureza de sangre.

culturales que identificaban una comunidad, y que en el transcurso del tiempo la hacía distinguible de otras. Como afirma Arendt (1996) apoyada en una afirmación de J. T. Delos:

Un pueblo se convierte en nación cuando “toma conciencia de sí mismo de acuerdo con su historia”. Como tal, está unido al suelo, que es el producto de las labores del pasado, y donde la historia ha dejado sus trazos. (p. 257)

Esa sociedad cerrada que representa la nación, a la que se pertenece por nacimiento, supone la aceptación de un punto de partida en el que los fundadores obran como unos *paterfamilia* que han aceptado la convivencia mutua de todos sus miembros, donde la manera como se distribuyen las labores y los productos socio-económicos van caracterizando los roles y el reconocimiento jerárquico entre los miembros de la asociación, en consideración de la importancia para el sostenimiento y desarrollo de toda la comunidad. En síntesis, una comunidad en la que todos se validan como individuos en función de la *aceptación de sí* que surge de la interacción con los otros.

Dar paso al establecimiento de un Estado-nación sin la consolidación histórica y cultural de una nación, que se reafirme en la conciencia de su existencia, era asistir al alumbramiento de un niño muerto. Un ente que no crecería ni se reproduciría en procura de la maduración y consolidación de un proyecto de vida común²⁹, sino como un cuerpo, ajeno a la acción política, solo nutricio para sus élites mezquinas. Validez de juicio que se ratifica con la afirmación que el traductor de *El político y el científico* (Francisco Rubio Llorente) pone en boca de Max Weber (1979): «En las antiguas colonias españolas, tanto con las “elecciones” como con las llamadas

²⁹ En progreso constante, canon de la modernidad.

“revoluciones”, de lo que se trata siempre es de pesebres estatales, en los que los vencedores desean saciarse.» (p. 101).

Como dice Arendt (1996), si la ruptura con la tradición, que liga con los hilos del pasado y permite al hombre la honda reflexión en relación con su devenir, fue lo que llevó a la pérdida de la autoridad y, en consecuencia, a la crisis política de occidente ¿cómo dimensionar la crisis del Estado-nación latinoamericano que sin nación previa nunca tuvo oportunidad de construir tradición?

En relación con los Estados-nación que derivaron del Nuevo Reino de Granada se puede observar lo siguiente:

Los criollos que conformaban la elite social y económica, al igual que sucedía con las élites en Europa, fundaron sus formas de veridicción en torno a las ideas de la Ilustración. Lo que llevaba en su esencia al cuestionamiento de las ideas de la razón como productoras de conocimiento, con la consecuente adopción de la formación de conocimiento trascendental³⁰ como única posibilidad parrhesiástica, el desligamiento del sujeto con el conocimiento. Fenómeno que en el mundo antiguo griego constituía la relación indisoluble entre *logos* y *éthos* (*ἦθος*), una unidad demarcada por una cesura que reafirmaba su dicotómico y necesario vínculo. Ruptura que caracteriza la secularización del mundo moderno.

Como se ha enunciado, todo intento de fundar un nuevo orden subvirtiendo el orden existente con premisas que derivan del paradigma que lo sustenta se asentará, de manera indefectible, sobre la bases semánticas y ontológicas del orden subvertido. La configuración de

³⁰ La conjunción de las formas del entendimiento, estructura lógica interna del hombre, como potencialidad para la elaboración de conceptos, y las formas de la sensibilidad, tiempo y espacio, que ofrecen las intuiciones derivadas de la empiria como única manera de construir de conocimiento.

la Modernidad no estuvo exenta de esta paradoja. En la superación del modo de gobierno monárquico, el vacío del reino de la gloria divina que sustentaba su legitimidad fue desplazado al interior del hombre, para que, desde la autoridad de la razón, sustentara su gobierno secular con el cuenco vaciado de pueblo: la soberanía popular. Una dislocación conceptual que mantuvo su núcleo semántico, en la que la hegemonía del hombre (identificado como europeo) conservó el ideal de autoridad universal del mundo con el mismo paradigma teológico que había sido ilustrado en el mapamundi *T en O (Orbis Terrarum)*^{lix}.

Realizado por Isidoro de Sevilla en el siglo VII³¹, a través de este mapa el mundo fue dividido en torno a los hijos de Noé. En este, a los descendientes de Jafet (ubicados en Europa), primogénito de Noé, bendecido por Jehová y por su padre, les fue otorgado el derecho divino de gobernar en sus tierras, entrar en las tiendas de Sem (ubicadas en Asia), y entrar y esclavizar a los hijos de Cam (ubicados en África). (Génesis 9: 25-27).

Bajo la idea de la supremacía del dominio otorgada por don divino y paternal, la hegemonía secularizada del hombre europeo instituyó el dispositivo de blancura en la comunidad de origen europeo nacida en América del sur; idea que instituyó el sujeto dominante que emergió en el reino de la Nueva Granada. Tal dispositivo fungió como instrumento de dominación económica y social de los descendientes peninsulares que conformaban la élite criolla, quienes ejercieron su dominio y desprecio sobre las otras castas, sin linaje de Jafet, que poblaban la región que demarcaba este reino; pero, hacia fuera del reino, por parte de los europeos continentales, esta élite sufría la misma discriminación que profesaba, pues, desde la visión

³¹ Los eventos de canonización a finales del siglo XVI -1598- y la declaración de doctor de la iglesia a inicios del siglo XVIII -1722- dan cuenta del rescate de su vigencia en los albores de la modernidad.

teológica de san Agustín e Isidoro de Sevilla, los verdaderos descendientes de la heredad de Jafet eran los nacidos en Europa.

Visión que se explica desde la racionalidad lógica de la interpretación del instrumento teológico (el mapa *T en O*) que dio origen a esta distinción. En esta división del mundo (*orbis Terrarum*) no cabían otros territorios diferentes a Europa, Asia y África. Tal como lo expone san Agustín, los potenciales habitantes de la *Ciudad de Dios* solo podían provenir de la descendencia de Noé, quienes por designio divino habían sido predestinados a vivir en cada uno de los territorios demarcados. En caso de existir otras islas^{lx}, sus habitantes ya no serían catalogados como hombres, y el ejercicio de su dominio correspondería a los descendientes del primogénito, como una prolongación de la merced otorgada por Dios y su padre. (Castro-Gómez, 2010).

Sin tradición de nación, la gran república que Bolívar soñaba fundar en el Reino de la Nueva Granada terminó resquebrajándose en un conjunto de naciones organizadas con los criterios de división regional que habían regido en la estructura monárquica-colonial, y bajo el dominio patriarcal de las élites criollas que habían adquirido cierto poder económico en la conformación de estas sociedades.

Las guerras de independencia en las colonias que conformaban el reino de la Nueva Granada, con las que inició el siglo XIX, establecieron de manera indefectible un nuevo inicio histórico. Un nuevo punto de partida con el nacimiento de Estados-nación fundados a la europea, que llevaban intrínseca su auto discriminación. Desde el velado influjo teológico, ya secularizado, el solo hecho de pertenecer a un territorio no considerado parte de los dominios de Dios constituía razón suficiente y necesaria para considerar a sus pobladores «racial y culturalmente inferiores a los europeos» (Castro-Gómez, 2010, p. 55). Imaginario bajo el cual se

establecieron estas nuevas instituciones políticas: Estados-nación de orden patriarcal con un dominio más cercano a un *oikos* que a una *pólis*.

El intento de validarse ante los europeos continentales mediante la negación del mestizaje determina la esencia ontológica de los nuevos Estados-nación, derivados de los procesos de independencia colonial, la comprensión de su problemática debe leerse en torno del dispositivo de blancura, el cual se erige como agente de su hybris y némesis mediante la discriminación interna entre castas, y, a su vez, constituye la identidad mestiza por lo que se les discrimina entre las otras naciones de origen europeo.

La búsqueda de autonomía de los antiguos pueblos colonizados y la demanda de reconocimiento de igualdad a los antiguos Estados colonizadores, realizadas a través del dispositivo de blancura, solo ha llevado a la perpetuación de la minoría de edad, puesto que estos nuevos Estados-nación han asumido como horizonte de crecimiento la homologación cultural con sus antiguos dominadores. Dependencia que, además de que les niega su aceptación y vínculo, obstaculiza la posibilidad del fortalecimiento de la propia identidad, que emana de la interacción cultural que ofrece la riqueza del mestizaje.

No huelga aclarar que lo expuesto es completamente ajeno, crítico y contrario a todo intento ingenuo e ideológico de fundar un purismo cultural latinoamericano. Una nueva y pura filosofía, ciencia, sociología, literatura, y quizá, también, una nueva y pura religión. Ingenuo pensarlo porque la búsqueda de un nuevo punto de partida cultural encierra en sí misma una hybris de pureza imposible de asumir, dado que tal demanda se hace con base en un metarrelato asumido bajo el imperativo cultural y de la lengua que el agente colonizador ha proporcionado.

Influjo que, de manera obvia, ha impactado en la construcción parrhesiástica y del ethos de los hombres que han nacido en los territorios colonizados.

Sujetos que podrían caracterizarse con una paráfrasis a León Felipe³²: *hombres sin genealogía, más hijos de la tierra que de la sangre. De padres nacidos aquí, de otros padres engendrados aquí por otros padres, también, nacidos aquí*. Lo que resultaría suficiente para diferenciarse del europeo y categorizarse a sí mismos como miembros de una comunidad con una historia particular y única, sobre la cual, de manera indefectible, deberían establecer sus pilares de identidad cultural genuina basada en el mestizaje como realidad fáctica e ineludible de la que derivaría una nueva espiritualidad. La toma de conciencia de que el mestizaje instituye procesos culturales con aportes dinámicos provenientes de las esferas culturales tanto de colonos como de colonizados, cuya interacción sinérgica tiene la capacidad de ofrecer una riqueza cultural con propiedades únicas y genuinas que componen una novedad permanente; base sobre la cual se podría conformar una indisoluble autonomía³³. En suma, hacer del mestizaje una categoría social autónoma, no un epifenómeno dependiente de la validación del dispositivo de blancura.

Como bien lo resalta Irene Vallejo (2021), la biblioteca de Alejandría ha sido uno de los más grandiosos escenarios en el que se puede observar un gran proyecto de mestizaje. El intento de reunir en un solo sitio el conocimiento que el mundo había recopilado de manera escrita hasta ese entonces, a la par que se daba el cruce racial entre griegos y egipcios, al que luego se

³² En su traducción y paráfrasis del Canto a mí mismo de Walt Whitman (2008).

³³ Acerca de la conformación de la autonomía indicada, sería interesante, en estudios posteriores, ahondar en esta problemática observando la distinción entre el hecho antropológico del mestizaje y el discurso instrumentalizador de este fenómeno instituido en la Constitución Política de Colombia de 1886, como lo señala el profesor PhD. Luis Ernesto Valencia.

sumaron los romanos. Estadio en el que se puede apreciar cómo el desarrollo de la civilización ptolemaica estuvo mediado por un carácter mestizo, que quizá pueda identificarse como el invisible estandarte de su grandeza^{lxi}.

En recapitulación, la relación poscolonial entre colonizadores y colonizados se desplazó al mundo moderno como una signatura que cambia de representación sin variación de su núcleo semántico, y que se refleja en la asimétrica relación económica entre los Estados-nación modernos (Europa) y los Estado-colonia fundados sin nación (Suramérica).

3.3. De la *Pólis* al *Oikos*: Realidad de la Política Moderna

El liberalismo representa el cambio del metarrelato divino al secular. De manera general, se identifica con la separación de la iglesia del gobierno del Estado, a la par que con el reconocimiento de la libertad individual y de la igualdad ante la ley, lo que se posibilita con la adopción del uso de la razón como sustento de la soberanía moderna. Movimiento que lleva intrínseco la supresión de la tradición y la religión. Institución del nuevo ethos moderno, que, en contrario a su búsqueda, ha dado lugar al desarrollo de la economía y al surgimiento de la burocracia, que funge, también, como agente delimitador de la libertad liberada.

Hay que tener presente lo dicho por Arendt (1996) de que la indiscutible pérdida de la tradición no implica una pérdida del pasado, porque tradición y pasado son dos cosas diferentes. La tradición, además de operar como un hilo conductor que guía con firmeza por los vericuetos del pasado, también ata al hombre con sus raíces históricas para ofrecerle la posibilidad de la comprensión profunda de la existencia humana, comprensión solo posible a través del recuerdo.

De igual manera, en relación con la religión, también Arendt (ídem) enfatiza en la necesidad de distinguir entre fe y creencia; pues la pérdida de la creencia en el dogma de las

instituciones de la iglesia no implica, de manera concomitante, una pérdida o crisis de la fe³⁴. Solo la creencia, no así la fe, tiene una afinidad inherente con la duda. Afirmación coherente con la apreciación de Taylor (2014), quien atribuye a la creencia la posibilidad de elección. Por tanto, la religión resulta una opción a elegir como creencia entre las alternativas de credibilidad que ofrece el mundo moderno.

Establecer la distinción de lo que representa la pérdida de la tradición y de la religión constituye el argumento que ratifican la afirmación de Arendt de que la pérdida de la autoridad ha sido causa de la crisis política de occidente. En el mundo romano antiguo, a su juicio, el pueblo más político que ha existido, religión, tradición y autoridad conformaban una triada que daba orden y equilibrio en la esfera de los asuntos públicos. Esto se colige con la afirmación de Foucault (2017) de que el liberalismo es el dispositivo que instituye la razón de Estado y da origen a la economía política^{lxii}.

La economía política entendida como la *pólis* administrada a modo de *oikos*, representaba el ideal de gobierno para Platón, como lo enuncia en *La República*, cuando expresa la necesidad de la transformación de las ideas en patrones y modelos; luego, en *Las Leyes*, en la que expresa que «*La ley es el déspota de los gobernantes y los gobernantes son los esclavos de la ley*».

Aristóteles consideraba inaceptable lo expuesto por su maestro, pues veía en esta idea los peligros que encierra administrar una ciudad como si fuese una casa; puesto que en una casa lo que se da es el gobierno permanente del *déspotes*, de uno ante muchos desiguales. En cambio, en

³⁴ Se deduce aquí que Arendt hace referencia a la *fides* romana no a la *pistis* griega.

una *pólis*, lo que debe acontecer es el gobierno de una pluralidad de hombres libres e iguales que puedan gobernar de manera turnada en función del tiempo o de algún otro orden.

Libertad e igualdad que demandaba al ciudadano griego estar liberado del trabajo y la labor, como amo de un *oikos* lo que, por ende, implicaba tener esclavos. El gobierno de la *pólis* se componía de una comunidad de *déspotes*: la igualdad en la *pólis* emanaba de la desigualdad constituida en la *oikía*, ajeno por completo a cualquier idea de dominio de los demos (*δημος*). La democracia entendida en el sentido antiguo de *forma de gobierno* de orden popular o en el sentido moderno de *concepción de Estado*, garante del reconocimiento de igualdad política para todos^{lxiii}, era algo que abominaban estos filósofos.

También Agamben, en su introducción a la investigación genealógica del término *oikonomía*, apela a la crítica que hace Aristóteles a Platón para desvirtuar un supuesto sentido teológico de esta locución, pues lo que hay en realidad es un desplazamiento de su denotación significante hacia la esfera de la teología, que, con el uso frecuente de los padres fundadores de esta *ciencia cristiana*, comenzó a percibirse como un significante con sentido teológico originario, cuando en realidad lo que había operado había sido la dislocación de una signatura sin pérdida de su núcleo semántico. Signatura que en el mundo moderno también sufrió un nuevo desplazamiento hacia el orden secular, que es lo que sustenta el actual sentido de la *ciencia económica*^{lxiv}.

La reflexión utilizada por Arendt y Agamben sirve de base para afirmar que en el mundo moderno no ha sido posible la realización del ejercicio de la política, tal como se desarrolló en el mundo clásico antiguo, lo que se puede corroborar con el surgimiento de la moderna ciencia de la *Economía política*. Ciencia cuyo significante, observado desde los términos etimológicos

oikos-pólis que lo componen, evidencia la antítesis expresada por Aristóteles, que en términos retóricos configura un oxímoron, puesto que, en su origen, estos términos representaban dos ámbitos de la vida opuestos entre sí y complementarios a la vez. Dos esferas dicotómicas que componían el universo inmanente del mundo griego antiguo.

En el presente, la *economía política* vista desde la perspectiva teológico-semántica caracteriza el ideal de la modernidad, si se considera que la inversión del sintagma *Oikonomía del misterio* en *misterio de la economía* ha hecho de la economía el misterio mismo. Misterio que una vez develado conduce todo empeño del hombre hacia el consumo, como ideal de existencia. La elevación de esta disciplina a ciencia moderna se corrobora en su estructura sintáctica, en la que el término *economía* opera como sustantivo y núcleo dominante, mientras que la locución *política* asume el rol de adjetivo, como una cualidad de la economía o como su ciencia ancila.

La asimetría semántica en el sintagma *economía política* reafirma el dominio globalizante de la economía que funge como reino y gobierno, y que ha puesto al Estado-nación a su servicio con un corpus de leyes establecidas en ejercicio de una arrogada hegemonía que legitima *per se*. Fenómeno que podría identificarse como el *síndrome de Frankenstein*, similar a la identificación que hace Marx con el capital: un monstruo animado, con alma, que se auto alimenta y comienza a crecer por sí mismo como si llevara inserto su propio conatus^{lxv}.

Adicional a la señalada contradicción etimológica, existen dos elementos que ratifican la imposibilidad de adopción del ideal de la política en el mundo moderno tal como fue conocido en el mundo antiguo: la aparición de la sociedad y el surgimiento del trabajo. Ambos fenómenos han copado el espacio destinado a la esfera pública. La sociedad usurpó el rol de la comunidad

política, y el trabajo, órgano funcional de la sociedad, desplazó la acción política y la sustituyó con la fuerza del trabajo, que como tal se consume para agregarse a otros factores de producción, que, en la generación de capital, se torna labor.

La sociedad en su origen romano, *societas*, representaba una asociación de orden comercial. Una relación entre *socius*^{lxvi} (amigos, aliados) que emergió, con el desarrollo del mercantilismo, de una figura de *bien común* vigente en el medioevo. Identificada como una práctica de interés entre particulares, fue tomando vocación de provecho público en la medida del avance del desarrollo de la economía moderna, de manera particular en la fase industrial en la que aceleró el proceso del desarrollo y crecimiento del capital^{lxvii}.

En el modo de producción feudal la pobreza representaba un designio divino para quienes la padecían. La superación de esta idea comenzó a gestarse con la decadencia de este modo de producción que, junto con el auge del mercantilismo³⁵, condujo a la instauración de la sociedad comercial en la esfera pública; luego, con el desarrollo de la fase de industrialización, el trabajo emergió como agente central del desarrollo de la edad moderna y de la transformación de la esfera pública en sociedad del trabajo.

Dentro de la prosperidad material que prometía la nueva revolución económica también estaba cifrada la esperanza de una paz perpetua. Tal como lo expresaba Benjamín Constant, tanto el comercio como la guerra eran dos instrumentos que compartían el fin común de obtener lo que se quería, aunque con medios opuestos^{lxviii}. El primero se sostenía en el cálculo, el segundo en el impulso. Por consiguiente, para él, con el auge del comercio entre naciones, en los albores de la modernidad, el espíritu de conquista que caracterizaba a los antiguos ya no tendría razón de ser,

³⁵ Precursor de la revolución moderna, que a estas alturas del discurso podría llamarse revolución económica.

pues los nacientes Estados-nación pondrían todo su empeño en prepararse para intercambiar aquello que pudieran necesitar las otras naciones y ofrecerlas mediante intercambio comercial.

Se puede reafirmar, entonces, que la real emancipación moderna sucedió en lo económico y no en lo político como lo planteaba Kant. Condición que se evidencia en la praxis ontológica del sujeto moderno en lo atinente a lo ético político, cuyo orden resulta una subsunción de las leyes que derivan de la esfera económica, e instituido una dimensión racional secular relegada al progreso de la sociedad del trabajo. En consecuencia, el desarrollo de la subjetividad en este entorno económico dominante asumió como premisa el *ser* sociable, la adecuación del sujeto a las tendencias modeladoras de la economía expandidas a un dominio global, una vez rotos los límites que la concepción primigenia del Estado-nación le había impuesto.

El trabajo constituye en la vida de los sujetos modernos un horizonte orientado al crecimiento y optimización de los procesos productivos de la sociedad, que les instituye, como *modus operandi*, una condición funcional mediada por la categoría medios-fines. Una instrumentalización de la razón al servicio del cálculo de la maximización de la productividad económica, con un sentido de vida humana que se valida en función de su utilidad laboral y/o capacidad productiva de contribución al crecimiento de la economía.

Dice Arendt (1993) que la raíz de la corrupción de los fines y medios se halla en la situación de laborar. En el hecho de que los hombres, subordinados a las demandas de las máquinas que han inventado, proyecten sus vidas en función de estas, constituyéndolas en fines y no en medios para mejorar su existencia en el mundo. Acontecimiento que se ha producido con el posicionamiento del *homo faber* como agente central de la sociedad del trabajo, que ha copado el ámbito de la esfera pública cuyo espacio estaba destinado para ser ocupado por el ciudadano.

Situación que ha llevado al sujeto moderno a dar rienda suelta al libre ejercicio de la razón instrumental, consecuencia de la liberación de los atavismos que imponía la tradición. Como afirma Horkheimer (2010): «Cuando la idea de la razón fue concebida tenía cometidos mucho mayores que simplemente el de regular la relación entre medios y fines; era considerada como un instrumento idóneo para comprender los fines, *para determinarlos*.» (p. 50).

La razón instrumentalizada, puesta al servicio de la ciencia de la economía política, indujo a la metamorfosis de la acción política en comportamiento social. Regida por la técnica cuantitativa de la estadística condujo a la inexorable erosión de la política y a la elevación de la vida privada como ideal de la libertad, identificada como una demanda de respeto por la intimidad, ha llevado al hombre moderno a la confusión y homologación de libertad con soledad, asimilada esta última a aislamiento, como lo distingue Arendt (2002, 701): «lo que llamamos aislamiento en la vida política se llama soledad en la esfera de las relaciones sociales. El aislamiento y la soledad no son lo mismo.»^{lxix}.

El tránsito de la metamorfosis de la acción política a comportamiento social quizá pueda explicarse con mayor fundamento desde la crítica que hace Weber (1977) al método de la denominada *sociología organicista*. Esta disciplina pretendía explicar el obrar conjunto de la sociedad partiendo del todo en el que se encuentra el inserto hombre, de igual manera que en la ciencia fisiológica se valora a un órgano en función de su aporte a la economía del organismo. Visión que reduce la acción humana a una condición de medio, cuya función principal sería su contribución al cuerpo social, que se erige como el fin último del hombre moderno, es decir, a su instrumentalización.

El organicismo como estructura de observación epistémica asume el *paradigma biológico*³⁶ como modelo para explicar los fenómenos sociales. Afirmación que se hace evidente en las obras de Jakob Von Uexküll, en los que meros títulos dan cuenta de su contenido: «Ideas para una concepción biológica del mundo» y «Cartas biológicas a una dama». Lo que se ratifica con la aseveración de Ortega y Gasset en el prólogo a la versión en español del primer título: «un sistema de ideas biológicas que representa mejor que ningún otro la manera actual de acercarse a los problemas de la vida» (Uexküll, 1945-8).

Además del error analógico de utilizar una metáfora biológica para explicar un fenómeno social³⁷, tal operación revela la realidad en que se ordenó la sociedad: a modo de estructura orgánica en función del trabajo, en la que un conjunto de fines constituye una cadena productiva, en la que cada eslabón, como un fin en sí mismo, se aúna a otros eslabones constituyéndose medios para otros fines, en una dinámica colectiva y progresiva de optimización económica.

Como afirma Weber (Op. Cit.), el método organicista «pretende explicar partiendo de un “todo”», lo que demanda el aporte de sus partes para el sustento económico del todo, e instituye en la sociedad del trabajo un *funcionalismo* que identifica a sus componentes en términos de la funcionalidad de aporte al sostenimiento del todo, es decir, de la sociedad.

En la sociedad del trabajo el funcionalismo ha copado todos los conceptos e ideas en las denominadas ciencias sociales, que ha hecho que las cosas y los fenómenos se identifiquen y

³⁶ Paradigma científico muy en boga entre finales del siglo XIX y mitad del XX.

³⁷ Por la imposibilidad de alcance de complejidad que ofrece el modelo referencial en relación con el fenómeno a observar, en el que se encuentra inserto el hombre con su conciencia de existencia: la imposibilidad de equiparación de un funcionamiento fisiológico con un fenómeno antropológico.

valoren en función de su aporte a la sociedad. Acontecimiento que ha instrumentalizado la razón y llevado al tránsito de la política a la administración.

La modernidad en su desarrollo social hizo acopio del modelo organicista-funcional para el establecimiento del nuevo modelo de dominio racional. Agenciado como reemplazo del caduco gobierno monárquico que sustentaba su legitimidad en la majestad soberana de Dios, en el nuevo mundo secular la razón emergió como la nueva divinidad destinada a ocupar el sitio del depuesto reino de Dios. Afirmación que, de manera casi anecdótica, se puede ilustrar con el arrebató de *hybris* que llevó a Robespierre a ofrendar para la nueva *Diosa Razón* la catedral de *Notre Dame*; templo antiguo y emblemático de París dedicado al culto de Dios que, en su presente histórico de elevación como autoridad de soberanía suprema, desplazó el culto que se ofrendaba allí a otros antiguos dioses derrotados, para quienes se había erigido inicialmente tal construcción.

Como se ha indicado, la soberanía divina representaba de manera inmanente su *hegemonía* mediante el artificio de las sagradas escrituras; implantada la razón se impuso la necesidad de hallar un soporte homólogo. La adopción de unas nuevas escrituras como un paralelo de sacralidad, dio cabida al artificio de sacralización secular denominado burocracia, significativo que representa específicamente al tipo puro de dominación racional que se ejerce mediante el cuadro administrativo denominado *Administración Burocrática*, y que se funda en la creencia en la legalidad de las órdenes establecidas y en el mandato racional de quienes ostentan este rol de manera formal.

De esta sacralización que representa la dominación racional basada en la autoridad legal, Weber (1977) deduce cuatro criterios como base de sustento de este dispositivo: 1) atención de la

persona que manda por parte del subordinado. 2) pretensión de respeto de todo lo pactado como derecho estatuido; los derechos estatuidos conforman un conjunto de normas abstractas para su aplicación a casos concretos. 3) mando y obediencia impersonal, sujeto a las disposiciones pactadas. 4) obediencia con fundamento único en la pertenencia a la estructura organizativa y al derecho estatuido. Y, de esto, los siguientes principios: 1) jerarquía administrativa. 2) separación entre cuadro administrativo y medios de administración y producción. 3) sujeción a los expedientes (formalizados mediante documentos escritos). 4) ejercicio de dominio impersonal *sine ira et studio* (desprovisto de toda emoción, esto es, sin odio, sin amor, y sin entusiasmo).

Este marco referencial ratifica la afirmación de Arendt (1993) acerca del tránsito del *gobierno de uno* al *gobierno de nadie*, que constituyó el cambio del gobierno monárquico al gobierno racional del Estado-nación moderno:

Es cierto que el gobierno monárquico de un solo hombre, que los antiguos consideraban como el esquema organizativo de la familia, se transforma en la sociedad (...) en una especie de gobierno de nadie. Pero este nadie (...) no deja de gobernar por el hecho de haber perdido su personalidad. Como sabemos por la más social forma de gobierno, esto es, por la burocracia (última etapa de gobierno en la nación-estado, cuya primera fue el benevolente despotismo y absolutismo de un solo hombre), el gobierno de nadie no es necesariamente no-gobierno; bajo ciertas circunstancias, incluso puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas. (p. 51)

Este gobierno de nadie expresa el *vacío* que a lo largo de la historia humana se ha venido identificando como símbolo representativo del *hegemón*. Bien sea que represente la soberanía de

un reino divino, la gloria de Dios, la providencia suprema o la soberanía popular. Dispositivos que obran en común como sostén legítimo de todo gobierno, como legitimidad de todo dominio.

La burocracia, con su legalidad racional legitima su mandato *per se* con la insustancialidad del gobierno de nadie. Carácter esencial del misterio que legitima todo dominio hegemónico, que constituye el estandarte para que la economía moderna globalizada se arroge a sí misma su dominio como reino y gobierno: la fusión de legalidad y legitimidad en una misma entidad. Fenómeno humano *sui generis* en la historia de la gubernamentalidad, develamiento del misterio que ha llevado al sujeto moderno al desencantamiento del mundo.

En este mundo económico el ámbito público hecho sociedad halló sostén de legalidad en la institución de la burocracia y puso al margen el ejercicio de la acción política en contravía a como se había concebido en el mundo antiguo: una transmutación de la política a la administración (de la *pólis* al *oikos*), y, en consecuencia, una metamorfosis del ciudadano al funcionario.

La condición de funcionario no es ajena a ningún miembro de la sociedad actual, dado que todos los sujetos modernos son distinguidos e identificados en relación con las funciones que realizan en la sociedad del trabajo y valorados de acuerdo con el aporte productivo individual que ofrezcan a esta. En este ámbito, el universo moral kantiano ha quedado reducido a la legislatura del derecho estatuido en la organización burocrática a la que se inscribe el funcionario³⁸. Lo que da lugar a la adopción del *universo moral burocrático*, base sobre el cual obra la voluntad del buen funcionario. Eichmann lo ejemplifica: «Tal como dijo una y otra vez a la

³⁸ Institución que incluye al Estado-nación. Máxima estructura de poder burocrático.

policía y al tribunal, él cumplía con su *deber*, no solo obedecía *órdenes*, sino que también obedecía la *ley*.» (Arendt, 2009, p. 198).

La reiterada declaración de Eichmann resultaba indignante para Arendt. De una parte, porque le parecía que este hombre «...con sus menguadas dotes intelectuales, era ciertamente el último hombre en la sala de quien cabía esperar que negara la validez de los conceptos y acuñara conceptos nuevos» (Ídem, p. 199). De otra parte, porque, además de indignante, le parecía incomprensible tal afirmación, en razón a que la filosofía moral kantiana está ligada a la facultad humana de juzgar, lo que impide toda obediencia ciega. Aunque es evidente que Arendt tenía razón respecto a la mala interpretación que hace Eichmann de Kant, la refutación a Eichmann resulta *ad-hominem*³⁹ o cuando menos emocionalmente subjetiva, comprensible en su condición de víctima de la persecución Nazi.

La idea de «comprensión» que agenciaba Arendt sirve para tratar de entender lo expresado por Eichmann^{lxx}. Para ello, es necesario ubicar este personaje en el contexto de una sociedad que ha copado la esfera política y forjado sujetos que siendo funcionarios obran creyendo ser ciudadanos. Sujetos que cumplen ordenes creyendo cumplir con el *deber*, pues obran bajo el ejercicio de una voluntad que es libre en elección, pero que obra en función y dentro de la circunscripción que prescribe el derecho estatuido por la estructura burocrática a la que sirven. Lo que para estos supone la observancia de una *ley moral* de corte universal.

La comprensión expuesta no pretende una evaluación conceptual de tomar partido entre Eichmann o Arendt, tampoco una crítica a la insuficiencia moral de la ética kantiana, en cuanto a

³⁹ Descalificación de un juicio con referencia al emisor y no a la validez lógica del juicio emitido.

la incapacidad de disenso que alberga⁴⁰; lo que se intenta es comprender y reconciliarse con la realidad moral del denominado ciudadano medio identificado por Arendt (2005): «Lo que hemos llamado “burgués” (...). Cuando su profesión le fuerza a matar gente no se ve a sí mismo como a un asesino, pues no lo ha hecho por inclinación sino por desempeño profesional.» (p. 164). Este sujeto medio, buen padre y esposo, preocupado por el bienestar de su familia: siempre en procura del mejor futuro para sus hijos, pone al servicio del mejor postor toda la potencia de su razón, que obra instrumentalizada, *sine ira et studio*, con la condición única de que en cumplimiento de su *deber funcional* se le exima por completo de la responsabilidad de todos sus actos^{lxxi}.

Trasladar el ideal de la *pólis* a la sociedad de masas, como se ha constituido el mundo moderno, resulta un imposible que hace casi un axioma la siguiente declaración de Arendt (1993): «cuanto mayor sea la población en un determinado cuerpo político, mayor posibilidad tendrá lo social sobre lo político de constituir la esfera pública» (p. 53).

Lo que en el mundo antiguo se proyectaba en la *pólis* como el ideal de la política, la libertad de los ciudadanos para participar en la construcción activa de su propio destino, no fue posible que acompañara la *revolución moderna* acaecida, en razón a que el nuevo orden racional se instituyó como una sociedad en función del trabajo. En consecuencia, solo pudo dar solvencia al desarrollo del *homo oeconomicus* en detrimento y aniquilación paulatina del *homo politicus*. Elaboración binaria que había sido pensada como par antagónico de equilibrio dinámico para el desarrollo progresivo del mundo moderno. Así entendido, la modernidad también podría registrar en su origen un evento fraticida similar al narrado en el *Génesis*.

⁴⁰ Como lo plantea Michel Onfray (2009).

3.4. De la Posibilidad de la Salida de la Minoría de Edad en la Dimensión Ético-política

La Modernidad ha sido realmente una revolución económica que en su praxis acaeció con el horizonte de superar la pobreza, mediante el trabajo, en el mundo inmanente, que desde la teología cristiana se puede apreciar como un tránsito de preparación en la *oikonomía* del misterio para acceder a la gloria divina. Con este horizonte como meta ya no era necesario llegar al reino de los cielos para recibir la recompensa de la eterna abundancia; invertido el sintagma de la *oikonomía mysterium*, el misterio se desvela y el reino del placer inagotable, mediante el consumo, constituye, entonces, el éthos del sujeto moderno.

Esta dinámica económica dio auge a la sociedad del trabajo y la encumbró en la esfera de la política. Los asuntos de interés público fueron desplazados para instalar en su reemplazo las premisas de optimización de recursos de producción con la aplicación de las técnicas de la cuantificación de resultados aplicadas al comportamiento humano, lo que en función de la productividad ha modelado al sujeto moderno. Las proyecciones de estandarización usurparon la idea de igualdad, con la instalación a cambio del imaginario de homologación, que orienta la conducta del hombre moderno en función de las tendencias de consumo que el mercado determina. En este escenario, la estadística se erige como la disciplina estrella.

La igualdad, comparada entre mundo antiguo y moderno presenta un contraste de oposición. En el mundo antiguo su ejercicio tuvo como requisito la liberación de los asuntos económicos propios de la *oikía*, el trabajo y la labor, para que entre iguales se dedicaran a los asuntos concernientes a la construcción de su propio destino. En el mundo moderno, esta ha sido equiparada a homogeneidad. La revolución económica produjo la liberación del *homo faber* y lo instituyó como parte esencial de la libertad del sujeto moderno y eje central de la sociedad del

trabajo, con la consecuente relegación del ciudadano al ámbito de los asuntos relacionados con la intimidad familiar, lo que se puede identificar como un *oikos* moderno.

Situación que determina en el sujeto moderno la idea de igualdad en el sentido de potencia económica, en función de la capacidad de su aporte al desarrollo productivo, escenario en donde la idea de libertad se asume en relación con la posibilidad de la venta de su fuerza de trabajo como mercancía. Capacidad que no queda reducida meramente al ejercicio de labores fabriles, se extiende, también, al desarrollo creativo para generar ideas productivas, que, superada la era industrial, resulta propicio para el progreso económico en la era informática.

La generación de capital evolucionada al ámbito virtual⁴¹, con la desmasificación de la producción donde se es jefe y empleado de sí mismo, configura la máxima idea de libertad que pueda concebir el sujeto moderno, la que se acompaña de una progresiva auto exigencia de productividad, cuyo límite colinda con la neurosis de su auto explotación.

En lo político esta revolución moderna, esencialmente económica, siguió sirviéndose de la misma estructura de dominio que gobernaba en el régimen monárquico. El cambio fue un mero reemplazo de los agentes que ejercían la hegemonía del gobierno y de la soberanía. En relación con el gobierno, se dio el tránsito del monarca al gobierno constitucional. En lo referente a la soberanía, sucedió una dislocación de su signatura. Un tránsito de la autoridad divina a la soberanía popular. Ambas entidades, vaciadas de sustancia, representan la supremacía del misterio del poder, solo diferenciadas en su orden: la primera trascendente y la segunda

⁴¹ Paradoja de términos ya superada, dado que ahora lo virtual resulta siendo el espacio real más concreto de las relaciones sociales.

inmanente. Misterio que se devela con la asunción de la economía como reino y gobierno del mundo globalizado.

En síntesis, se puede concluir que en la dimensión Ético-política tampoco es posible superar la minoría de edad. La razón a la que la Ilustración apuntaba para desarrollar en ella una condición objetiva se instrumentalizó, como lo sustenta Horkheimer (2010). La aparición del fenómeno de la *sociedad*, que copó el espectro de la esfera pública, instituyó en el hombre la condición de *homo faber*, instrumento de desarrollo económico, y agente del consumo a quien el desencanto de mundo lo ha tornado en *animal laborans* (Arendt, 1993).

El Estado-nación concebido como recinto para la salvaguarda de la nueva entidad de autoridad suprema del gobierno secular, la soberanía popular, sucumbió ante la tendencia globalizante de la economía. Su supremacía institucional, representada en el Leviatán, ha quedado, reducida a la condición *ad-minister*, al servicio de la preservación del capital global corporativo. El sujeto moderno, constituido con una razón instrumentalizada puesta al servicio de la optimización productiva, ha exacerbado su condición de minoría de edad; con una supuesta voluntad libre, sus discursos aletúrgicos circunscritos a la jurisdicción de la esfera burocrática que servía al Estado-nación, se han inscrito dentro de una cosmovisión meramente económica de tendencia global que lo ha convertido en agente y ente del consumo.

En suma, la imposibilidad autártica del hombre, que lo hace depender de padres-tutores y lo disponen a la tutela del cuidado y dominio parental, se desplaza como una signatura de la dimensión antro-po-biológica a la dimensión ético-política. Situación que también se procederá en la dimensión espiritual-religiosa, afirmación cuyo sustento será tema del siguiente capítulo.

4. Dimensión Espiritual-Religiosa de la Minoría de Edad

La minoría de edad expresada en el orden espiritual religioso resulta más aprehensible, dado que sus prácticas litúrgicas y de oración íntima expresan la declaración de veneración y sumisión a la voluntad de un orden superior. Voluntades que, en busca de la preservación de la existencia, *ad eternum*, obran bajo la estructura de dominio parental constituida en la relación de cuidado de la vida padre/hijo que se desarrolla en la dimensión Antropo-biológica.

La insuficiente capacidad para la preservación de la existencia que ofrece la salida de esta dimensión conduce al hombre a la búsqueda de amparo de protección en estructuras ético-políticas de coexistencia *inter paribus*, en las que tampoco encuentra la totalidad deseada; situación ante la cual el hombre se ve compelido a salir en busca de una entidad de orden superior, con la esperanza de hallar en ella refugio y amparo para la preservación de su vida y existencia.

4.1. De las Representaciones Arquetípicas

Para el desarrollo de la comprensión de la minoría de edad en la dimensión Espiritual-religiosa se toman de manera primordial los fundamentos conceptuales de Carl Gustav Jung, Karl Kerenyi y Baruch Spinoza. Esto en razón a que estos pensadores ofrecen una terminología que facilita la comprensión de la complejidad y sensibilidad de esta temática que se ocupa de ideas sin objetos. En particular, se hace uso de las distinciones sobre arquetipo, inconsciente colectivo, representaciones arquetípicas, mitologemas, conatus y existencia. Como se dejó expreso en los propósitos que conforman el estatuto epistemológico, estos constructos conceptuales se utilizan meramente como ficciones heurísticas.

El establecimiento y adopción de una entidad de orden superior para la preservación de la existencia demanda en sí mismo la preexistencia de un arquetipo. Con las definiciones que hace Spinoza (2011) de la *existencia*, como eternidad en tanto esencia de la cosa, y el *conatus*, como el esfuerzo por perseverar en la preservación del ser en cuanto ser, se deriva el arquetipo *Conatus de Existencia*. Arquetipo que en adelante se distinguirá como *la perseverante búsqueda de preservación de la existencia misma*.

En el primer capítulo se hizo una distinción inicial del concepto de arquetipo que ofrece Jung (1970), que en síntesis lo hace sinónimo de inconsciente colectivo. Aquí se agrega el énfasis que pone en el capítulo IV (ídem), donde destaca la característica esencial de la condición inconsciente del arquetipo: su carencia de toda sustancia. Insustancialidad que se instituye como vacío o potencia, solo apreciable mediante representaciones, bien sea que se expresen en forma de doctrina secreta, mito o leyenda.

También, en el primer capítulo, se resalta la complejidad de la distinción de *arquetipo*. Sobre todo, cuando se le quiere examinar desde la psicología, como representaciones arquetípicas que, aunque transmiten lo inconsciente, no constituyen el arquetipo en sí mismo. Puesto que, si la condición esencial de este es la inconsciencia, dar cuenta de su existencia sería su negación misma, en tanto carente de sustancia; por consiguiente, su expresión sustantiva se constituye a partir de representaciones arquetípicas. Manifestaciones que configuran los mitos y los mitologemas^{lxxii}.

Jung (ídem) correlaciona el arquetipo con el *eidos* platónico, al que asocia unas predisposiciones psíquicas inconscientes denominadas «imágenes primordiales». Características propias del género humano, o resultado de su formación, que coinciden con el origen de la

especie y de la humanidad; con esto, confiere a los arquetipos una condición particular de permanencia y difusión, sin que para ello requieran de la tradición, del lenguaje o la migración; de tal manera que su manifestación puede surgir de forma espontánea en cualquier momento histórico sin necesidad de transferencia o de ningún otro influjo externo. Situación en que la *psique* (alma) emerge como depositaria del inconsciente colectivo: «El arquetipo es un elemento formal, en sí vacío, que no es sino una *facultas praeformandi*, una posibilidad dada *a priori* de la forma de la representación.» (p. 74).

El término arquetipo que aparece en la obra de Filón de Alejandría como «*imago dei* en el hombre» (ídem, p. 10), asimila la idea de Dios con la representación arquetípica del *Conatus de Existencia* en los estadios cristianos. Mientras que, en los estados históricos seculares, en los que la *representación arquetípica dios*⁴² ha estado ausente como regente universal (tales como la epopeya de Gilgamesh, la época estoica helénica-romana, y en la Modernidad), el *imago dei* se identifica con el hombre mismo.

Nicolás de Cusa, en coincidencia con Filón de Alejandría, desde el esquema de los opuestos, define a «Dios como una *complexio oppositorum*». Síntesis entre vida y muerte que sitúa a Dios como una modalidad de la representación arquetípica *dios*. Representación que, a su vez, deriva de la forma del inconsciente colectivo ahistórico en la que reside el *Conatus de Existencia*.

Jung (Op. Cit.) afirma que «el hombre primitivo es de una subjetividad impresionante» (pp. 12-13), dado que su conocimiento de la naturaleza es el lenguaje de la exteriorización de su

⁴² Se escribe dios en minúscula en referencia al sustantivo común que opera como significante de una deidad superior en general. En contrario, cuando aparece con mayúscula inicial se hace referencia al sustantivo propio Dios, significante de la deidad cristiana.

proceso psíquico inconsciente, depositario de un arquetipo ahistórico también, común al hombre moderno. Subjetividad que constituye al hombre de cada presente histórico con las modalidades de representaciones arquetípicas instituidas como forma de explicación del comportamiento natural, en las que *mythos* y *éthos* entran en función copulativa. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que la subjetividad del hombre moderno continúa siendo igual a la subjetividad del hombre primitivo, únicamente diferentes en las formas de sus representaciones arquetípicas; propias de cada presente histórico, derivan de un mismo patrón arquetípico: la preservación de la existencia.

Acorde con Vernant (2001), los griegos disponían del nombre masculino *Thánatos* para referirse a la muerte. En su representación gráfica aparecía junto con su hermano *Hypnos*, sueño, cargando un héroe caído en campo de batalla. Su función no consistía en matar sino en acoger al muerto. *Thánatos* en su representación viril, vestido de guerrero, expresaba el signo de una «bella muerte», dignidad concedida solo para quienes morían en batalla, máxima ofrenda de trascendencia que la condición de héroe podía alcanzar ante su inexorable destino mortal.

En contraste, la muerte en su aspecto horrible, pavoroso y terrorífico era representada por las figuras femeninas de *Gorgona* y *Keres* (*Κηρες*). La monstruosidad del rostro de las Gorgonas que convertía en piedra a quienes osaban mirarlas, y la negra *Keres*, que se abalanzaba sedienta de sangre sobre los muertos, engulléndolos en su oscura desaparición:

Thánatos es una presencia masculina, mientras que *Gorgona* y *Keres* son femeninas. (...)

Thánatos estaría así más cercano a la bella muerte, idealización de la vida heroica, garante de una gloria inmortal; *Gorgona* y *Keres*, por el contrario, parecerían más

próximas a todo eso que la transformación del vivo en cadáver y del cadáver en carroña puede tener de repulsivo y horroroso. (Op. Cit. p. 129)

Continúa diciendo Vernant (idem) que la muerte y la mujer surgieron al mismo tiempo, porque antes de la creación de Pandora no existía la muerte para los varoniles hombres. Durante la época de la edad de oro los hombres, mezclados con los dioses, permanecían vivos y jóvenes a lo largo de toda la existencia. El dulce *Hipnos* les suspendía de la vida, pero de forma transitoria. En cambio, su hermano *Thánatos* representaba la desaparición irreversible y definitiva de la vida.

La distinción entre la dulce muerte masculina y la espantosa muerte femenina, conforman elaboraciones discursivas que identifican la debilidad con lo femenino. La primera se identificaba con la condición heroica. La segunda con una execrable virulencia que arrebatava la vida de manera espantosa. Debilidad que se reafirma con la identificación de lo femenino con el término *gymnós*, significante que en el contexto militar de la Grecia antigua significaba inermidad e indefensión en la guerra.

En síntesis dialéctica, si del arquetipo *Conatus de Existencia* emana la *representación arquetípica dios*, identificada como extensión del padre protector, el opuesto complementario, *complexio oppositorum*, de esta representación tendrá que ser necesariamente la *representación arquetípica minoría de edad*. Representaciones cuya formación de conciencia *-bildung-* padre/hijo se nutre de la estructura de dominio parental que se manifiesta mediante las voluntades de veneración y sumisión, origen del denominado dominio patriarcal.

La *formación padre/hijo* escindida en la *voluntad de veneración*, creer en una entidad superior como lo propone William James, y la *voluntad de sumisión*, obedecer a la manera de

una servidumbre voluntaria como lo señala Étienne de la Boétie, se expresan en la praxis política como una síntesis interdependiente de dominio. Originarias del inconsciente colectivo ahistórico, se manifiestan en las diversas modalidades de mandato y soberanía que se instituyen mediante la diada legalidad/legitimidad, sin importar que se formulen en modalidad mitológica, divina, secular o mixta. Ejemplo de ello, son las siguientes diadas: *oikos/pólis*, *potestas/auctoritas*, gobierno/reino, Estado-nación/soberanía popular⁴³.

Como antípoda, en el mitologema de Deméter y Perséfone, sustento de los misterios Eleusinos, se observa una formación de conciencia instituida en la concordante relación de madre e hija que se describe en este mito. Mito que constituye la génesis de la estructura de dominio madre/hija, que, en contraposición con las voluntades de veneración y sumisión, representa una simbiosis armónica y dinámica de coexistencia mutua entre vida y muerte. Manifestación de una perpetua síntesis de preservación de la existencia.

El mitologema que representa la *formación madre/hija* narra los efectos causados por el rapto de Perséfone, hija de la diosa Deméter y su posterior boda con Hades, el dios de la muerte. Plan urdido con la complicidad de Zeus, dios de dioses, hermano de la madre y tío de la raptada. Aunque es previsible, se advierte que no existe una unánime traducción ni explicación de estos misterios, porque, además de las comunes dificultades del oficio de rescatar y traducir textos antiguos de lenguas muertas con tradiciones rotas, se agrega el silencio que demandaba la fundadora de los misterios eleusinos a quienes elegía para enseñarles el ceremonial de los ritos y revelarles sus secretos. Triptolemo entre ellos. Silencio que los iniciados (*Mýstai*) y beneficiados

⁴³ «¹⁶ Y si yo juzgo, mi juicio es según la verdad, porque no soy yo solo, sino yo y el Padre que me envió. ¹⁷Y en vuestra Ley está escrito que el testimonio de dos hombres es válido. ¹⁸Yo soy el que doy testimonio de mí mismo, y el Padre que me envió da testimonio de mí. ¹⁹Ellos le dijeron: ¿Dónde está tu padre? Respondió Jesús: Ni a mí me conocéis, ni a mi Padre; si a mí me conocieseis, también a mi Padre conoceríais.» (Reina Valera, Juan. 8: 16-19).

(*Epóptai*) de la revelación debían mantener tanto en su indagación como en su revelación, so pena de castigo si infringían tal mandato^{lxxiii}.

La reina madre, además de negarse a retornar al Olimpo hasta que no le devolvieran a la hija, hizo que ningún brote de semilla pudiese germinar en la tierra durante todo un año. Ante la sequía e infertilidad que amenazaba acabar con los mortales, Zeus decidió enviar a su mensajero Hermes para persuadir a Hades de la liberación de Perséfone, y que el reencuentro con su madre, Deméter, permitiera el reflorecimiento de la vida en la tierra.

«*El dios de los que a muchos gobierna*» como se denomina a Hades en los Cantos Homéricos, accedió a la petición de Zeus. Pero, tan astuto como su hermano, ideó un ardid para mantener a Perséfone a su lado por siempre. Antes de retornarla al mundo de los mortales, la indujo para que comiera unas semillas de granada⁴⁴, hecho que la ataría de manera perpetua al inframundo. Reino que, además de ser el mundo de los muertos (*Érebo*), se identificaba con la riqueza, por ser las profundidades de la oscura tierra el reino depositario de los minerales y las piedras preciosas; razón por la que a este dios también se le denominara Plutón (*Πλούτων*), signatura griega utilizada para distinguir a los dueños de fortuna y abundancia.

Dado tal Ardid, Deméter propuso un acuerdo de mediación que fue avalado por Zeus y aceptado por Hades. Consistía en permitir que Perséfone pasara un tercio del año en el oscuro mundo y los otros dos tercios junto a su madre en el mundo iluminado por el dios *Helios*. Aceptado el pacto, Deméter revirtió su maldición sobre la tierra e hizo retornar de nuevo la prosperidad y preservación de la existencia que ofrece el fruto de los granos. «Más luego iba

⁴⁴ «Símbolo de fecundidad por la cantidad de granos contenidos en el fruto, pero también del mundo de ultratumba, pues se dice que por eso crece sobre la tumba de los héroes [Para algunos, también puede representar una copula de unión eterna].» Bernabé (1978, 78).

pronto a crecerle una cabellera de alargadas espigas, al ir avanzando la primavera y a cargarse en la llanura los pingües surcos de espigas que quedarían atadas con vencejos» (Bernabé, 1978, p 81). Por esto, también, se le reconoce a Deméter como la diosa de la agricultura.

La muerte en la *formación madre/hija* no es la dulce *Thánatos* ni la execrable negra *Keres*, es la vida en la muerte y la muerte en la vida sin mediación del tiempo. Deméter y Perséfone representan dos entidades delimitadas y unidas al mismo tiempo por una cesura que marca un indisoluble e simbiótico vínculo en la preservación de la existencia, síntesis dialéctica de la vida y la muerte. Complejidad que en la praxis de la naturaleza se simboliza con la aparente sencillez de una espiga de trigo expuesta a la luz del conocimiento de todos^{lxxiv}. No en un acto misterioso, como sucede con las representaciones vacías que sustentan la legitimidad de la estructura de dominio padre/hijo. El grano de trigo con su doble y simultánea condición de semilla y fruto simboliza la perseverancia de la existencia. Semilla y fruto en concurrencia simultánea, vida y muerte del grano, representan la dinámica perseverante del *Conatus de Existencia*. Quizá el secreto que se revelaba en los Misterios era la técnica de la perpetua preservación de la espiga de trigo, siempre vigente en su doble estado^{lxxv}.

La homousia⁴⁵ entre vida y muerte en la formación madre/hija se articula en perfecta armonía con el *conatus* de existencia, en contraste con la formación padre/hijo en el que la escisión entre vida y muerte, representada en la dulce *Thánatos* y la execrable *Keres*, se revela en desolación y muerte definitiva, pues su separación implica una ruptura del ciclo eterno de la existencia.

⁴⁵ Consustancialidad.

La interacción dinámica de las potencias vida y muerte que luego del retorno de la hija de Deméter se articularon de nuevo en asimétrica alternancia cronológica, fundan el mitologema de la génesis de las estaciones. La muerte en la tierra, personificada con el descenso de Perséfone al Hades iba a representar un tercio de año. Mientras que su retorno a la faz de la tierra, junto con la fertilidad y la prosperidad, correspondería a los dos tercios restantes del año.

Para Deméter, diosa de la agricultura y de la prosperidad humana, el rapto de Perséfone significaba poner en crisis la existencia misma, lo que hacía inadmisible la separación definitiva de las dos diosas⁴⁶. Perséfone, también llamada *Kore*, encarnaba la doncella, la mujer virgen, la semilla para ser germinada, la potencia de la vida y una de las dos partes antagónicas, necesaria en la síntesis dialéctica de la prolongación *ad eternum* de la existencia misma.

El rapto significaba la destrucción de la existencia, y la cólera de la diosa madre una manifestación del esfuerzo de preservación del *Conatus de Existencia*, la perseverancia del ser en cuanto ser. La afectación del conatus por la separación de vida y muerte, causada por el rapto, conllevó al desencanto de la vida y a la amenaza de la destrucción del mundo de los mortales. Esto es lo que en el mitologema se simboliza con el mal estado de ánimo de Deméter, la infertilidad de las semillas y de los campos, decretada por ella. Nefasta consecuencia que llevaba a la admisión de la muerte con el carácter *Thánatos* y *Keres*, como se concibe en la *formación padre/hijo*.

Las estructuras de dominio padre/hijo y madre/hija marcan una diferencia sustancial en la manera como se representa la muerte. La *formación padre/hijo* concebía a la muerte como un inexorable destino del hombre, que llevaba al consumo de la vida con el agote de la virilidad

⁴⁶ la separación de la semilla del fruto.

masculina en un heroico espíritu de conquista que permitía acceder a la forma más bella de morir: la dulce *Thánatos*. En contraste, la *formación madre/hija* constituía una armónica y permanente transformación natural en función de la perenne preservación de la existencia. Un más allá de la mera conservación de la vida zoé.

A diferencia de la *formación padre/hijo* que se determinada como un proceso lineal con una finitud determinada por el consumo de la vida zoé, la muerte en la *formación madre/hija* se expresa como un devenir circular con movimientos de rotación y traslación, análoga con el día y las estaciones del tiempo, y, asimilable en su función, al proceso catabólico del metabolismo de la naturaleza, que deshace estructuras desgastadas para obtener los elementos esenciales que sirvan de insumos para la creación de nuevas estructuras, mediante un proceso anabólico que se identifica con el nacimiento de nueva vida, configurando, así, el dinámico equilibrio homeostático de la preservación de la existencia. Proceso que quizá sea la manifestación misma del milagro eleusino.

La forma como instituyen el misterio para legitimar su dominio es otra diferencia crucial entre estas dos estructuras. Mientras que la *formación padre/hijo* se sustenta con el vacío, la *formación madre/hija* lo hace con el secreto^{lxxvi}. Ejemplos de la representación de vacío son: la silla vacía de la temprana antigüedad griega, el reino de la gloria divina cristiana, el nirvana budista y la soberanía popular del mundo moderno. Por su parte, el secreto hace referencia a la demanda que se hacía a los partícipes en la celebración de los misterios eleusinos para que no revelaran lo allí develado.

Estas dos estructuras de dominio, padre/hijo y madre/hija, se expresaron en paralelo en el mundo antiguo griego y romano, al menos durante dos milenios, desde 1600 a.C. hasta el siglo

IV d.C. El cierre de la celebración de los ritos de los Misterios Eleusinos, ordenado por Teodosio I, en el año 392, como estrategia para el afianzamiento del cristianismo y salvaguarda de la continuidad del imperio romano, determina el fin de este paralelismo: «El incendio del santuario y la supresión de los Misterios señalan el fin “oficial” del paganismo.» (Eliade, 1999, p. 387).

Con la supresión de los misterios se establece la estructura de dominio paternal como referente único en la perseverancia del *conatus de existencia*, y, con ello, el afianzamiento de las *representaciones arquetípicas Dios y minoría de edad*. Escenario donde la máxima aspiración de vida se expresa en el espíritu de la conquista, que ofrece la posibilidad de ejercicio del heroísmo para acceder a la mejor muerte posible: la dulce *Thánatos*.

Este espíritu de conquista antiguo era el que anhelaba Benjamin Constant (2002) fuese aplacado con el desarrollo de la economía mercantil y productiva. Él afirmaba que el intercambio comercial entre naciones ofrecería los bienes necesarios para la vida en común, lo que haría inútil toda pretensión de invasión entre estas. Anheló que se cumpliera, pero no en el sentido político de progreso hacia mejor, como se identificaba en el ideal de la era moderna, sino como un desplazamiento. Una dislocación de su signatura, que en el mundo moderno se representa con el significante imperialismo. Desde la perspectiva económica, este desplazamiento de signatura representa el auge del desarrollo *económico*. Una *hybris* de progreso económico *per se*, que ha logrado conquistar todo el planeta. Mundo global gobernado y regido por la economía: soberana suprema que legaliza y legitima su propia legislatura.

4.2. De los Dispositivos Teológicos Secularizados

Con la supresión de los Misterios Eleusinos el cristianismo afianzó su soberanía transcendente enmarcada en la *formación padre/hijo*. Instituida de manera doctrinal mediante el

misterio de la santísima Trinidad en el concilio de Nicea (325 d.C.) y ratificada en el concilio de Constantinopla (381 d.C.). Trinidad en la que el Espíritu santo obra como *complexio oppositorum*, en la simbiosis padre/hijo⁴⁷, que instaura el gobierno pastoral, e inaugura la relación de dominio Estado-iglesia. A la par que, de manera dogmática, determina a la mujer como ayudante en la elevación ascética de los hombres. Rol secundario que la reconstrucción histórica sobre el lugar de mujer en la iglesia cristiana muestra su ambigüedad^{lxxvii}.

Con el *verbo hecho carne para habitar entre nosotros* y el misterio de la Trinidad, la divinidad trascendente se inserta en el inmanente mundo histórico del hombre para orientar su *oikonomía*, la organización de la casa para la preparación del advenimiento de la gloria divina, como se deduce de la enunciación de Paulo de Tarso de la *oikonomía* del misterio. Lo que determina la diferenciación entre ser y obrar, es decir, entre Teología y Economía, que se correlacionan con las *representaciones arquetípicas Dios y Minoría Edad*, y determinan sus roles de Reino y Gobierno, respectivamente. Operación en la que se destaca la *inoperosidad* del reino, en el sentido de *an-arkhê* (ἀν- ἀρχή) (sin gobierno). El reino que reina, pero no gobierna, pone a la divinidad al margen de toda responsabilidad sobre el mal que se obre en el mundo en el ejercicio de su *oikonomía*:

El modelo teológico de la separación entre el poder y su ejercicio está en la distinción, en Dios, entre potencia absoluta y potencia ordenada -es decir, en la doctrina de la impotencia divina, de aquello que Dios, incluso su omnipotencia, no puede hacer (o no puede no hacer). (Agamben, 2017 c, p. 186)

⁴⁷ El logos hecho carne (Juan 1:14).

En relación con Jesús, tres eventos son ejemplo contundente de tal *inoperosidad*. No impedir la traición de Judas, a pesar de saberlo; no aborrecer a Pedro por negarlo tres veces; y no defenderse ni evitar la sentencia a muerte proferida por Pilatos. Obrar en contrario sería evitar el cumplimiento de la profecía de su entrega por los hombres y de la configuración de la parusía, del advenimiento de la gloria divina.

La teológica distinción entre Reino y Gobierno siembra las bases de la diferenciación jerárquica entre legitimidad y legalidad en la máquina de gobierno secular moderna. Distinción que también operó en el sustento de los gobiernos monárquicos. Los que fundados en la tradición religiosa se arrogaban el poder de gobernar *per se*. Fenómeno que se puede observar como un desplazamiento de la signatura de soberanía suprema, que mantiene su núcleo común de legitimidad mediante la legislatura escrita, bien sea de orden religiosa o racional.

Escritura a la que Sócrates se negó por completo al considerar esta práctica como asunto de sofistas, debido a que la verdad no podía congelarse en la escritura, en tanto no absoluta. Idea a la que se sumaba Platón⁴⁸, verbigracia la carta séptima. Ambos pensaban que solo era posible acercarse a la verdad mediante el diálogo⁴⁹, el que debe entenderse como una actitud más de escucha que de intercambio discursivo, en el cual cada uno de los participantes debe dar apertura a su *logos*, para que sea permeado por el conocimiento que, de manera oral, puedan aportar los demás coparticipes.

Fue Aristóteles quien comenzó a agenciar la práctica de la escritura como una manera efectiva de transmitir el conocimiento, y hacer que fuese más allá de la presencia física del

⁴⁸ A pesar de que gracias a sus escritos se pueden conocer los diálogos de su maestro.

⁴⁹ *διὰ* "a través, inter" y *λόγος* "potencia de conocimiento, veridicción y ascesis".

maestro. Modalidad de transmisión de conocimiento que dio origen a la palabra *metafísica*, como se llamaba inicialmente a los libros que estaban más allá del alcance de la vista del interesado lector. Lo que se puede evidenciar en el *Protréptico*^{lxxviii}.

Según Agamben (Op. Cit.) la estructura jerárquica de los ángeles se transfiere como un desplazamiento de signatura a la estructura burocrática del gobierno secular. Si se considera que las operaciones angélicas (*virtus angelus*) se agrupan en función de dos grupos de operaciones: Las contemplativas (*assistere*) y las administrativas (*ministrare*). Las primeras ocupadas de la ascensión a las cosas supremas de Dios. Las segundas al descenso hacia el mundo de las cosas humanas.

Este germen burocrático, también, se puede observar en la jerarquía de la Trinidad⁵⁰. Sustancia única que distingue sus elementos constitutivos, padre, hijo y espíritu santo, con fundamento en el poder jerárquico de cada uno, y no acorde con un orden funcional. Primero está el padre, dueño del poder supremo, creador que preserva la armonía de la creación. Segundo el hijo, heredero de su padre y gestor de su poder, que deshace viejas estructuras para construir una nueva *oikonomía* con el nuevo testamento que pregona. Tercero y último, el *Espíritu santo* que representa el puente de restauración y preservación de la majestad celestial padre/hijo, fragmentada con la operación del *logos hecho carne*. Dinámica trascendente/inmanente (*dynamisontos-praxis*) concebida de manera conceptual en la diada teología/economía.

La Trinidad Cristiana presenta una Jerarquía homóloga a la trinidad hindú (trimurti). *Brahma* y *Visnú* representan la creación y conservación, *Siva* (Shiva) la destrucción y la muerte.

⁵⁰ Jerarquía a la que santo Tomás define como poder sagrado no como orden sagrado.

Pero con el sentido *dynamis* de la preservación *ad eternum* de la existencia, como sostiene Schopenhauer (2016):

Nacimiento y muerte pertenecen de igual modo a la vida, manteniendo un equilibrio mutuo como condiciones recíprocas o, si se prefiere la expresión, como polos del fenómeno global de la vida. La más sabia de las mitologías, la hindú, expresa esto dando a *Siva* [“tiene también por símbolo los órganos de reproducción masculino (*linga*) y el femenino (*yoni*), a veces”] el dios que simboliza la destrucción y la muerte (...) al mismo tiempo como atributos, el collar de calaveras y el *linga*; al aparecer aquí el símbolo fálico como compensación de la muerte, se interpreta que la procreación y la muerte son correlatos consustanciales, correlatos que se neutralizan y suprimen mutuamente. (pp. 369-370)

En ambas trinitades se observa un intento de síntesis entre las estructuras de dominio padre/hijo y madre/hija. Dan cuenta de ello, la representación de *Siva* a veces con órgano de reproducción femenino, y, de manera análoga, la representación de Jesús con una sexualidad neutralizada por completo y una empatía, de mutua reciprocidad, con las mujeres. Sin embargo, estas trinitades se instituyen como una jerarquía de poder con un ente supremo, que funge con la representación de dios padre, con lo que ambas reafirman su estructura de dominio basadas en la *formación padre/hijo*. Representación arquetípica que, acorde con Jung, se funda como un inconsciente colectivo y ahistórico.

Se colige, entonces, que en ambas expresiones religiosas se adopta la representación de la muerte *Thánatos* bajo la voluntad que emana de la *formación padre/hijo*. El cristianismo la asume como máxima referencia al padre, la ofrenda de la vida que hace el hijo al padre como se

concebía en la antigüedad griega, con la diferencia que el acto heroico ya no sería morir matando en el campo de batalla, sino dejarse matar en su honor y gloria. La auto asunción de ser pieza sacrificial, pero sin holocausto, configura la extrema expresión de la voluntad de sumisión cristiana.

De otra parte, debe destacarse el significativo rol que ejercía la presencia femenina como equilibrio anabólico ante el proceso catabólico de destrucción que agenciaba Jesús con su simbólica neutralización de la sexualidad, que podría interpretarse como una suspensión general de la *hybris*, en el sentido *phrónesis* no *némesis*. No hay que obviar que fueron mujeres, no los apóstoles, las que, junto a la tumba de Jesús, estuvieron velando de manera devota por el cumplimiento de la promesa de su resurrección. Sucedido este evento, fueron ellas las que recibieron el encargo de anunciar la fundación de la nueva iglesia. Conforme al mandato recibido dieron cuenta de la buena nueva a los apóstoles y a los demás del pueblo⁵¹. Según relata Mateo (28:1), solo estaban María Magdalena y la otra María. Lucas (24:10) dice que eran más: «Eran María Magdalena, y Juana, y María madre de Jacobo, y las demás con ellas, quienes dijeron estas cosas a los apóstoles».

En retorno a la división angélica de las actividades, Agamben (2017 c) afirma que esta división es parte constitutiva de cada ángel, es decir, que su estructura angélica singular está compuesta por una parte que se dedica al ministerio de la *oikonomía* y por otra que se encarga de los asuntos místicos del misterio de la gloria. De esta agrupación de operaciones derivan los

⁵¹ Por mandato divino a través de ángeles: Mateo dice que fue uno, Lucas dice que fueron dos, y luego a través del mismo Jesús.

conceptos de jerarquía, ministerio y orden, los que se desplazaron de la estructura angélica a la jerárquica eclesiástica, y de esta al gobierno secular:

Que la angelología coincide con una teoría del poder, que el ángel es la figura por excelencia del gobierno del mundo, resulta ya del simple hecho de que los nombres angélicos se identifican con los nombres de los poderes terrenales: *archai*, *exousíai*, *kyriótetes* (en la traducción latina, *principatus*, *potestas*, *dominationes* [principado, potestades, dominaciones]. (Op. Cit. p. 291)

Otro elemento importante que Agamben (ídem) resalta es la relación entre poder y gloria. Correspondencia que también tiene su punto de origen cristiano en la Trinidad, origen que adviene de la tradición judaica. En esta el hijo exalta al padre y el padre al hijo, y entre estos al espíritu santo: «la *dóxa theou* [gloria de Dios] define ahora la operación de glorificación recíproca entre padre e hijo, y, de manera general, entre las tres personas. La economía trinitaria es constitutivamente una economía de la gloria.» (Ídem. p. 354).

El significado de la gloria de Dios (*kabod* YHWH) en la tradición judía la extrae Maimónides del Éxodo, cuando Dios se aparece al pueblo judío como fuego entre una nube en la que solo a Moisés le ha sido concedida la gracia de penetrar, pero de manera velada. No le es lícito mirar de frente, por tanto, Dios le cubre la cara con su mano divina. Sin embargo, el resplandor que queda en Moisés hace que los demás deban cubrirse el rostro con un velo para que puedan mirarlo. En este evento puede observarse un desplazamiento jerárquico, que se instituye desde la instancia suprema que representa la soberanía de la legitimidad, cuya práctica va descendiendo en relación con el poder jerárquico.: primero el rostro, y luego el resplandor.

Pablo, en la segunda epístola a los corintios, expresa que los miembros de la comunidad mesiánica no necesitan el velo. Los judíos podrán deshacerse de él cuando se conviertan, pues realmente *mesías* significa velo (*hóti en Christôi katargeîtai*).

El desplazamiento de la *Oikonomía* a la Economía constituye la síntesis de los desplazamientos de las signatures de los dispositivos teológicos al mundo secular, como ya lo había enunciado Kantorowics (1985), en relación con la homologación de la jerarquía angélica con la jerarquía eclesiástica. Esto corresponde a una estrategia de jerarquizar los ángeles con un modelo burocrático, haciendo angélicas las jerarquías eclesiásticas, dando así una gradación sagrada: «se trata de transformar al *mysterium* [misterio] en *ministerium* [ministerio] y el *ministerium* en *mysterium*» (citado por Agamben, Op. Cit., p. 270). De manera paralela, la Trinidad secularizada se aprecia en el desplazamiento de la signature divina en los tres poderes civiles: legislativo, ejecutivo y judicial, articulados en la homousia Estado-nación.

La diada «*oikonomía/economía*», utilizada para representar la inversión del sintagma paulino, conserva en su primer término la estructura morfológica en latín para significar su uso en el ámbito teológico. El segundo término, expresado en castellano, tiene el propósito de representar las expresiones relacionadas con el campo de la ciencia de la economía moderna. Esta diada representa el desplazamiento de la signature teológica a la representación de gestión y organización concerniente al consumo: a la labor. La que Arendt (2002) distingue como actividad ligada con la producción de insumos para cubrir las necesidades vitales del proceso de sostenimiento de vida biológica, y que correlaciona con el metabolismo natural del consumo. Producción que no perdura en sí misma, por ser un medio para el sostén de las estructuras biológicas y de vitalización para las actividades fisiológicas.

El núcleo semántico que se mantiene en la economía moderna, junto con la cada vez más compleja estructuración de sus procesos de operación y relación, la ha elevado al estatus de una ciencia, pero, acorde con lo que se ha venido exponiendo, en lo que realmente se ha convertido y elevado es en un *hegemón* universal: el Reino y Gobierno del mundo secularizado.

La síntesis de este acápite distingue en el orden teológico de Reino y gobierno⁵², originado en la apremiante búsqueda de diferenciar la potencia divina de la terrena, una demanda de diferenciación jerárquica entre autoridad celestial y gobierno terrestre. Lo que instituye un doble círculo de poder: uno inserto dentro de otro, que supedita la validez de la legalidad de uno a la legitimidad de la autoridad soberana del otro. Como puede advertirse, esta formación teológica adviene de la estructura de dominio padre/hijo, que deriva de las *representaciones arquetípicas dios y minoría de edad*. En el mundo moderno las firmas de Reino y gobierno se desplazaron a las representaciones seculares de Estado-nación y soberanía popular, cuya dislocación no se trata de un simple cambio de significante, sino de un cambio de representaciones instituidas bajo la misma estructura de dominio.

4.3. De la Secularización, y del Reino y Gobierno de la Economía

En el marco de las distinciones que hace Taylor (2014) de la secularización, este identifica a la posibilidad de la elección de creencias como una de estas. De manera paradójica, la instauración del credo Niceno-Constantinopolitano⁵³, como dispositivo para que la fe en Dios, la trinidad y la iglesia se asumiera como creencia única y fuente absoluta de toda verdad, siembra

⁵² También expresadas en términos teológicos como potencia absoluta y potencia ordenada, providencia general y providencia particular.

⁵³ Credo de afirmación único y absoluto de la unicidad de Dios, padre e hijo en una trinidad con una misma esencia, al que se sumó, también, la santa madre iglesia.

la semilla de la secularización, dado que la implementación de este dispositivo hizo que la fe asumiera una connotación de creencia, una identificación más cercana al significado griego (*pistis*) que al romano (*fides*), constituyendo, entonces, el germen de la descreencia.

Desde la construcción del razonamiento lógico binario, que lleva intrínseco su principio de oposición, *complexio oppositorum*, la acción de creer contiene la opción de no hacerlo o de elegir entre varias alternativas si existiesen. Darle a la fe connotación de creencia y abrirla a la posibilidad de elección voluntaria constituye una paradoja. Así, la teología evidencia su ambigüedad conceptual al tratar de sustentar la existencia de Dios mediante la ilusión transcendental. En el ámbito de la teología, las paradojas de la razón resultan verdaderas herejías. Situación que dio oportunidad a Borges para hacer gala de su ingenio^{lxxix}.

Lutero por su parte, como afirma Arendt (2006 a), al tratar de separar la autoridad de la tradición para que fuese sustentada con la palabra divina, sin pretender la fundación de un *novus ordo saeculorum*, sino la liberación de la vida cristiana de todo orden secular, de manera paradójica, se hizo otro precursor involuntario de la secularización moderna; dado que el cisma que agenció, fue un evento decisivo en el desmoronamiento del estrecho vínculo entre Estado e iglesia, causa del distanciamiento entre reino y gobierno que comenzó a poner en crisis la legitimidad divina que sustentaba la legalidad del gobierno monárquico, y que condujo a su posterior derrocamiento.

Como se había advertido antes, los verdaderos cambios revolucionarios no acaecen por el derrocamiento de un gobierno sino por la deslegitimación de la autoridad que sustenta el poder que se ejerce. El solo uso de la fuerza sin desmoronamiento del reino que legitima un gobierno es solo una revuelta. Una epifanía que emerge e irrumpe, y si luego se transforma en idea, llegará a

lo sumo a convertirse en una ideología; epifanía que se esfumará para dar lugar a la reanudación del tiempo histórico y a la continuación del ejercicio del paradigma hegemónico que venía rigiendo (Jesi, 2014)⁵⁴.

El desastre de Lisboa, sucedido el 01 de noviembre 1755, fue otro evento involuntario que resultó importante en la preparación del camino a la revolución y de la secularización moderna. En este confluyeron terremoto, maremoto e incendio, que dejó como resultado la eliminación de un tercio de la población de una ciudad caracterizada por su culto a Dios, con muchas más iglesias que otras capitales de Europa, y con más monasterios que iglesias. Un evento que puso en cuestión a un grupo importante y representativo de intelectuales⁵⁵ y clérigos sobre el *tout est bien*. Axioma que sustentaba la válida *inoperosidad* de Dios en las cosas concernientes a la *oikonomía* del mundo, dentro de la cual se debe incluir al gobierno monárquico.

Con el advenimiento de la secularización moderna, la preservación de la existencia se puede apreciar como una síntesis trascendente/inmanente que se materializa en el consumo. La asunción de la muerte desde la *formación padre/hijo*, en la práctica del consumo que ofrece el desarrollo económico moderno se asemeja a un proceso catabólico, en el que nada puede ser consumido sin destruir la sustancia (*non salva rerum substantia*); pero la carencia de un proceso anabólico de reconstrucción, de igual magnitud al exacerbado consumo moderno, genera un desequilibrio en la síntesis homeostática del metabolismo de la naturaleza, lo que constituye la

⁵⁴ Se advierte que aquí se asume la distinción de *revuelta* que hace Jesi, pero se disiente con la diferenciación que hace del significado de *revolución*; pues a diferencia de Arendt, este la caracteriza en función de la proyección del tiempo, no de sus fines; para él, una revolución es aquella que se hace con un plan estratégico de largo plazo, sino es revuelta.

⁵⁵ Voltaire, Kant, Rousseau, Diderot, entre otros.

amenaza actual de la destrucción de la naturaleza y del hábitat humano, equivalente a la desolación y muerte *Keres* causado por el rapto de Perséfone.

La globalización económica en su *hybris* de consumo ha venido haciendo *praxis* de este rapto de manera progresiva. El mercado, parte constitutiva del gobierno de la económico, funge como su agente de legitimidad, y hace de la economía una autoridad supra suprema. Las voluntades de veneración y de sumisión también se funden para rendirle culto mediante los actos litúrgicos que se desarrollan en centros comerciales y redes virtuales. Espacios que copan el ámbito de los asuntos públicos y se erigen como templos de formación de conciencia en esta actual modalidad de consumo que se ordena mediante las leyes del mercado.

4.4. De la Posibilidad de Salida de la Minoría de Edad en la Dimensión Religiosa-Espiritual

Salir de la minoría de edad en esta dimensión implica una verdadera revolución. Un nuevo punto de partida que demanda la demolición de las *representaciones arquetípicas dios y minoría de edad*. La transformación acaecida en el transcurso de la evolución histórica observada ha consistido en un desplazamiento de signaturas sin modificación de las estructuras arquetípicas de las cuales emanan estas expresiones ni de tampoco de su núcleo semántico. Un mero cambio de representaciones en la *formación padre/hijo* que no representa una verdadera transformación.

La *representación arquetípica Dios*, como entidad suprema de soberanía del gobierno premoderno, se desplazó a la idea secular de *soberanía popular*, con el consecuente desplazamiento y reemplazo del sustento formal de las *sagradas escrituras* por las formas escritas determinadas por la *racionalidad burocrática*, que el derecho positivo se encarga de sacralizar. De esta manera se instituye el misterio invisible de la auto tiranía del hombre, que

asume el doble rol en la *formación padre/hijo* de agente legal y legítimo de su propia soberanía, con una espiritualidad desligada de una tradición sólida, que lo hace presa fácil de toda ideología^{lxxx}.

En síntesis, en la salida de la dimensión espiritual-religiosa se encuentra a un hombre-masa con una razón subjetivada por el dominio de lo económico sobre lo político^{lxxxi}, con una espiritualidad vaciada de contenido religioso, copada con las formas impersonales de la burocracia. Un hombre hecho instrumento al servicio del cálculo de los intereses económicos establecidos por las entidades burocráticas a las que debe adscribirse; sujeto de tendencias comportamentales irreflexivas, sin mediación de la razón objetiva, ajeno a toda virtud cívica, con una libertad pública transmutada en soledad y aislamiento que compensa con la publicidad de su intimidad^{lxxxii}. Por consiguiente, la salida de esta tercera dimensión representa la caída del hombre moderno en la condición de *animal laborans*.

5. La Caída en el Animal Laborans

La hegemonía del dominio de la economía en el mundo moderno, con el progresivo aumento de la productividad para el consumo que el desarrollo tecnológico proporciona, ha llevado a la homogeneización del trabajo y la labor, y a la constitución de una sociedad de laborantes homologados en la meta común de producir para consumir. El trabajo intelectual y el artístico, el último reducto del *homo faber*, también, se ha tornado labor. Sus obras deben ser objeto de consumo para el ocio moderno, para el tiempo improductivo. El ocio, en el sentido clásico de espacio y tiempo para la creación, se ha transformado en labor que produce objetos para el consumo. La idea moderna del progreso constante siempre hacia mejor se hace realidad en el consumo, y su desplazamiento de la esfera privada a la pública. El desplazamiento del objeto del *Oikos*, el consumo, a la *res* pública, resume la caída del hombre en la condición de *animal laborans*^{lxxxiii}.

Dice Arendt (1993) que Marx tenía clara la diferenciación entre trabajo y labor. Su utopía era la emancipación de la necesidad de la labor como actividad que opera para la satisfacción de las necesidades de la sociedad. La labor como dispositivo económico usurpó el espacio que se esperaba llenase la política como consecuencia de la emancipación del *homo faber*, constituido ahora en laborante; en contraste con lo que acaecía en el mundo antiguo griego, donde la labor era ejercida por los esclavos en el *oikos* bajo el dominio de los *déspotes*.

Tanto para Arendt como para Simone Weil, la emancipación de la labor (de la necesidad) que perseguía Marx, además de utópica, al constituirse en el motor de los movimientos de trabajadores revolucionarios, resultaba preocupante. Para Weil esta idea era el verdadero opio del pueblo, no la religión como creía Marx. Por su parte Arendt, al asimilarla con el metabolismo de la naturaleza, donde labor y consumo operan como procesos anabólicos y catabólicos, advertía el

peligro del incremento progresivo del consumo que producía la aplicación de la tecnología en la optimización de los procesos productivos al configurar un desequilibrio con la fuerza destinada para la labor, que conduciría al dominio inexorable del yugo de la necesidad al proyectarse la fuerza de la labor liberada hacia un consumismo exacerbado^{lxxxiv}.

De otra parte, el horizonte de la Ilustración, la liberación de la superstición y la superstición del hombre premoderno para dar lugar al sujeto de la libertad, con el pleno uso de la razón, dejó desprovisto al hombre moderno de narraciones de tradición y de ideales ascéticos a seguir, elementos constitutivos de la condición de sujeto en tanto histórico (Nancy, 2014). El hombre moderno, desligado de las raíces del pasado, que sirven de base para la construcción de futuro, se ha refugiado en su yo (*ego sum*) en un aturdimiento espiritual. Refugio hecho trampa, desde donde elude la realidad de los acontecimientos de su existencia, aferrado a la inmediatez del consumo: absorto en una indiferencia existencial más próxima a la forma de intuición sensible del espacio que a la del tiempo.

Sin proyección trascendente, el hombre moderno expresa un desencantamiento de mundo⁵⁶ que experimenta con la futilidad que ofrece el consumo; estado en el que la patencia del hedonismo emerge como refugio alterno ante la frivolidad del mundo de la labor, que conduce al hombre hacia el desligamiento de su condición histórica, y a refugiarse en un espacio sin tiempo, en lo que constituye la esencia del *animal laborans*, praxis que se contrapone a la afirmación lógica de Kant (2006) respecto a la imposibilidad de la eliminación del tiempo en la configuración de la realidad de los fenómenos^{lxxxv}.

⁵⁶ La pérdida de toda elaboración mítica o alegórica que pueda ser utilizada como meta de ascesis.

Según Seneca (2019), la conciencia de espacio sin tiempo es propia del consumo y característica esencial de la condición zoé, el animal tiene memoria, pero no evocación:

El animal mudo capta con el sentido las cosas presentes; de las pasadas se acuerda cuando se produce un hecho que estimule sus sentidos; (...). En cambio, la tercera división del tiempo, o sea, el futuro, no cuenta para los irracionales. (p. 399)

Desde la lectura de Heidegger hecha por Agamben (2005), la condición de *animal laborans* dispone una tendencia de retorno a la animalidad, una proyección hacia ella, aunque no homologable a esta, porque para que ello ocurriera se requeriría de la supresión del lenguaje. En esta, la conciencia de tiempo, forma sensible de la conciencia de existencia, entra en suspenso para adentrarse en un estado de aturdimiento profundo, en una conciencia de espacio sin tiempo. Una *inmortalidad de lugar* sin conciencia de tiempo y sin posibilidad de aburrimiento profundo: la suspensión sin supresión de la conciencia de existencia.

Según Agamben (ídem), el animal se comporta y el hombre actúa, entonces, el retorno del hombre a la condición de naturaleza animal sería una homologación de regreso al edén. Un intento de reconciliación con la naturaleza en un equilibrio ecológico pulsional no instintivo, análogo con la muerte de la política, del ejercicio de una acción humana concertada entre pares. Fenómeno paradójico asimilable a la preconización de la superación del sujeto que enuncian Nietzsche y Heidegger en las ideas del *Übermensch* y del *Dasein*^{lxxxvi}.

La muerte simbólica del padre como intento de la salida del hombre de la minoría de edad ha resultado fallida. La supresión del padre celestial lo ha conducido a una lamentable desolación de orfandad terrena, con la consecuente negación racional a establecerse metas trascendentes, que proyecta, entonces, en las voluntades de veneración y de sumisión hacia la

inmediatez del consumo. En este estadio, el hombre, desligado del mundo inteligible, enajena su conciencia de existencia con la satisfacción de las inclinaciones y necesidades propias del mundo sensible, en el que ha quedado atrapado en la condición de *animal laborans*, y puesto al margen del cuidado y cultivo de sí, condición *sine qua non* para salir del estado de minoría de edad.

En general, pensadores muy importantes del siglo XX, como Walter Benjamin^{lxxxvii} y Carl Schmitt^{lxxxviii} consideraban que el pensamiento moderno, aunque vaciado del contenido de las leyes divinas, erige su estructura conceptual sobre cimientos teológicos. Una subsunción de lo secular en lo teológico. Un modo de pensar racional ético-político bajo formas de pensamiento religioso. En consideración con esto, Agamben (2017 c) sostiene que desde la teología cristiana derivan dos paradigmas políticos antinómicos conectados de manera funcional: la teología política y la teología económica: de una advienen la filosofía política y la teoría de la soberanía; de la otra, la biopolítica y el triunfo actual de la economía y de su gobierno sobre todo aspecto de la vida en sociedad. Enfatiza, además, en la necesidad de complementar la consideración de Schmitt, en el sentido que la teología económica concebida como una *oikonomía* es ella misma «económica», y no un epifenómeno fruto de la secularización^{lxxxix}, con lo que concluye que la libertad moderna, como causa eficiente de la economía, ha terminado subyugada al poder superior de la economía.

La lectura que hace Kojève (2008) sobre *la dialéctica del amo y del esclavo* en Hegel, en la que se reconoce al trabajo como liberador del hombre y al esclavo como verdadero agente de la libertad dentro de este, sirve de colofón para ratificar lo afirmado.

En esta dialéctica, el antagonismo amo y esclavo resulta necesario para la producción del reconocimiento de la libertad. Mediante la *supresión dialéctica*, que significa suprimir al otro en

lo circunstancial más no en lo esencial, el esclavo asume la autonomía propia de su autoconciencia destruyendo la autoconciencia del amo. Luego, el amo hecho esclavo hará lo mismo con el esclavo hecho amo, dinámica que prosigue en un devenir inagotable, en tanto *dialexe*^{xc}.

Según Kojève (ídem), la única solución lógica para la ruptura de la dinámica señalada sería el salto del *sujeto en devenir* al *sujeto devenido*, es decir, el fin del sujeto histórico con la suspensión del tiempo en su acontecer definitivo: el *deber ser* del sujeto hecho acto final, agotado de manera definitiva. Supresión de la dialéctica misma, que conduciría a la eliminación de la *autoconciencia de sí* y al retorno al *sentimiento de sí*, esta última como condición propia de la naturaleza animal; una restitución al equilibrio ecológico del edén homologable con el arribo al reino de la gloria del ser supremo, que se puede expresar desde dos perspectivas: la reafirmación del hombre como *animal laborans* o su disolución infinita en el *nirvana*. En ambos casos la plena superación de toda economía o del *samsara*, el dejar *de ser* en *cuanto ser*.

Por último, no se debe perder de vista que dentro de la estructura de dominio paternal se encuentra incrustado el dispositivo *temor/esperanza* que, en la manera en que se ha venido concibiendo en la *formación padre/hijo* constituye un agente evasivo de la realidad de la finitud de la vida, lo que se reafirma y fundamenta mediante la *representación arquetípica minoría de edad*^{xcí}. En el marco del presente desarrollo argumentativo, la alternativa de cambio de la representación de la *esperanza*, para la salida del estado de minoría de edad podría ser la exploración del rescate de la espiritualidad basado en elaboraciones provenientes de la *estructura de dominio madre/hija*, mediante la *formación* de dispositivos culturales que conciban la preservación de la existencia como una interacción de equilibrio dinámico entre vida y muerte,

articuladas de manera armónica con su entorno ecológico y su universal espiritual, cualesquiera que sean las formas de construcción y expresión de esta conciencia.

En conclusión, la idea de progreso moderno se ha cumplido en lo económico más no en lo político. Lo político representaba la esperanza inmanente, sustituta de la promesa trascendente del misterio del reino divino: felicidad humana que sucumbió ante el dominio de la economía, con la exacerbación del consumo y el acrecentamiento desmesurado del dominio del capital global.

La Ilustración, que se pretendía fuese a iluminar al hombre el camino para salir de la minoría de edad y potenciar su espíritu crítico para darle su autonomía se instrumentalizó. Puesta al servicio del desarrollo de la sociedad y de las estructuras burocráticas, solo ha servido para el crecimiento y fortalecimiento del *hegemón* de la economía. El acceso al *sapere aude*, que Kant agenciaba con la Ilustración como estandarte, fracasó al ser establecido bajo la misma égida del ethos de la estructura de dominio parental de la que había que liberarse, es decir, de la estructura de dominio *padre/hijo*.

Sin embargo, hay que reconocer el aporte que ofrece la Ilustración para comprender y reconciliarse con la realidad de su fallida intención, lo que logra mediante la potencialización del acceso al conocimiento racional, que permite explorar alternativas de salida del estado de minoría de edad y de la condición de *animal laborans*.

6. Conclusiones

Tal como fue señalado al inicio, el objetivo general de esta tesis ha sido *distinguir el concepto de minoría de edad para elucidar la capacidad y disposición que tiene el hombre contemporáneo para salir de este estado*. Por consiguiente, las conclusiones derivadas del desarrollo argumentativo se compendian en torno a una síntesis de respuesta al objetivo planteado, dejando antes en claro, que el desarrollo prosilogístico de esta investigación exploratoria no se correlaciona con un proceso histórico lineal del hombre, pues el tránsito de la minoría de edad, de una dimensión a otra, sucede de manera imbricada y a veces paralela. Por ejemplo, mientras se agencia la salida de la minoría de edad en la dimensión Antropo-biológica a la par se están sembrando las bases para la entrada simultánea en las dimensiones Ético-política y Espiritual-Religiosa. En otras ocasiones el hombre, una vez lograda su madurez sexual, como meta representativa de la superación de la minoría de edad en la dimensión Antropo-biológica, fisiológicamente capaz de preservar la especie, continúa dependiendo de tutores para la preservación de su estructura.

Circunscrito al esquema de análisis se observa que no ha ocurrido una salida de la minoría de edad, sino un tránsito de afirmación, de complejidad progresiva, de la estructura de dominio padre/hijo; de tal manera que la salida de la primera dimensión lleva a la entrada en la segunda, la salida de esta a la entrada en la tercera, y la salida de esta última a la entrada en la espiral de consumo de una sociedad globalizada, que, sin haber encontrado la salida de la minoría de edad, ha llevado al hombre a la caída en la condición de *Animal laborans*. Caída que representa un sospechoso retorno al edén mesiánico.

El regreso al edén se identifica con la idea del *fin de la historia* proclamada por Kojève. Con la afirmación de que esto se estaba cumpliendo en los EEUU, observa una sociedad absorta

en el consumo con total desinterés por los asuntos públicos. Lo que resulta inadmisible para Agamben (2005), por dos razones fundamentales: primero, porque el animal edénico es ecológico por naturaleza, mientras que el *Animal laborans* es antiecológico por condición. Segundo, por la diferencia en sus naturalezas: el edénico es exclusivamente zoé, mientras que el *Animal laborans* posee la doble condición zoé/bíos.

Un intento de superación real de la minoría de edad a la manera del superhombre de Nietzsche, que se identifica con la des-sujeción del sujeto, comportaría dos situaciones posibles: 1) en lo inmanente, un retorno a la animalidad, el regreso al jardín del edén en armónico equilibrio ecológico, liberado, con la supresión del tiempo histórico, de la conciencia de existencia. 2) en lo trascendente, la disolución del ser en el vacío divino del reino de la gloria, como parte del todo de la nada, el nirvana. Destino inaceptable en un mundo secular constituido en función del desarrollo y fortalecimiento de la individualidad, que quizá, de manera inconsciente, anhela la suerte de Henoch, sexta descendencia de Adán por vía de Seth, único hombre sobre el cual, en la biblia, se testimonia su elevación al cielo sin haber muerto. (Gen. 5:24).

La era cristiana-romana marca su génesis teológica con un paradójico tránsito involutivo del Reino al gobierno. El descenso del logos divino al verbo humano, que instituye el germen de la némesis de su secularización. Dios trascendente encarnado en la *oikonomía* inmanente de cristo, hecho hombre para proclamar la fundación de la nueva iglesia, del nuevo buen mensaje, de su *ev-angelus*: «El logos se hizo carne, y habitó entre nosotros», Juan (1: 14). Dispositivo teológico secularizado que, de manera originaria, se expresa con la proclamación de los derechos del hombre.

La salida de la minoría de edad propuesta por Kant puede ser vista como otro desplazamiento del ámbito teológico al mundo secular. Apreciable en la narración religiosa del cubrimiento del rostro que hizo Dios (Éxodo 33:22) a Moisés para evitar que viera el suyo, cuyo resplandor, que llevó consigo, lo obligó también a cubrir su rostro delante de los demás para que aquellos no vieran de manera directa la luz del misterio (ídem, 34:33), lo que solo se hace tradición con la representación del acto original a través de jerarquías de inferior rango.

Símil cercano representa la Ilustración en el tiempo secular moderno. Carente de tradición, pero negada a todo misterio, se ofrece como posibilidad de acceso directo a la *verdad* que debiese revelar la razón. Verdad que deslumbra sin quemar el rostro de los que se ponen frente a esta; develación de misterio que reafirma lo esencial que resulta la tradición como dispositivo para la transmisión del logos desde una perspectiva *aletúrgica*, como valores de verdad que conlleven a la conjunción simbiótica *logos/éthos*.

La secularización que agenciaba la Ilustración implicaba horadar la legitimidad de los gobiernos monárquicos sostenidos con autoridad de Dios, debido a que orientaba a la construcción de conocimiento sin misterio ni tutoría, lo que ha dejado vaciado de contenido espiritual al sujeto secular, y ha llevado a la adopción de toda clase de ismos y supercherías de orden racional, pero de nivel instrumental y subjetivo^{xcii}.

La referencia a la fundación de la Ilustración sin misterio ni tutoría puede distinguirse desde dos perspectivas en apariencia disímiles, pero coincidentes en su comprensión. Una, en el sentido que lo observa Agamben (2017 c), como un desplazamiento o dislocación de signaturas pertenecientes al orden teológico hacia el mundo moderno. La otra, desde la perspectiva de Jung, como representaciones de las voluntades de *Veneración* y *Sumisión*, que se expresan desde

modalidades de orden teológico o secular. Ambas perspectivas, coincidentes en su apreciación, se enmarcan dentro de la estructura de dominio padre/hijo, provenientes de las *representaciones arquetípica Dios y Minoría de Edad*, constitutivas de la síntesis del *complexio oppositorum* del arquetipo *Conatus de Existencia*.

En este punto cobra pertinencia el pasaje bíblico utilizado como epígrafe de esta tesis:

¹¹ cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, juzgaba como niño; más cuando ya fui hombre, dejé lo que era de niño. ¹²Ahora vemos por espejo, en oscuridad; luego entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte; luego entonces conoceré como soy conocido. (Cor. I, 13:12)

Este pasaje ejemplifica la idea de la Ilustración y del uso de la razón enunciada por Kant, que caracteriza la diferencia entre el niño y el adulto en el acceso directo al conocimiento; en el niño el conocimiento es un reflejo en el espejo de la sombra de sí mismo que no añade ningún conocimiento al contenido en el sujeto, lo que resulta una suerte de juicio analítico; en cambio, en el hombre el conocimiento verdadero adviene con el uso de las formas del entendimiento en conjunción con las intuiciones derivadas de las formas de la sensibilidad. Visto desde esta cita bíblica sería un mero desplazamiento de signatura, pues en esta, dejar de ser niño es acceder al conocimiento real sin espejo [o sin velo], para lo que es requisito prepararse como gestor de la «*oikonomía* del misterio», como se declaraba Pablo. Profesión previa y necesaria para acceder a la verdad revelada, *re-velum*, que en latín significa *echar el velo hacia atrás* para acceder al misterio del reino de la gloria divina, una vez se haya cumplido de manera satisfactoria con el encomio que la *oikonomía* demanda.

En términos seculares, lo que se desvela es que la Ilustración, emblema de novedad y agente de la revolución de un nuevo comienzo, no lo es tanto, dado que la idea de la Ilustración constituye un mero desplazamiento de lo teológico a lo secular, fundada bajo la *formación padre/hijo*, que, así fundada, requerirá siempre de un misterio y de un tutor para su desarrollo, es decir, de las voluntades de veneración y sumisión que instituyen la *representación arquetípica de minoría de edad*, como se puede corroborar tres siglos y medio después de la publicación del artículo de prensa *¿Qué es la Ilustración?*

Arendt (1996) en su ensayo *¿Qué es la autoridad?* afirmaba que la crisis que ha acompañado al mundo moderno es la esfumación de la autoridad. En contraste, lo que se deriva de esta tesis es que la verdadera causa de la crisis del mundo moderno ha sido la ruptura con la tradición, que ha desligado al hombre secularizado de las raíces del pasado y, con ello, de la posibilidad de re-creación de elaboraciones de orden espiritual. Condición imprescindible para el hombre como ser consciente de su existencia y afanado por su preservación. Necesaria, también, para conectar *mythos*, *logos* y *éthos*, en una articulación que instituya un sujeto auténtico, coherente con sus valores de verdad, al margen del tipo de elaboración *aletúrgica* que sustente su *parrhesía*.

Acorde con Agamben, la religión representa la alerta de separación entre lo sagrado y lo profano y establece la escisión que distingue y une al *Reino* con el *Gobierno* para mantener la estabilidad de la máquina gubernamental, como sostén de legalidad y legitimidad del dominio; por consiguiente, todo gobierno sin legitimidad es un gobierno profano, negligente en cuanto a la carencia de legitimidad superior que lo respalde, lo que, en consecuencia, devela lo ilegítimo y profano del gobierno y reino de la economía, en cuanto se ha arrogado el ejercicio de la soberanía absoluta, como dominio legal y legítimo.

Al ser eliminados los misterios eleusinos se suprimió la posibilidad alterna de asumir la muerte desde la *formación madre/hija*, como una parte esencial en la preservación de la existencia. Por consiguiente, el temor a la muerte y la promesa de su preservación se instituye en el mundo moderno bajo la *formación padre/hijo* y sumerge al hombre en un perpetuo estado de minoría de edad, con el consecuente desplazamiento del espíritu de conquista al imperialismo territorial, desembocando luego, con la exacerbación del consumo, en el dominio de la economía, que ha dejado a la aterradora muerte *Keres* (*Κηρες*) como el inexorable destino del sujeto secular^{xciii}.

Los mitologemas constituyentes del *logos* del sujeto del mundo antiguo se han esfumado. La pretendida elaboración cristiana de la vida eterna con la unicidad *logos/éthos* se ha escindido de manera definitiva con la ruptura de la tradición operada en el mundo secular. La filosofía del *como si* encarna en el mundo secular la perspectiva espiritual que el credo cristiano fundó de manera inconsciente: el creer como elección, que instituyó el germen de la duda en la fe y la disolución de la relación *logos/éthos*.

En suma, el creer si las circunstancias lo ameritan resulta el credo del hombre secularizado: provisto de la *voluntad de creer* que le agobia, su inherente condición de elegir como sujeto escindido del *logos*, lleva implícita, como su *complexio oppositorum*, la perenne duda.

Las drogas psicoactivas, la ciencia médica afanada en alargar la vida, los nuevos relatos de vidas extraterrestres, el intento de reanudar relaciones con el pasado tradicional o con otras tradiciones de entornos culturales diferentes a la propia, etc. resultan esfuerzos estériles para escapar de la crisis existencial y hallar algún sentido de vida, mientras estas prácticas estén

concebidas bajo el influjo de la *formación padre/hijo*, que no permite el acceso a una verdadera autonomía. Por consiguiente, la enajenación en el consumo que ofrece el mundo económico globalizado aparece como medio para evadir el horizonte sin sentido que agobia al sujeto moderno, desligado de metarrelatos que sustenten con hondura el valor de su existencia.

Conclusión que, a modo de alternativa, debería llevar a la exploración y rescate de la espiritualidad fundada en la *formación madre/hija*. Estructura de dominio que asume la muerte en una perfecta armonía con la vida en perseverancia con la preservación de la existencia, que pone al margen a la aterradora *Keres* y a la «dulce» *Thánatos*, ambas representaciones correlacionadas de manera directa con la guerra y el espíritu de la conquista.

Jung, en su libro «Eleusis» elaborado en función de los Misterios Eleusinos, nos habla de un tipo de esperanza que ofrece la *formación madre/hija* completamente diferente a la que se ha venido enunciando como causa de la perpetuación del hombre en el estado de minoría de edad:

Como muestra la historia contada por Heródoto los misterios eran de importancia fundamental para la comunidad, para la existencia en común. Pero la amenaza de la muerte se dirigía a todos los hombres y a cada uno personalmente. ¿Habría sido la vida digna de ser vivida sin la esperanza inspirada por los misterios de Eleusis? (Jung, 2004, pp. 43-44).

¿Será la esperanza fundada en la *formación madre/hija* la única posibilidad de vencer el temor que le acompaña como opuesto binario?

Tal como se ha venido desarrollando esta tesis, la *formación madre/hija* que se identifica con la perseverancia en la preservación de la existencia en armonía y equilibrio, constituiría el

complexio oppositorum del dispositivo temor/esperanza fundado en la *formación padre/hijo*. Lo que en paralelo induce a explorar una praxis de Ilustración alterna concebida desde la estructura de dominio maternal, que, en coherencia, debería tender hacia la *phrónesis*, como antípoda de la *hybris* de la racionalidad instrumental agenciada desde la *formación padre/hijo*: el ejercicio dialéctico entre vida y muerte, cuya síntesis dinámica sería la preservación del *Conatus de Existencia*; estadio en que por defecto se superaría la minoría edad, dado que este estado deriva de la estructura de dominio padre/hijo.

El subtítulo de la tesis⁵⁷ se correlaciona con la última afirmación de que el estado de minoría de edad deriva de la estructura de dominio padre/hijo, pues su posible salida solo sería viable si la consideración de la existencia, que implica la interacción armónica entre vida y muerte se elabora desde la estructura de dominio madre/hija; lo que se ejemplifica con la liberación de la muerte (la salida del Hades) y el retorno de Perséfone a la vida al reencuentro con su madre, Deméter, para dar perpetuidad a la existencia.

En el dominio padre/hijo subyace una condición de incompletitud, cuyas variadas representaciones así lo confirman: desde lo mitológico/filosófico, la narración que hace Aristófanes en el Banquete de Platón (190 b) , acerca de la partición que hizo Zeus del hombre para hacerlo débil y apagar la osadía que cometió al subir al cielo para desafiar a los dioses, de tal manera que se permita la re-unión de una parte con la otra solo mientras se sacian; desde lo religioso, homóloga decisión tomó Yahvé al arrojar del Edén a Adán y Eva una vez comieron del árbol del conocimiento (de sí mismos), para evitar así, que comieran del fruto de la vida eterna y se comportaran como dioses; desde la ciencia, la idea de hombre inacabado que agencia Adolf

⁵⁷ Agregado en atención con la sugerencia de los evaluadores, profesores Luis Alonso Silva y François Gagin.

Portman, y la teoría de la neotenia, entre otras, ratifican desde la estructura fisiológica y cultural esta condición de incompletitud.

De ahí que san Agustín conciba el amor como la única posibilidad externa que tiene el hombre para complementarse, búsqueda que distingue entre el amor *cupiditas* (por las cosas mundanas y finitas) y el amor *caritas* (por Dios y el ser infinito); concepción en la que Arendt (2009 b) al examinar la estructura del amor encuentra un conflicto: «el amor entendido como deseo que anhela (*appetitus*) y el deseo entendido en términos de la tradición griega que va de Aristóteles a Plotino, constituyen la raíz tanto de *caritas* como de *cupiditas*.» (p. 36).

Anhelo que encierra un doble temor: temor a no obtener lo deseado y a perder lo obtenido, situación mediada por los accidentes de tiempo histórico, pasado, presente y futuro, en la que la muerte resulta el mayor temor, dado que este anhelo se funda en una proyección hacia el futuro, condición propia de la estructura de dominio padre/hijo; a diferencia de la manera como se estructura el dominio madre/hija, en la que la preservación de la existencia se proyecta hacia atrás, hacia la esencia creadora, representada por Deméter, es decir, en coherencia con la interpretación que hace Arendt (ídem) del amor en san Agustín, pues el temor a la muerte desaparece, si la criatura, sintiéndose diferente a su creador, se instituye como parte esencial del mismo sin homologarse a este:

«En contraste con nuestra comprensión del tiempo, para san Agustín el tiempo no comienza en el pasado para, a través del presente, progresar hacia el futuro, sino que proviene del futuro y, por así decir, corre hacia atrás a través del presente para acabar en el pasado. (La cual era, dicho sea de paso, la comprensión romana del tiempo, que únicamente en san Agustín encontró expresión conceptual).» (p.47).

7. Bibliografía

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción/ Homo sacer, II,1*, Valencia, España: Pre-textos.
- Agamben, G (2005). *Lo abierto el hombre y el animal*, Valencia, España: Pre-textos.
- Agamben, G (2006 a). *Estancias, la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia, España: Pre-textos, segunda reimpresión.
- Agamben, G (2006 b). *Homo Sacer/ El poder soberano y la nuda vida, I*, Valencia, España: Pre-textos, segunda reimpresión.
- Agamben, G (2007). *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G (2009). *Profanaciones*, Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G (2010). *Medios sin fin, notas sobre la política*, Valencia, España: Pre-textos, segunda reimpresión.
- Agamben, G (2013). *El misterio del Mal*, Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G (2013). *Altísima pobreza/ Reglas monásticas y formas de vida/ Homo sacer, IV,1*, Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora
- Agamben, G (2016) *¿Qué es un dispositivo?*, Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G (2017 a). *Stasis/ La guerra civil como paradigma político/ Homo sacer, II,2*, Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G (2017 b). *El sacramento del lenguaje/ Arqueología del Juramento/ Homo sacer, II,3*, Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G (2017 c). *El reino y la gloria/ Una genealogía teológica de la economía y del gobierno/ Homo sacer II,4*, Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*, Barcelona, España: Paidós
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, España: Península.

- Arendt, H. (2002). *Los orígenes del totalitarismo*, (3 Tomos). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión*, Madrid, España: Caparrós editores.
- Arendt, H. (2006 a). *Sobre la revolución*, Madrid, España: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2006 b). *Diario filosófico*, (2 Tomos). Barcelona, España: Herder Editorial.
- Arendt, H. (2008). *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, España: Gedisa.
- Arendt, H. (2009). *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, España: Debolsillo.
- Arendt, H. (2009 b). *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, España: Ediciones Encuentro.
- Arendt, H. (2010). *Lo que quiero es comprender*, Madrid, España: Editorial Trotta.
- Ávalos, Gerardo. (2010). *Actualidad del concepto de Estado de Hegel*, Argumentos (México, D.F.), 23(64), 9-33. Recuperado en 10 de octubre de 2022, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952010000300001&lng=es&tlng=es.
- Bechtel, G. (2001). *Las cuatro mujeres de Dios*, Montevideo, Uruguay: Ediciones Zeta, bolsillo.
- Bernabé, A. (1978). *Himnos Homéricos/ La “Batracomiomaquia”*, Madrid, España: Gredos.
- Benjamin, W. (2013). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Bogotá, Colombia: Ediciones Desde abajo.
- Blom, Ph. (2007). *Encyclopédie/ El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Barcelona, España: Anagrama.
- Blom, Ph. (2012). *Gente Peligrosa/ El radicalismo obligado de la Ilustración europea*, Barcelona, España: Anagrama.
- Borges, J.L. (2007). *Obras Completas, tomo II*. Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Brown, W. (2017). *El pueblo sin atributos/ La secreta revolución del neoliberalismo*, México DF, México: Malpaso.

Cassirer, E. (1975). *Filosofía de la Ilustración*, México DF, México: F.C.E.

Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero/ Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá-Colombia: Editorial Pontifica Universidad Javeriana.

Constant, B. (2002). *Sobre el espíritu de la conquista // Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, Madrid, España: Tecnos.

Dufour, D-R. (1999). *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, Pars, France : Editions Calmann-Lévy.

Eliade, M. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas/ De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, Volumen I, Barcelona, España: Paidós.

Elias, N. (2000). *La sociedad de los individuos*, Barcelona, España: Península.

Elias, N. (2012). *El proceso de la civilización/ Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México DF, México: F.C.E.

Foucault, M. (2004). *Sobre la Ilustración*, Madrid, España: Tecnos.

Foucault, M. (2006). *La historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, Madrid, España: Siglo XXI.

Foucault, M. (2009). *El Gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Argentina: F.C.E.

Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad, El Gobierno de sí y de los otros II*, Buenos Aires, Argentina: F.C.E.

Foucault, M. (2014). *El gobierno de los vivos*, Buenos Aires, Argentina: F.C.E.

Foucault, M. (2018 a). *Seguridad, territorio, población*. México DF, México: F.C.E.

Foucault, M. (2018 b). *La hermenéutica del sujeto*, México DF, México: F.C.E.

Foucault, M. (2020). *Subjetividad y verdad*, Bogotá, Colombia: F.C.E.

- Freud, S. (2006). *Obras completas, 23 volúmenes*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Guattari, F. (2017). *La revolución molecular*, Madrid, España: Errata naturae editores.
- Hegel, F. (2010). *Fenomenología del espíritu* (ed. Bilingüe). Madrid, España: Abada editores.
- Heidegger, M. (1995). *El ser y el tiempo*, Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2006). *¿Qué es la metafísica?* Bogotá, Colombia: Editorial El Búho, segunda edición.
- Hobbes, T. (2006). *Leviatán*, Madrid, España: Alianza.
- Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, España: Trotta.
- Israel, J. (2015). *Una revolución de la mente/la Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, Pamplona, España: Editorial Laetoli.
- Jesi, F. (2014). *Spartakus/ Simbología de la revuelta*, Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Jung, K. G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, España: Paidós.
- Jung, K. G (2002). *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Buenos Aires, Argentina: Planeta.
- Jung, K. G (2020). *El Libro rojo/ Liber novus*, Buenos Aires, Argentina: El Hilo de Ariadna Editorial.
- Jung, K. G.-Kerényi, K. (2004). *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid, España: Siruela.
- Kant, E. (1978). *Filosofía de la Historia*, México DF, México: F.C.E.
- Kant, E. (1981). *Crítica del juicio*, Madrid, España: Espasa-Calpe.
- Kant, E. (1985). *Critique de la faculté de juger (...) et Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ?* Paris, France: Gallimard.

- Kant, E. (1991) *Vers la paix perpétuelle/Que signifie s'orienter dans la pensée ?/Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, France : GF Flammarion.
- Kant, E. (2003). *El conflicto de las Facultades*, Madrid, España: Alianza Editorial.
- Kant, E. (2006). *Crítica de la razón pura*, Ciudad de México, México: Taurus.
- Kant, E. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, San Juan, Puerto Rico: Pedro M. Rosario, editor.
- Kant, E. (2009). *Crítica de la razón pura*, alemán-español, Ciudad de México, México: FCE.
- Kant, E. (2014). *Antropología en sentido pragmático*, alemán-español, Ciudad de México, México: FCE.
- Kant, E. (2016). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Printed USA: Klassiker der philosophie*, volume 3, German.
- Kantorowicz, E. (1985). *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, España: Alianza Editorial.
- Kerényi, K. (2004). *Eleusis/ Imagen arquetípica de la madre y la hija*, Madrid, España: Siruela.
- Kojève, A. (2008). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Leviatán.
- Mann, T. (2000). *José y sus hermanos/Las historias de Jacob*, Barcelona, España: Ediciones B.
- Marx, C. (2008). *El capital I/ Crítica de la economía política*, C. de México, México: FCE.
- Montaigne, M. (2014). *Ensayos*, Barcelona, España: Galaxia Gutenberg.
- Nancy, J. L. (2014). *¿Un sujeto?* Adrogué, Argentina: Ediciones La Cebra.
- Neruda, P. (1980). *Canto General*, Barcelona, España: Bruguera.
- Nietzsche, F. (2015). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, España: Tecnos.
- Onfray, M. (2009). *El sueño de Eichmann*, Barcelona, España: Gedisa.

Platón (1977). *Obras Completas*, Madrid, España: Aguilar.

Ramírez Vidal, G. (2018). *La pistis-fides como el objeto propio de la retórica*. Quadripartita Ratio: Revista de Retórica y Argumentación.

(<http://www.quadripartitaratio.cucsh.udg.mx/index.php/index>).

Raulet, G. (1995). *Aufklärung/Les lumières allemandes*, Paris, France : GF Flammarion.

Savater, F. (1993). *El jardín de las dudas*, Bogotá, Colombia: Editorial Planeta.

Schmitt, C. (2001). *Teoría de la Constitución*, Madrid, España: Alianza Editorial.

Schopenhauer, A. (2001). *Metafísica de las costumbres*, Madrid, España: Trotta.

Schopenhauer, A. (2005). *El arte de tener razón*, Buenos Aires, Argentina: Quadrata Editorial.

Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación. Volumen I*, México DF, México: F.C.E.

Séneca, L. A. (2019). *Consolaciones, diálogos, epístolas morales a Lucilio*, Barcelona, España: Gredos.

Spinoza, B. (2011). *Ética/demostrada según el orden geométrico*, Madrid, España: Alianza Editorial.

Spinoza, B. (2015). *Spinoza/ obras completas y biografías*, Madrid, España: ViveLibro.

Strauss, L. (2009). *La persecución y el arte de escribir*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Taylor, Ch. (2014). *La era secular*, Tomo I, Barcelona, España: Gedisa.

Taylor, Ch. (2015). *La era secular*, Tomo II, Barcelona, España: Gedisa.

Todorov, T. (2014). *La pintura de la Ilustración*, Barcelona, España: Galaxia Gutenberg, S.L.

Uexküll, J.V. (1945). *Ideas para la concepción biológica del mundo*, Buenos Aires, Argentina: Espasa-Calpe.

Vaihinger, H. (2013). *La philosophie du comme si*, Paris, France : Kimé.

- Vallejo, I. (2021). *El infinito en un junco*, Bogotá, Colombia: Penguin R. H. Siruela.
- Vattimo, G. (1985). *Fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, España: Gedisa.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la Interpretación*, Barcelona, España: Paidós.
- Vernant, J.P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, España: Paidós.
- Yourcenar, M. (1994). *Memorias de Adriano*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamérica.
- Whitman, W. (2008). *Canto a mí mismo*, Madrid, España: Visor Libros.
- Weber, M. (1977). *Economía y sociedad* (tomos I y II), Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1979). *El político y el científico*, Madrid, España: Alianza Editorial.
- Weil, S. (2005). *La fuente griega*, Madrid, España: Trotta.
- Wulf, A. (2017). *La invención de la naturaleza/ El nuevo mundo de Alexander Von Humboldt*, Bogotá, Colombia: Taurus.

8. Notas y Referencias

ⁱ Distinguir debe entenderse como una síntesis de oposición, a manera de una tríada dialéctica que tiene como propósito esclarecer el pensamiento. Acorde con Montaigne (2014): «Nada puedo decir de mí de modo completo, sencillo y consistente, sin confusión y sin mezcla, ni en una sola palabra. *Distinguo* es el componente más universal de mi lógica. [*Según las técnicas argumentativas de la lógica, de raigambre escolástica, el interlocutor que responde a una proposición puede continuar el debate mediante los vínculos concedo (aceptación), nego (refutación) o distingo (aceptación de una parte y refutación de otra)*” cita 26]» (pp. 667-2256). Según Arendt (2006 b), en manifestación de la dificultad con los lectores ingleses: «Los “filósofos” del lenguaje les han enseñado a analizar el lenguaje cotidiano, no a esclarecerlo. Cuando el lenguaje cotidiano convierte palabras en sinónimos, cuyas significaciones originarias son bastante diferentes, entonces dichos filósofos las aceptan como sinónimas. // Todo pensamiento comienza con el lenguaje cotidiano y se aleja de él. La necesidad de pensar surge siempre que percibimos que las palabras en su significación usual [la cosa] oscurecen la significación más que esclarecerla. El proceso de esclarecimiento que se produce en el proceso de pensamiento tiene lugar a base de distinguir.» (p. 749).

ⁱⁱ Se toma como base la traducción en francés de la versión de Gallimard (Kant, 1985) comparada con la versión alemana (Kant, 2016), dado que la traducción en castellano disponible (Kant, 1978) presenta poca fidelidad con los términos originales utilizados. Por ejemplo, en el primer párrafo traduce «Ausgang» como liberación en lugar de «salida», lo que resulta inconveniente en el desarrollo del análisis, si se considera, e.g., que todos los análisis que Foucault hace sobre este texto los realiza en torno a este término; en lengua francesa: «sortie».

iii «Hay pues tantas clases de silogismos, cada una de las cuales avanza hasta lo incondicionado por medio de prosilogismo: una hasta un sujeto que ya no es, a su vez, predicado; la otra, hasta una suposición que ya no supone nada más, y la tercera, hasta un agregado de los miembros de la división donde nada falta por completar la división de un concepto. Son pues necesarios los conceptos puros de la razón, de la totalidad en la síntesis de las condiciones, al menos como proyectos tendientes a proseguir, dentro de lo posible, la unidad del entendimiento hasta lo incondicionado. Estos conceptos trascendentales se basan, además, en la naturaleza de la razón humana, (...)» (Kant, 2006, B379-B380, págs. 315-316).

iv «Pero por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido que es *común a todos*, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio.» (Kant, 1981, §40, p. 198).

v Dominación en el sentido que le da Weber (1977): «un estado de cosas por el cual la voluntad manifiesta (“mandato”) del “dominador” o de los “dominadores” influye sobre los actos de otros (del dominado o de los “dominados”), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar *como si* los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (“obediencia”)». (p. 699)

vi «En sus orígenes la palabra “revolución” fue un término astronómico (...). En el uso científico se conservó su significación latina y designaba el movimiento regular, sometido a leyes y rotatorio de las estrellas, el cual, desde que se sabía que escapaba a la influencia del hombre y era, por tanto, irresistible, no se caracterizaba ciertamente ni por la novedad ni por la violencia. Por el contrario, la palabra indica claramente un movimiento recurrente y cíclico; // referido a los asuntos seculares

del hombre, solo podía significar que las pocas formas de gobierno conocidas giran entre los mortales en una recurrencia eterna y con la misma fuerza irresistible con que las estrellas siguen su camino predestinado en el firmamento. (...) Así, la palabra se utilizó por primera vez en Inglaterra, no cuando estalló lo que nosotros llamamos una revolución y Cromwell se puso al frente de la primera dictadura revolucionaria, sino por el contrario, en 1660, tras el derrocamiento del *Rump Parliament* [el remanente del parlamento largo que había quedado después de la expulsión de sus miembros realizada por Cromwell] y con ocasión de la restauración de la monarquía. // El hecho de que la palabra “revolución” significase originalmente restauración, algo que para nosotros constituye su polo opuesto, no es una rareza más de la semántica. Las revoluciones de los siglos XVII y XVIII que concebimos como nuevo espíritu, el espíritu de la Edad Moderna, fueron proyectadas como restauraciones.» (Arendt, 2006 a, pp. 55-57)

^{vii} «Kant apela una serie de elementos que son heterogéneos entre sí y, una vez más, ponen en tela de juicio el mismo de sus análisis. En primer lugar, dice: actualmente hay signos anunciadores de ese proceso de liberación y esos signos muestran la supresión de obstáculos que hasta ahora se oponían a que el hombre hiciese uso de su razón. Ahora bien, sabemos que no hay obstáculos a que haga uso de su razón, puesto que es él mismo, debido a su cobardía y su pereza, quien no la utiliza.» (Foucault, 2009, p. 21).

^{viii} Lo afirmado deriva de la lectura del análisis del aparte «Situación de los cursos» realizado por Michel Senellart, al final del libro «Seguridad, territorio y población» (Foucault, 2018).

^{ix} La legitimidad es homologa con «aquel orden que aparezca con el prestigio de ser obligatorio y modelo // la legitimidad de un orden puede estar garantizada de manera puramente íntima (...): por entrega sentimental; racional con arreglo a valores (...) generadores de deberes; religiosa, por la creencia de que su observancia de la existencia de un bien de salvación. (...) también (o

solamente) por la expectativa de determinadas consecuencias externas (...)». (Weber, 1977, pp. 26-27).

^x Para mayor ilustración acerca de los eventos de efervescencia intelectual que acaecían en ese presente histórico, ver las introducciones de los libros: Kant (1991), Kant (1985) y Raulet (1995).

^{xi} Se acoge lo observado por Arendt (2006 b, 1112-1113) en su Diario filosófico, en el que demarca la diferencia entre el ethos escrito con eta (*éthos -ἦθος-*) para hacer alusión al carácter individual, y el escrito con épsilon (*êthos -ἔθος-*) para referirse a las costumbres de un colectivo. Cuando en este texto se haga referencia a ethos sin ningún acento ortográfico y sin cursiva debe asumirse como signifiicante de ambos sentidos.

^{xii} «Generalizando aún más la ya amplísima clase de los dispositivos foucaultianos, llamaré dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. Por lo tanto, no solo las prisiones, el manicomio, el Panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder de algún modo es evidente, sino también con la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los celulares, y -por qué no- el lenguaje mismo que, quizás, es el más antiguo de los dispositivos, en el que miles y miles de años atrás -probablemente sin darse cuenta de las consecuencias a las que se enfrentaba- un primate tuvo la inconciencia de hacerse capturar.» (Agamben, 2016, p. 21).

^{xiii} «la secularización no es, entonces, un concepto sino una signatura en el sentido de Foucault y Melandri (*Melandri p. XXXII*), es decir, algo que en un signo o en un concepto lo marca y lo excede

para referirlo a una determinada interpretación o ámbito, sin por ello salir de lo semiótico para constituir un nuevo significado o un nuevo concepto. Las firmas desplazan y dislocan los conceptos y los signos de una esfera a otra (en este caso, de lo sagrado a lo profano y viceversa) sin redefinirlos semánticamente. // La secularización actúa en el sistema conceptual de lo moderno como una firma que lo reenvía a la teología. Así como, según el derecho canónico, el sacerdote secularizado exhibe como una firma su pasada pertenencia a la esfera teológica. // La firma teológica actúa aquí como una suerte de *trompe-l'oeil* [ilusión óptica, técnica de arte, juego óptico de figuras planas que aparentan tridimensionalidad, engaño que se disfruta], en el que justamente la secularización del mundo se convierte en la contraseña de su pertenencia a una *oikonomía* divina.» (Agamben, 2017 c, pp. 20-21).

^{xiv} «Así para nuestros fines, la “religión” puede definirse en términos de “trascendencia” pero este último término debe ser entendido en más de una dimensión. El hecho de que se crea en algún tipo de agente o poder que trasciende el orden inmanente es verdaderamente un rasgo fundamental de la “religión” tal como aparece en las teorías de la secularización.» // «... Pero para comprender mejor los fenómenos que queremos explicar, deberíamos considerar la relación de la religión con un “más allá” en tres dimensiones.» (Taylor, 2014, p. 47).

^{xv} «El término *religio* no deriva, según una etimología tan insípida como inexacta, de *religare* (lo que liga y une lo humano y lo divino), sino de *relegere* que indica una actitud de escrúpulo y de atención que debe imprimirse a las relaciones con los dioses, la inquieta vacilación (el “releer”) ante las formas -fórmulas- que es preciso observar para respetar lo sagrado y lo profano. *Religio* no es lo que une a los hombres y a los dioses, sino lo que vela por mantenerlos separados y distintos unos de otros. A la religión no se oponen, por lo tanto, la incredulidad y la indiferencia respecto de lo divino sino la “negligencia”, es decir una actitud libre y “distráida” (esto es, desligada de la

religio de las normas) frente a las cosas y a su uso, a las formas de la separación y a su sentido. Profanar significa abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, sobre todo, hace de ella un uso particular.» (Agamben, 2009, p. 99).

^{xvi} «Un estrato de cierta medida superficial de lo inconsciente es, sin duda, personal. Lo llamamos *inconsciente personal*. Pero ese estrato descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato: lo llamado *inconsciente colectivo*. (...) Los contenidos de lo inconsciente personal son en lo fundamental los llamados *complejos de carga afectiva*, que forman parte de la intimidad de la vida anímica. En cambio, a los contenidos de lo inconsciente colectivo lo denominaremos *arquetipos*. // *Archetypus* es una paráfrasis explicativa del εἶδος platónico. Esa denominación es útil y precisa, pues indica que los contenidos inconscientes colectivos son tipos arcaicos o –mejor aún- primitivos. (...) En las doctrinas tribales primitivas aparecen los arquetipos de una peculiar modificación. En verdad, aquí ya no son contenidos de lo inconsciente, sino que se han transformado en fórmulas conscientes, que son transmitidas por la tradición, en general, bajo la forma de la *doctrina secreta*, la cual es una expresión típica de la transmisión de contenidos colectivos originariamente procedentes de lo inconsciente. Otra expresión muy conocida de los arquetipos es el *mito* y la *leyenda*. Pero también en este caso trata-se de formas específicamente configuradas que se han transmitido a través de largo lapsos. Por lo tanto, el concepto “arquetipo” solo indirectamente puede aplicarse a las representaciones colectivas, ya que en verdad designa contenidos psíquicos no sometidos aún a elaboración consciente alguna, y representa entonces un dato psíquico todavía inmediato. Como tal, el arquetipo difiere no poco de la formulación histórica constituida.» (Jung, 1970, pp. 10-11)

// El arquetipo en sí forma parte de los más elevados valores del alma humana y ha poblado por

ello todos los olimpos de todas las religiones. Hacerlo a un lado como sin valor, constituye una positiva pérdida.» (Op. Cit., p. 77).

^{xvii} «De esta igualdad de las facultades surge una igualdad en la esperanza de conseguir nuestros fines. Y, por tanto, si dos hombres desean una misma cosa que no puede ser disfrutada por ambos, se convierten en enemigos; y, para lograr su fin, que es principalmente su propia conservación y, en algunas veces, solo su propio deleite, se empeñan en destruirse y someterse mutuamente.» / «Los hombres no encuentran placer, sino, muy al contrario, un gran sufrimiento, al convivir con otros allí donde no hay un poder superior que los atemorice a todos.» // «De todo ello queda de manifiesto que, mientras viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre.» (Hobbes, 2014, pp. 114-115).

^{xviii} «Por *eternidad* entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna. *Explicación*: en efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin.» (Spinoza, 2011, Def. VIII, p. 47).

^{xix} Conatus según Spinoza (2011): parte 3^a: Prop. VI: «Cada cosa [que] se esfuerza, en cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser (...). Demostración: ... cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios es obra (...) se opone a todo lo que pueda privarle de su existencia, y de esta suerte, se esfuerza cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser. [Ley de Conatus, nota 4.]. Prop. VIII: «El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo finito sino indefinido.» Prop. IX: «El alma ya en cuanto

tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por preservar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo». (pp. 203-205).

^{xx} «Para comprender la historia semántica del término *oikonomía* es preciso no olvidar que, desde el punto de vista lingüístico, aquello con lo que nos encontramos no es tanto una transformación del sentido (Sinn) de la palabra, como una progresiva extensión analógica de su denotación.» // «No hay en verdad un sentido teológico del término, sino más bien un desplazamiento de su denotación hacia el ámbito teológico, que poco a poco empieza a percibirse como un nuevo sentido [teológico].» (Agamben, 2017 c, p. 50).

^{xxi} En la presente tesis, cuando se hace referencia a la filosofía del «como si» se debe correlacionar con las principales características del pragmatismo de Hans Vaihinger:

«-Lo que hace que una idea sea valiosa, verdadera o falsa, es sobre la acción u operación que la hace posible. La idea es valiosa por lo que logra, no en sí misma.

-El criterio para elegir una idea es la facilidad de acción (en sentido amplio) del ser humano en su medio.

-El hecho de introducir en las ciencias elementos imaginativos o ficcionales en las ciencias no impide en modo alguno, acceder, a través de ellos, a la verdad. El hecho de utilizar un lenguaje compuesto de convenciones y ficciones no impide el acceso al verdadero conocimiento de lo nomológico. Por eso podemos hablar de un pragmatismo no escéptico.

-Este tipo de pragmatismo forma parte esencial del «como si», es decir, de la simulación y de la imaginación en el proceso científico.

En Vaihinger lo “imaginado” o “fingido” tiene totalmente su lugar en la ciencia a título de “medio” oportuno para realizar una operación determinada. La imaginación interviene para

simular provisionalmente lo que no es, con el propósito de establecer o descubrir lo que es.»

(Tomado y traducido de Vaihinger, 2010, v).

// «Mi tesis según la cual todas las ficciones derivan en últimas de un análisis de comparación, encuentra confirmación en su forma lingüística. En efecto, la primera partícula de la combinación “como si” (...) contiene la evidencia de una comparación». (Ídem, p. 79).

Es decir, que el valor de una idea que deriva en ficción heurística está en función de su aporte práctico al sustento de otra idea y no sujeta a la verificación teórica en correspondencia con un objeto empírico, como sucede con las ideas de la razón enunciadas por Kant.

^{xxii} Hans Vaihinger (2013) en su concepción de la filosofía del *como si* -*Die Philosophie des Als Ob*- toma a Kant, en particular lo correspondiente a las ideas derivadas de la dialéctica trascendental expuestas en la Crítica de la Razón Pura, como una confirmación histórica de dicha concepción. En particular la tercera parte de su obra, de la que no existe versión en castellano. Tomo la versión en lengua francesa que cito en las referencias bibliográficas, en particular lo referente a la diferenciación entre hipótesis y ficciones heurísticas, esencialmente en la pretensión de verdad de las primeras: « B385 “*nous devons dire de concepts transcendants de la raison : ce ne sont que des idées*”, autrement dit des représentations sans objet... En d’autres termes, ce sont des fictions heuristiques” (“debemos decir de los conceptos trascendentes de la razón: que no son más que ideas”, dicho de otra manera, representaciones sin objeto... En otros términos, ficciones heurísticas”)». (p. 219).

^{xxiii} Aquí se acoge la distinción de sujeto en sentido filosófico y psicoanalítico desde las dos perspectivas que ofrece Jean-Luc Nancy (2014) (debe diferenciarse del sujeto lógico kantiano cuya correlación no representa una sinonimia): la primera, desde el origen etimológico *subjectum* vel *suppositum*, (sujeto o supuesto), por tanto, el supuesto sujeto o sujeto supuesto resulta una

tautología, «quien dice sujeto dice “el sí mismo” como presuposición o como auto-presuposición. De allí hay que extraer que el sí mismo filosófico está esencialmente en esa dimensión de lo pre o de lo antes, de la precedencia, de la antecendencia, pero eso para post-suponerse. El sí mismo filosófico está siempre más allá de lo que es, pues precisamente puede y debe volver siempre al infinito de su presuposición. (...) para el sujeto de la presuposición, hay una dimensión que no es la suya, que es simplemente el presente o la presencia. De cierta manera el sujeto nunca está presente, aun cuando el auto-engendramiento, la auto-constitución y la presuposición en general impliquen la presencia a sí.» (p. 52); la segunda, desde el Alguien: «Alguien, compromete cada vez más el sentido de “ser alguien” en tanto que sentido. Compromete y a la vez atestigua que “ser alguien” es ser en el sentido, en el sentido de existir o el “sentido de existencia”. En efecto, se trata precisamente de esa cosa, la más simple de decir y la más banal del mundo: el “sentido de la existencia” o “el sentido de la vida” que bien mirado es, después de todo, la única preocupación de la filosofía, la única preocupación del psicoanálisis. Se trata aún de entenderse sobre lo que es el “sentido”, o sobre el sentido del sentido.» (p. 80).

xxiv «Es notable, empero, que el niño que ya sabe hablar bastante bien, empiece solo bastante tarde (quizá alrededor de un año después) a decir yo, pero que todo ese tiempo haya hablado de sí en tercera persona (Carlos quiere comer, andar, etc.), y que parezca, por así decirlo, habérsele encendido una luz cuando empieza a expresarse diciendo yo: pues desde ese día ya no vuelve nunca a hablar de aquella otra manera. -Antes únicamente se *sentía* a sí mismo, ahora se *piensa* a sí mismo-. // §2. Desde el día en que el hombre empieza a expresarse diciendo yo, saca a relucir su querido sí mismo allí donde se le permite, y el egoísmo progresa incontinentemente; (...) El egoísmo puede encerrar tres clases de arrogancia: la del entendimiento, la del gusto y la del

interés práctico; esto es, puede ser lógico o estético o práctico.» (Kant, 2014, pp. 10-11 [127] y [128]).

^{xxv} «El concepto medieval de “bien común” lejos de señalar una esfera política, solo reconoce que los individuos particulares tienen intereses en común (...). Lo que distingue esta actitud esencialmente cristiana hacia la política de la realidad moderna no es tanto el reconocimiento de un “bien común” como la exclusividad de la esfera privada y la ausencia de esa esfera curiosamente híbrida donde los intereses privados adquieren significado público, es decir, lo que llamamos “sociedad”.» (Arendt, 1993, p. 46).

^{xxvi} «Cuando se pronunció en el mundo griego, la palabra “mito” tuvo una resonancia de verdad superior a la de cualquier otra imagen de lo real. “Mito” era una historia verdadera, más verdadera que los acontecimientos del presente, que en todo caso se reflejaban en ella para adquirir verdad y realidad, esto era posible porque la experiencia de la realidad era, precisamente, en primer lugar, mítica, basada en imágenes y epifanías ancestrales. // Un fenómeno muy diferente signó las metamorfosis del mito. Ya en la antigüedad tardía podía no ser entendida como sinónimo de verdad, antes bien suscitaba imágenes y sospechas de realidad ilusoria. La gran crisis religiosa (y también “cultural” en el sentido germánico de *Kultur*) de la Grecia clásica alejó la evidencia verdadera del mito de la experiencia interior de las conciencias. // En este punto la experiencia del mito, (...) se identifica con la suerte de la propaganda. Del mito del deber, de la virtud y del sacrificio proviene por generación espontánea la propaganda política en su acepción más genuina. // En los tiempos modernos, la tecnicización del mito con fines de propaganda política teorizada por Sorel y realizada –por ejemplo- por los funcionarios de Himmler y Goebbels, podría inducir por reacción a desconfiar de toda forma de llamado propagandístico a las regiones menos exploradas de la psiquis. // La propaganda genuina (...) es moralmente posible solo si de veras uno

está dispuesto a comprometerse de forma total –racional e “irracional”- en la lucha. (...); es muy raro hoy estar dispuesto a “jugarse el alma”, además del rostro oficial, por un compromiso político.» (Jesi, 2014, pp. 50-53)

^{xxvii} «El término “mito” es demasiado polivalente, está gastado, y es confuso: resulta más difícil de usar que ciertas expresiones que con *μύθος* combinan el verbo “reunir, decir”, *λέγειν*. (...) Existe un material especial que condiciona el arte de la mitología: es la suma de elementos antiguos transmitidos por la tradición –mitologema sería el término griego más indicado para designarlos-, que tratan de los dioses y los seres divinos, combates de héroes y descensos a los infiernos, elementos contenidos en relatos conocidos y que, sin embargo, no excluyen la continuación de otra creación más avanzada.» (Jung, 2003, p. 17).

^{xxviii} Formación (*Bildung*) que, en relación con la cultura en el sentido que le da Hegel (2010, 149), debe entenderse como proceso de "construcción" de la conciencia misma; visto desde una perspectiva gramático/semántica, sustantivación del significante "forma" para significar el proceso de acción y efecto de construir cultura.

^{xxix} «Voluntad es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que la determinen, así como *necesidad natural* es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de extrañas causas.»
 // «El concepto de una causalidad lleva consigo el concepto de *leyes* según las cuales, por medio de algo que llamamos causa, ha de ser puesto algo, a saber: la consecuencia.» // «¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino la autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Pero la proposición “la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma”, caracteriza tan solo el principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que puede ser objeto

de sí misma, como ley universal. Esta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad; así, pues voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una misma cosa.» (Kant, 2007, pp. 59-60).

^{xxx} Jung (1970) identifica a la figura *complexio oppositorum* como «Unificación de los contrarios como realidad de equilibrio entre dos potencias» (p. 147), y luego agrega, como explicación adicional que «los opuestos son propiedades extremas de un estado, merced a los cuales este puede percibirse como real, ya que estas realidades constituyen un potencial» (p. 157).

^{xxxi} «Si consideramos una vez más la génesis del superyó [el ideal del yo], tal como lo hemos descrito, vemos que este último es el resultado de dos factores de suma importancia, uno biológico y el otro histórico: el desvalimiento y la dependencia del ser humano durante su prolongada infancia, y el hecho de su complejo de Edipo, cuya represión, tal como se ha mostrado, se vincula con la interrupción del desarrollo libidinal por el período de latencia y, por tanto, a la acometida en dos tiempos de la vida sexual. // En el posterior circuito del desarrollo, maestros y autoridades fueron retomando el papel del padre; sus mandatos y prohibiciones han permanecido vigentes en el ideal del yo, y ahora ejercen como conciencia moral, la censura moral. La tensión entre las exigencias de la conciencia moral y las operaciones del yo es sentida como sentimiento de culpa. Los sentimientos sociales descansan sobre identificaciones con otros sobre el fundamento de un idéntico ideal del yo.» (Freud, 2006, pp. 36 - 38).

^{xxxii} Acorde con Agamben (2005), el término significa sencillamente rango. Fue exactamente lo que los taxónomos modernos como Carl Linneo (1707-1778) padre de la taxonomía moderna, no pudieron darle al hombre, pues homo es todo lo cercano al hombre, pero nada parecido a lo humano; es decir que, desde el punto de vista de la biología (específicamente de la taxonomía), no era entonces posible diferenciar al resto de los homines existentes (*ferus*, *alalus*, *marinus*, *sapiens*,

entre otros) del humano. La única manera posible que veía Linneo era reconocerse diferenciándose de los demás homines, lo que impelía al hombre a construirse su propio rango: su dignitas. Giovanni Pico Della Mirándola nacido hace casi 550 años (1463) ya había fabricado un artificio para ello, lo que significó el punto de partida moderno del actual concepto de dignidad, de la que nos ufanamos y demandamos su consideración sin miramiento alguno, como si fuera un derecho individual y natural del hombre, ajeno en su praxis a nuestros otros iguales sin rango. En un ensayo llamado «Oración por la dignidad humana» -*De hominis dignitate*- que contiene 47 declaraciones, Pico deja en claro la situación de imposibilidad de rango del hombre: el ser sin rango; describe, en particular en la quinta declaración, como la condición sin dignitas deja al hombre en situación de potestad para descender a las formas más viles de vida o ascender a las órdenes donde la vida es divina. Comparable con el aforismo de Nietzsche, quien afirmaba que «el hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre»; de lo que podría derivarse otro aforismo: «la razón humana es una cuerda tendida entre la racionalidad instrumental y la razonabilidad». La primera, al servicio del cálculo de los intereses individuales; la segunda, entendida como plena conciencia de que su ejercicio cabal debe realizarse en relación con la pluralidad, con los otros que nos posibilitan considerarnos como únicos, que se encuentra imbricada en el concepto de humanidad. Por consiguiente, es con la razonabilidad que debe pensarse y ejercerse, más que demandarse, el artificio de la Dignidad. Pero ¿qué trata la «Oración por la dignidad humana»? Es un intento sincrético de confluencia de la doctrina cristiana con la filosofía platónica, la aristotélica, el zoroastrismo caldeo, entre otras expresiones culturales: un intento ecléctico de amalgamar cábala con religión, tradición y filosofía. Esta Oración es el prólogo de lo que Pico llamó «las 900 tesis» en las cuales intentaba demostrar que el cristianismo era el punto de convergencia de todas las tradiciones teológicas, filosóficas, religiosas y culturales (incluyendo las cabalísticas). Pero no

pudo concretarlo, al menos en su tiempo, por celos de la jerarquía católica que juzgó herejes algunas de sus tesis, por lo que persiguió y condenó a su autor.

^{xxxiii} «Los deseos pulsionales que padecen bajo su peso [de la cultura] nacen de nuevo con cada niño; hay una clase de hombres, los neuróticos, que ya reaccionan con asocialidad frente a estas frustraciones. Tales deseos pulsionales son los del incesto, el canibalismo y el gusto por matar. Suena extraño reunir estos deseos, en cuya reprobación todos los hombres parecen estar de acuerdo, con aquellos otros en torno de cuyo permiso o denegación se lucha tan vivamente en nuestra cultura; pero desde el punto de vista psicológico es necesario hacerlo. Por otra parte, la conducta cultural hacia estos deseos pulsionales, los más antiguos, en modo alguno es siempre la misma; solo el canibalismo parece proscrito en todas partes, y para el abordaje no analítico ha sido enteramente superado; en cuanto a los deseos incestuosos, todavía podemos registrar su intensidad detrás de su prohibición, y el asesinato sigue siendo practicado, y hasta ordenado, bajo ciertas condiciones, por nuestra cultura. Es probable que nos aguarden desarrollos culturales en que satisfacciones de deseo hoy totalmente posibles parezcan tan inaceptables como ahora lo es el canibalismo.» (Freud, 2006, pp. 10-11).

^{xxxiv} Vale destacar el conflicto entre pensadores ingleses y franceses del siglo XVIII referente al desplazamiento de la signatura de la verdad universal teológica a la ciencia y la política. De una parte, David Hume y Edward Gibbon y de otra, El Barón Henry D'Holbach y Denis Diderot, coincidentes en torno al desarrollo del conocimiento racional y en el anticristianismo; pero discrepantes en relación con la certeza del conocimiento: los franceses, que representan el ala radical de la Ilustración (a diferencia de Voltaire y Rousseau, que representan la línea moderada y oficial) no soportaban el escepticismo de Hume respecto a la negación racional de la existencia de Dios, en tanto lo imposible del conocimiento absoluto y universal; por su parte los ingleses,

aunque en ese momento eran más reconocidos como historiadores que como filósofos, les resulta ingenua la fe en la razón que promulgaban los franceses que los hacía creer en la capacidad humana del progreso constante hacia la perfección. Lo que evidencia Blom (2012) es un conflicto no homólogo de intereses: a los franceses los movía un proyecto político a Hume un proyecto filosófico. Visto de la perspectiva de Agamben, lo que se puede apreciar es otra dislocación de la teología a lo secular de la idea de la fe y su afán por cubrir de manera universal el vacío de lo contingente y relativo de la experiencia de la razón humana, siempre mediada a través de los sentidos.

^{xxxv} Según Arendt (2006 a) el verdadero agente de cambio fue la conciencia de la superación de la pobreza en este mundo, ya no había que esperar el cumplimiento de la promesa de recompensa eterna en el reino de los cielos; lo que constituye el tránsito de la oikonomía teológica, la preparación terrena para la llegada al reino divino, a la economía moderna, la aplicación de la razón en pro del bienestar material, que iba a la par con el desarrollo de elaboraciones morales y políticas derivadas también de la teología, para construir el reino terrenal del progreso perenne de la humanidad, que daba lugar al optimismo desbordado de los pensadores del siglo XVIII.

^{xxxvi} «La antigua y conocida pregunta, con la que se creía poner en apuros a los lógicos y con la que se intentaba llevarlos a una situación tal, que, o bien tuvieran que acogerse a un deplorable sofisma, o bien tuvieran que reconocer su ignorancia y, consiguientemente, la vacuidad de todo su arte, es ésta: *¿qué es la verdad?* Se concede y se presupone la definición nominal de verdad, a saber, la conformidad del conocimiento con su objeto. Pero se pretende saber cuál es el criterio general y seguro de la verdad de todo conocimiento. Saber qué es lo que hay que preguntar razonablemente constituye ya una notable y necesaria prueba de sagacidad y de penetración. En efecto, cuando la pregunta es en sí misma absurda y requiere contestaciones innecesarias, supone

a veces el inconveniente, además de deshonrar a quien la formula, de inducir al oyente incauto a responder de forma igualmente absurda, ofreciendo ambos el espectáculo ridículo de -como decían los antiguo- ordeñar uno al chivo mientras el otro sostiene la criba.» (Kant, 2006, B82-B83).

^{xxxvii} «La palabra griega *pistis* (πίστις) corresponde etimológicamente a la latina *fides*. También en su sentido son semejantes. En época arcaica Pistis era una gran diosa de la confianza y la credibilidad, diferente de *Peithô*, deidad augusta de la seducción y del engaño. La diosa Pistis, según Marcel Detienne, “era rigurosamente paralela a la diosa Fides, de los romanos”, desde la época del rey Numa, sucesor de Rómulo, quien había levantado un santuario en honor de Fides, divinidad de origen sabino, protectora del juramento —con el que a veces se llega a confundir—, de las negociaciones y de las relaciones diplomáticas, lo que muestra la importancia que para aquel rey tenía el respeto mutuo a los acuerdos, los pactos y las alianzas bajo juramento entre los pueblos.

// Sin embargo, hay una gran diferencia entre la *pistis* de los griegos y la *fides* de los romanos. Entre estos últimos, la *fides* se daba fundamentalmente entre desiguales: entre vencedor y vencido, entre patrón y cliente, entre acreedor y deudor, entre magistrado y ciudadano. El cliente debe a su patrón respeto y obediencia y éste, a su vez, está obligado a proteger a su cliente de agresiones de terceros. Roma impone la *fides*, esto es, su poder, su superioridad; el pueblo vencido acepta la *fides*, la lealtad a los vencedores y estos aseguran la protección de los vencidos. Así, la *fides* significa tanto poder y protección como lealtad, conforme a los roles que desempeñen las partes. En cambio, entre los griegos la relación era fundamentalmente igualitaria, era un compromiso de fidelidad a la palabra dada o al convenio establecido, ya sea entre los miembros de la nobleza o bien entre los ciudadanos. La mano se da entre iguales. Por eso, no siempre era fácil traducir una palabra con la otra». (Ramírez, 2018).

^{xxxviii} La epopeya de Gilgamesh es, hasta el momento, el primer relato escrito del que se tiene referencia en la historia de la humanidad; también podría decirse, desde la perspectiva de la génesis relativa, la obra literaria más antigua hasta el presente. La denominada versión antigua, escrita en acadio, data de más de 35 siglos, aunque se tiene como referencia histórica que el acontecimiento sucedió hacia 2.650 a.C. Gilgamesh, soberano soberbio y cruel, castigado por los dioses con la muerte de su amigo *Enkidu*, renegado del inexorable destino que le impone su condición de ser mortal busca a *Utnapishtim*, sobreviviente del diluvio universal, para que le ofrezca la fórmula de la inmortalidad. Este lo remite a escudriñar en el fondo del mar donde hallará una planta que sirve para este propósito: la encuentra, y feliz emprende el retorno a casa; pero, mientras duerme, en el camino de regreso, una serpiente roba su hallazgo. Gilgamesh, exhausto y desahuciado de su vana empresa, se hace justo con su pueblo al comprender que la única posibilidad de inmortalidad humana reside en el buen obrar que haga en vida, el logro de una fama (buen nombre) que trascienda la vida biológica del ser humano (la condición *zoé*) dentro de la misma vida mundana, es decir del mundo, constructo humano solamente posible desde la condición *bíos*, una suerte de transcendencia inmanente; no en el sentido platónico, entendido como el tránsito a otro mundo fundado en un esquema justiciero de recompensas y castigos. Este relato quizá pueda tomarse como la génesis de la moralidad y el ascetismo con sentido de inmanencia, un proto-origen del ejercicio de la razón como fundamento ético en los momentos históricos donde el hombre se ha situado por fuera del control moral sustentado en una fuente divina. Ajeno a toda paternidad, un ejercicio de mayoría de edad. Mito que aúno, en coincidencia agnóstica (crisis en la creencia de la existencia divina), con los momentos históricos en que se desarrolló la filosofía estoica romana y la vida *zoé* de Michel Eyquem de Montaigne. Los romanos porque no tenían ni dioses ni Dios, y

el francés por la profunda crisis moral, social y política que afrontó, con la ruptura de la unidad de la iglesia cristiana, entre católicos y protestantes.

^{xxxix} «Cuando los dioses ya no existían y cristo no había aparecido aún, hubo un momento único, desde Cicerón a Marco Aurelio, hubo un momento único en que solo estuvo el hombre» (Marguerite Yourcenar, 1994, p 241) cuenta que esta expresión encontrada en una carta de Gustave Flaubert [a Madame de Genettes] le sirvió de inspiración para escribir su novela *Memorias de Adriano*, lo que a mi juicio representa bellamente el momento histórico en el cual se desarrolló la filosofía estoica heleno-romana, con sus máximos exponentes: Marco Aurelio, emperador romano y dueño del mundo occidental, Séneca, intelectual al servicio de Nerón, y Epicteto, griego esclavo en Roma ¿Qué significa esta soledad del hombre? Interpretando a Flaubert, la soledad está referida a la ausencia de una fuente de poder supra humana en la cual los hombres puedan ampararse ante la fuerza implacable de la naturaleza y del hombre mismo en su condición-parte de la naturaleza. Soledad hecha fragilidad, imposibilidad del hombre de domeñar la naturaleza en función de su supervivencia y pervivencia ad-aeternum; fragilidad que denota una debilidad, la flaqueza que le impone la conciencia de la existencia de sí; existencia, que para su determinación y aprehensión demanda la idea de tiempo y espacio, ubicación témporo-espacial, que le determina un comienzo y un inexorable e inaceptable fin, ante lo cual emerge la ficción de un poder celestial, metáfora del padre terreno, que, como en la condición de minoría de edad, ante su fragilidad, le supla sus carencias y preserve su vida por siempre.

^{xl} «¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que

lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.» (Nietzsche, 2015, p. 28).

^{xli} «La alondra (el símbolo, en nuestra tradición poética, del más puro impulso amoroso piénsese en la *Lauzeta* de Bernart de Ventadorn-) no ve lo abierto porque en el momento mismo en que se lanza con mayor abandono hacia el sol permanece ciega a él, no puede desvelarlo nunca en cuanto ente y ni siquiera referirse de alguna manera a su estar oculto (lo mismo que la garrapata de Uexküll con respecto a sus desinhibidores). Y precisamente porque, en la poesía de Rilke [se refiere al poema “Las elegías del Duino”, en particular a la octava elegía] “el límite esencial entre el enigma de lo viviente y enigma de lo histórico” Heidegger (1993, p. 239) no es contrastado ni tematizado, la palabra poética se mantiene aquí más acá de una “decisión capaz de fundar historia” expuesta constantemente al peligro de un “ilimitada e infundada antropomorfización del animal” que pone sin más a este último por encima del hombre y hace de él, en cierto sentido, “un superhombre” (ibid.)». (Agamben, 2005, p.77).

^{xlii} «El hombre es autoconciencia. Es autoconsciente; consciente de su realidad y de su dignidad humana, y en esto difiere esencialmente del animal que no supera el nivel de simple sentimiento de sí. El hombre toma consciencia de sí en el momento que dice Yo.» (Kojève, 2008, p. 10).

^{xliii} «Educación del cacique

Lautaro era una flecha delgada.

Elástico y azul fue nuestro padre.

Fue su primera edad sólo silencio.

Su adolescencia fue dominio.

Su juventud fue un viento dirigido.
Se preparó como una larga lanza.
Acostumbró los pies en las cascadas.
Educó la cabeza en las espinas.
Ejecutó las pruebas del guanaco.
Vivió en las madrigueras de la nieve.
Acechó la comida de las águilas.
Arañó los secretos del peñasco.
Entretuvo los pétalos del fuego.
Se amamantó de primavera fría.
Se quemó en las gargantas infernales.
Fue cazador entre las aves crueles.
Se tiñeron sus manos de victorias.
Leyó las agresiones de la noche.
Sostuvo los derrumbes del azufre.
Se hizo velocidad, luz repentina.
Tomó las lentitudes del otoño.
Trabajó en las guaridas invisibles.
Durmió en las sábanas del ventisquero.
Igualó la conducta de las flechas.
Bebió la sangre agreste en los caminos.
Arrebató el tesoro de las olas.
Se hizo amenaza como un dios sombrío.

Comió en cada cocina de su pueblo.

Aprendió el alfabeto del relámpago.

Olfateó las cenizas esparcidas.

Envolvió el corazón con pieles negras.

Descifró el espiral hilo del humo.

Se construyó de fibras taciturnas.

Se aceitó como el alma de la oliva.

Se hizo cristal de transparencia dura.

Estudió para viento huracanado.

Se combatió hasta apagar la sangre.

Sólo entonces fue digno de su pueblo.»

(Neruda, 1980, pp. 82-83).

^{xliv} «Los hombres son los “mortales” lo único mortal que existe, porque los animales existen solo como miembros de su especie y no como individuos. El carácter mortal del hombre estriba en el hecho de que la vida individual, una *βίος* [bíos] con una historia vital reconocible desde el nacimiento hasta la muerte, surge de la vida biológica *ζωή* [zoé]. Esta vida individual se distingue de todas las demás cosas por su movimiento rectilíneo que, por decirlo así, atraviesa los movimientos circulares de la vida biológica. Esto es la mortalidad: moverse en línea recta en un universo donde todo, si es que se mueve, lo hace dentro de un orden cíclico.» (Arendt, 1996, p. 50).

^{xlv} «Desde un punto de vista etimológico, la aleturgia sería la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta. // al forjar a partir de *alethourges* la palabra ficticia *alethourgia*, podríamos llamar “aleturgia” [manifestación de verdad] al conjunto de los procedimientos

posibles, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz lo que se plantea como verdadero, en oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido. Podríamos llamar “aleturgia” a ese conjunto de procedimientos, y decir que no hay ejercicio de poder sin algo que se asemeje a ella, clase del 23 de enero [de 1980, curso “El gobierno de los vivos”]». (Foucault, 2010, p. 19).

^{xlvi} «Y esa realidad ontológicamente distinta del cuerpo es lo que se designa de manera muy explícita como el alma (*psykhé*).» (Foucault, 2010, p. 171).

^{xlvii} «Foucault al cuestionar la identificación de los mecanismos de poder con la represión, se da cuenta de que su genealogía del poder debe abandonar el modelo de la guerra para sustituirlos por una analítica del poder que permita abordar los conflictos sociales sin subsumirlos en la lucha de clases. En este sentido los análisis de Foucault se decantan más del lado de Norbert Elias y de Max Weber que de Marx.» (En introducción a Foucault, 2006, XXIX).

^{xlviii} «Es una opinión difundida (Gass, p. 469; Moingt, p. 903) que Pablo fue el primero en dar al término *oikonomía* un sentido teológico. Pero una lectura atenta de los pasajes en cuestión no confirma esta hipótesis. Tomemos 1 Cor., 9, 16-17: anunciar la buena nueva (*euangelízomai*) no es para mí motivo de vanidad: una necesidad me domina ¡ay de mí si no anuncio la buena nueva! Si lo hago espontáneamente, tengo una recompensa; si no lo hago espontáneamente, me ha sido confiada una *oikonomía* [*oikonomían pepísteumai*, lit.: “se me ha confiada una *oikonomía*”]. // El sentido aquí es perspicuo y la construcción con *pisteúo* no deja dudas: *oikonomía* es la misión (como en septuaginta, Ies., 22, 21) que le ha sido confiada a Pablo por Dios; por lo tanto, Pablo no actúa libremente como en una *negotiorum gestio*, sino según un vínculo fiduciario (*pistis*) como apóstolos (“enviado”) y *oikónomos* (“administrador encargado”). La *oikonomía* es aquí

algo que es confiado: es, pues, una actividad y un encargo, y no “plan salvífico” que concierne a la mente o voluntad divina.» (Agamben, 2017 c, p. 51).

^{xlix} «La *oikonomía* hace posible una conciliación en la cual un Dios trascendente, a la vez uno y trino, puede –permaneciendo trascendente– asumir sobre sí la cura del mundo y fundar una praxis inmanente de gobierno cuyo misterio supramundano coincide con la historia de la humanidad». (Agamben, 2017 c, p. 98).

¹ El *katékhon* que retiene y retrasa la posibilidad del *éskhaton*, el tiempo de la redención, que permita la *parusía*, la segunda y definitiva llegada del reino de los cielos, según lo describe (Agamben, 2017 c, pp. 25-26) tiene dos paradigmas de interpretación en apariencia contrarios: uno, planteado Carl Schmitt, es el imperio mismo de la iglesia que debe perdurar mientras existan sinagogas, lo que no se pudo lograr con la primera venida de Jesús; el otro, planteado por Erick Peterson, es el rechazo de doctrina cristiana por parte de los judíos, la no conversión de estos, lo que funda la existencia histórica de la iglesia, y por tanto, esta, también se torna *katékhon*.

^{li} «Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, en cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori» (Kant, 2006, A12).

^{lii} «Sin embargo, a pesar de su carácter circunstancial, y sin querer darle un lugar exagerado en la obra de Kant, creo que es necesario subrayar el vínculo que existe entre este breve artículo. [*Was ist Aufklärung?*] y las tres críticas. Efectivamente, describe *Aufklärung* como el momento en que la humanidad va a hacer uso de su propia razón, sin someterse a ninguna autoridad; ahora bien, es precisamente en ese momento cuando la crítica es necesaria, pues tiene como papel definir las condiciones bajo las cuales el uso de la razón es legítimo para determinar lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que cabe esperar. Es un uso ilegítimo de la razón el que hace nacer, con

la ilusión, el dogmatismo y la heteronomía; en cambio, cuando el uso de la razón ha sido claramente definido en sus principios, su autonomía puede quedar asegurada.» (Foucault, 2004, p. 79)

^{lii} «El intento de la Modernidad de hacer coincidir legalidad y legitimidad, buscando asegurar por el derecho positivo la legitimidad de un poder, es –como resulta del indetenible proceso de decadencia en el que han entrado nuestras instituciones democráticas- absolutamente insuficiente. Las instituciones de una sociedad se mantienen vivas solo si estos dos principios (que en nuestra tradición han recibido el nombre de derecho natural y derecho positivo, de poder espiritual y poder temporal o, en Roma, de *auctoritas* y *potestas*) siguen estando presentes y actúan en ellas sin pretender coincidir jamás.» (Agamben, 2013, p. 13).

^{liv} De aquí deriva Arendt la distinción que hace del poder como consenso, un ejercicio de validación que hace el pueblo de la autoridad del senado, como ente genésico del supremo dominio, cuya fuerza vinculada está conectada con la fuerza religiosa de los *auspices*. (Arendt, 1996, p. 134).

^{lv} «La sospecha de que el poder político acaso se limita a seguir al poder económico y, finalmente, la conclusión de que el interés quizá sea la fuerza motriz de todas las luchas políticas, todo ello, no es ciertamente una invención de Marx, ni de Harrington (“el poder sigue a la propiedad, real o personal”), ni de Rohan (“los reyes mandan al pueblo y el interés a los reyes”). Si se quiere hacer responsable a un solo autor de la concepción materialista de la historia, debe señalarse a Aristóteles, no a Marx, ni a James Harrington ni a Rohan, quien fue el primero en afirmar que el interés, al que él denominaba *Συμπερον*, lo que es útil para una persona, grupo o pueblo, constituye la norma suprema de los asuntos políticos.» (Arendt, 2006 a, p. 27).

^{lvi} «Asentada en la piedra angular de los cimientos del pasado, la autoridad brindó al mundo la permanencia y la estabilidad que los humanos necesitan justamente porque son seres mortales, los

seres más inestables y triviales que conocemos. Si se pierde la autoridad se pierde el fundamento del mundo, que sin duda desde entonces empezó a variar, a cambiar y a pasar con una rapidez cada día mayor de una forma a otra, como si estuviéramos viviendo en un universo proteico y lucháramos con él, un universo en el que todo, en todo momento, se puede convertir en cualquier cosa. Pero la pérdida de la permanencia y de la seguridad mundanas –que en política se confunde con la pérdida de autoridad- no implica, al menos no necesariamente la pérdida de la capacidad humana de construir, preservar y cuidar un mundo que pueda sobrevivirnos y continuar siendo un lugar adecuado para que en él vivan los que vengan detrás de nosotros.» (Arendt, 1996, pp. 104-105).

^{lvii} «Las siguientes son algunas de las definiciones del Estado que adelanta Hegel: "El Estado es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la idea ética". El Estado es "el espíritu ético como voluntad sustancial revelada"; es "lo racional en sí y para sí", "es la totalidad ética", es "la realización de la libertad", es "un organismo", "el espíritu que está en el mundo", la "voluntad divina en cuanto espíritu presente que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo", "el mundo que se ha dado el espíritu", "un gran edificio arquitectónico", es un "jeroglífico de la razón", es "Dios real"». (*wirklichen Gott*). (Ávalos, 2010, p. 10).

^{lviii} «“Todo hombre de color que no era francamente negro como un africano, o cobrizo como un indio, se dice español. Pertenece a la gente de razón, y a esta gente de razón que, hay que confesar, es a veces arrogante y perezosa, persuade a los blancos, y a los creen ser, que la labranza de las tierras es cosa de esclavos. Nos sorprendió ver muchos zambos y mulatos y otras gentes de color que, por vanidad, se llaman españoles y se creen blancos, porque no son tan rojizos como los indios” // Alexander Von Humboldt» (Castro-Gómez, 2017, p. 67)

^{lix} «Este mapa, usado por vez primera para ilustrar el libro *Etimologiae* de Isidoro de Sevilla (560-636 E.C.), representa un círculo dividido en tres partes por dos líneas que forman una T. La parte de arriba, que ocupa la mitad del círculo, representa el continente asiático (Oriente) poblado por Sem, mientras que la otra mitad del círculo, la de abajo, está dividida en dos partes: la de la izquierda representa el continente europeo poblado por Jafet, y la derecha representa el continente africano poblado por Cam (Mignolo, 1995: 231)». (Citado por Castro-Gómez, 2019, p. 56).

^{lx} «Los Hebreos entendían por *islas* no solo las verdaderamente tales, sino todas aquellas tierras a donde no se podía ir sino por mar, y así llamaban *islas de las naciones* la España, la Francia, la Italia, la Grecia, Asia Menor, etc.» (Génesis X:5 La Biblia, FTA, 1983).

^{lxi} «La biblioteca de Alejandría, variada y completísima, abarcaba libros sobre todos los temas escritos en todos los rincones de la geografía conocida. Sus puertas estaban abiertas a todas las personas ávidas de saber, a los estudiosos de cualquier nacionalidad y a todo aquel que tuviera aspiraciones literarias probadas. Fue la primera biblioteca de su especie y la que más cerca estuvo de poseer los libros entonces existentes. / Además, se aproximó al ideal mestizo del imperio que soñaba Alejandro. El joven rey, que se casó con tres mujeres extranjeras y tuvo hijos semibárbaros, planeaba, según cuenta el historiador Diodoro, trasplantar población de Europa a Asia, y en sentido inverso, para construir una comunidad de amistad y vínculos familiares entre los dos continentes. Su súbita muerte le impidió realizar este proyecto de deportaciones, curiosa mezcla de violencia y deseos fraternales.» (Vallejo, 2021, p. 41).

^{lxii} «El liberalismo aparece con la forma de racionalidad propia de los dispositivos de regulación biopolítica.» // «En el siglo XVIII, el principio de limitación externa de la razón de estado, que constituía el derecho, fue sustituido por un principio de limitación interna, con la forma de la economía [política].» (Foucault, 2017 a, pp. 440-441, respectivamente).

^{lxiii} «Como es sabido, en Platón la distinción entre *oikos* y *pólis* no se presenta, como en Aristóteles, en términos de una oposición. Es por eso que Aristóteles critica la concepción platónica de la *pólis* y le reprocha a su maestro que ha llevado demasiado lejos el carácter unitario de la ciudad, que conlleva el riesgo de transformarla en una casa: “Es evidente que, si el proceso de unificación se lleva más allá de cierto punto, ya no habrá ciudad alguna. Una ciudad es por naturaleza múltiple, y si se convierte demasiado en una, será más bien una casa [*oikia*] que una ciudad. [pol.,1261 a] (Agamben, 2017 c, pp. 50-51).

^{lxiv} «En un pasaje de Jenofonte, esta naturaleza “gestional” de la oikonomía se define con claridad: ella no tiene que ver solo con la necesidad y el uso de los objetos, sino ante todo con su disposición ordenada (peri... táxeos skeuôn: Jen.; Oec., 8,23; el termino skeûs significa “objeto instrumento relativo a cierta actividad”). (Agamben, 2017 c, p. 44).

^{lxv} «Al transformar el dinero en mercancías, que luego han de servir de materias para formar un nuevo producto o de factores de un proceso de trabajo; al incorporar a la materialidad muerta de estos factores a la fuerza de trabajo viva, el capitalista transforma el *valor*, el trabajo pretérito materializado, *muerto*, en *capital*, en *valor que se valoriza así mismo*, en una especie de monstruo animado que rompe a “trabajar” como si encerrase un alma en su cuerpo.» (Marx, 2008, p. 146).

^{lxvi} «En origen, la palabra *socius* remite a las diversas tribus autónomas de la península italiana que mantuvieron una alianza militar con la República romana hasta la llamada “guerra de los aliados” (los cuales deseaban que se les concediera la ciudadanía romana). (Guattari, 2017, p. 16).

^{lxvii} «Ni el dinero ni la mercancía son de por sí capital, como no lo son tampoco los medios de producción ni los artículos de consumo. Necesitan *convertirse en capital*. Y para ello han de

concurrir una serie de circunstancias concretas, que pueden resumirse así: han de enfrentarse y entrar en contacto dos clases muy diversas de poseedores de mercancías; de una parte, *los propietarios de dinero, medios de producción y artículos de consumo*, deseosos de *valorizar* la suma de valor de su propiedad mediante la compra de fuerza ajena de trabajo; de otra parte, los *obreros libres*, vendedores de su propia fuerza de trabajo y, por tanto, de su trabajo.» (Marx, 2008, p. 608).

^{lxviii} Tanto en su ensayo «Sobre el espíritu de la conquista» como en «Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos» expresa la misma idea: «La guerra y el comercio no son sino dos medios distintos de llegar a una misma meta, o sea, la de poseer lo que se desea. El comercio no es otra cosa que un homenaje tributado a la fuerza del poseedor por quien aspira a la posesión. Es un intento de obtener de buen grado lo que ya no se espera alcanzar mediante la violencia» // «La guerra es anterior al comercio, porque una y otra no son sino medios diferentes de conseguir el mismo objeto, que es el de poseer aquello que se desea (...) la guerra es el impulso, y el comercio es el cálculo; pero por esta razón debe llegar una época en que este reemplace a aquella, y es a la que nosotros hemos llegado» (Constant, 2002, pp. 13-71).

^{lxix} «El aislamiento es el callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas, donde actúan juntamente en la prosecución de una esfera común. Sin embargo, el aislamiento, aunque destructor del poder y de la capacidad de acción, no solo deja intactas todas las llamadas actividades productoras del hombre, sino que incluso se requiere para estas. El hombre en cuanto *homo faber* tiende a aislarse con su obra, es decir, a abandonar temporalmente el terreno de la política.» (Arendt, 2002, p. 701).

^{lxx} «El hecho de que la reconciliación sea inherente a la comprensión ha dado a la difundida tergiversación de que *tout comprendre c'est tout pardonner* [*comprenderlo todo es perdonarlo*]

todo]. Pero el perdonar tiene tan poco que ver con el comprender que no es ni su condición ni su consecuencia. (...). Comprender es el modo específicamente humano de estar vivo; (...). La comprensión comienza con el nacimiento y acaba con la muerte. En la medida en que el surgimiento de gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, comprender el totalitarismo no es indultar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que tales cosas son posibles.» (Arendt, 2005, p. 372).

^{lxxi} «Heinrich Himmler no es uno de esos intelectuales que provenían de la turbia tierra de nadie entre la bohemia y el proxenetismo, cuya significación en la composición de la elite nazi se ha subrayado últimamente en repetidas ocasiones. Él no es un bohemio como Goebbels, ni un delincuente sexual como Streicher, ni un fanático pervertido como Hitler, ni un aventurero como Goering. Himmler es un “burgués” con todo el aspecto externo de la respetabilidad, todos los hábitos de un buen *paterfamilias* que no engaña a su mujer y que se desvela por asegurar un futuro decente a sus hijos; y ha construido conscientemente su novísima organización de terror, que abarca todo el país, sobre la asunción de que la mayoría de las personas no son bohemios ni fanáticos, no son aventureros ni maníacos sexuales ni sádicos, sino que son, en primer lugar y ante todo, empleados y buenos cabezas de familia.» (Arendt, 2005, p. 161)

^{lxxii} Hay que tener siempre conciencia de que lo entendemos por “arquetipo” es irrepresentable, pero tiene efectos merced a los cuales son posibles manifestaciones, las representaciones arquetípicas. (...) Una construcción de ese tipo corresponde a la representación arquetípica, el llamado tema o mitologemas.» (Jung, 1970, p. 159).

^{lxxiii} «misterios venerables que es posible en modo alguno averiguar, ni divulgar, pues una gran veneración por las diosas contiene la voz.» (Bernabé, 1978, p. 82).

^{lxxiv} «Nada relacionado con Deméter, madre del grano, era secreto, ni siquiera su hija en la medida en que esta era solamente una doncella, robada a su madre y luego devuelta. Menos secreto todavía era el don de Deméter, la espiga, que crecía de la tierra y maduraba ante los ojos de todos. También se mostraba en los misterios.» (Kerényi, 2004, p. 55).

^{lxxv} «Pero ¿de dónde sacaban la espiga, en una fecha tan avanzada del año? Pueden haberla conservado fácilmente, como aún hoy se hace en cualquier parte del mundo con las coronas de espigas y, allí donde se celebran las fiestas de la siega, se guardan los adornos durante muchos meses. [Walter F.] Otto piensa en un milagro que se repite cada año en Eleusis (...) Un milagro siempre, y en cualquier lugar, que se hable de él; un misterio pide que se silencie. ¿El punto esencial del secreto de todo verdadero y gran misterio no es ser simple? ¿No es por eso que el misterio ama el secreto? Si fuera proclamado sería palabra, silenciado es ser. Y también es milagro, en el sentido que ser también resulta milagroso. Este era probablemente el sentido con el que en Eleusis se veía el milagro y la aparición de los dioses:» (Jung-Kerényi, 2004, pp. 214-215).

^{lxxvi} «Eleusis había descubierto con seguridad una nueva dimensión religiosa. Los Misterios eran famosos especialmente por ciertas “revelaciones” relativas a las dos diosas. / Pero resulta que tales “revelaciones” exigían el “secreto” como una condición *sine qua non*.» (Eliade, 1999, p. 386).

^{lxxvii} Guy Bechtel (2001) narra la historia del antifeminismo cristiano. La oposición entre maternidad y virginidad, matrimonio y celibato, constituyen antinomias solamente solubles mediante el uso de metáforas divinas, aceptadas mediante la figura de dogmas de fe, ajenas a cualquier ejercicio de racionalidad, so pena de castigo por parte de la iglesia. Destaca el autor dos conceptos esenciales desde los cuales se ha valorado la mujer: la misoginia y el antifeminismo. El primero, entendido como el desprecio por la mujer, en cuanto tal; el segundo, como la negación

de la condición de igualdad de la mujer respecto del hombre, desigualdad fundada, según la teología, en el orden divino de la creación, de la derivan 4 roles femeninos: *La puta*: Diferencia entre puta y prostituta. La primera, aquella mujer lúbrica que no puede evitar de fornicar y que busca placer sin parar. La segunda, la profesional que cobra por sus servicios. Las prostitutas eran apreciadas por san Agustín como un mal necesario, buen instrumento para mantener controladas las pasiones. «Expulsa a las prostitutas y las pasiones lo trastornarán todo». *La bruja*: reafirma la condición misógina de la iglesia católica en concordancia con el celibato asumido como virtud, al crear un artificio llamado bruja, como agente del demonio en la tierra, que hizo presa fácil a la mujer por su condición inferior y lasciva, según el criterio de la iglesia. Destaca la diferenciación entre magia y brujería, que en siglo XVI se fusionó en una. La primera, asociada con la hechicería (*magus*) en ciertos asuntos benignos; y la segunda con la maldad (*maleficus*) que en asociación con el demonio practicaban las brujas. *La santa* El reconocimiento de la santidad en la mujer estaba mediado por la competencia por destacar muy por encima de otras, donde el sacrificio extremo resultaba la mejor manera de lograrlo. Otras acudían al sacrificio extremo hasta la inmolación, pues de toda manera el reconocimiento de santidad solamente se ha reconocido post mortem. Otra expresión era el testimonio de ser amantes de Jesús, unas con ternura y otras con pasión extrema, hasta la concupiscencia, relatadas de manera literal o adornadas con sutiles expresiones poéticas, como la reconocida de Santa Teresa de Jesús (Teresa de Ávila): «Vi en la mano del ángel un largo dardo dorado con una punta ardiente. Varias veces él lo introdujo en lo profundo de mi ser, de tal manera que penetró mis entrañas... dejándome con un ardiente amor por Dios.», lo que Lacan calificó como una auténtica experiencia de placer sexual. *La tonta*, Se sustenta la tesis de que la iglesia cristiana, en medio de sus ambigüedades, siempre ha tendido a reducir a la mujer al rol de apoyo del hombre. Hacer de ella un instrumento útil al hombre, intentando superar su misoginia,

pero cayendo en un antifeminismo que le impide apreciar a la mujer como un ser autónomo con capacidades y demandas morales e intelectuales al igual que el hombre.

^{lxxviii} El *Protréptico* fue una especie de promoción al estudio de la filosofía que remite Aristóteles a Temisio, tirano de una ciudad de Chipre, en el que esboza la importancia del cultivo espiritual, a cuyos arcanos solo era posible acceder mediante la reflexión filosófica. Este, a diferencia de Sócrates y su maestro Platón, reconoce la escritura como un instrumento iniciático para propiciar este despertar.

^{lxxix} Para muestra un botón: «[Léon Bloy] se creía un católico riguroso, y fue un continuador de los cabalistas, un hermano secreto de Swedenborg y de Blake: heresiarcas.» (Borges, 2007, p. 122). Epílogo del cuento *El espejo de los enigmas*.

^{lxxx} «Una ideología es muy literalmente lo que su nombre indica: la lógica de una idea. (...). La ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma “ley” que la exposición lógica de su idea. Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo proceso histórico -...- merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas. (...) La idea de una ideología no es la esencia eterna de Platón captada por los ojos de la mente, ni el principio regulador de la razón de Kant, sino que se ha convertido en un instrumento de explicación.» (Arendt, 2002, p. 694).

^{lxxxi} «Es verdad que el desarrollo de este tipo contemporáneo de hombre, que es el opuesto cabal de “citoyen” y que a falta de mejor nombre hemos llamado el “burgués” disfrutaba de condiciones particularmente favorables en Alemania. (...) El hombre del populacho, el resultado final del “burgués”, es, sin embargo, un fenómeno internacional; (...) Lo que hemos llamado el “burgués” es el hombre-masa contemporáneo (...) Él ha llevado tan lejos la dicotomía entre funciones privadas y públicas, entre la familia y la profesión, que en su propia persona ya no acierta a encontrar ninguna conexión entre ambas. Cuando su profesión le fuerza a matar gente, no se ve a

sí mismo como un asesino, pues no lo ha hecho por inclinación sino en su desempeño profesional. Por pura pasión sería incapaz de hacer daño.» (Arendt, 2005, pp. 163-164).

^{lxxxii} «El hombre aislado que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es abandonado también por el mundo. Ya no es reconocido como un *homo faber*, sino tratado como un animal laborans cuyo necesario “metabolismo con la naturaleza” no preocupa a nadie.

Entonces el aislamiento se torna soledad.» (Arendt, 2002, p. 702).

^{lxxxiii} «Esta relación especial entre acción y estar juntos parece justificar plenamente la primitiva traducción del *zoon politikon* aristotélico por animal *socialis*, que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de santo Tomás: *homo est naturaliter politicus*, id est, *socialis* (“el hombre es político por naturaleza, esto es, social”). Más que cualquier elaborada teoría, esta inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta qué punto se había perdido el original concepto griego sobre la política. De ahí que resulte significativo, si bien no decisivo, que la palabra “social” sea de origen romano y que carezca de equivalente en el lenguaje o pensamiento griego. No obstante, el uso latino de la palabra *societas* también tuvo en un principio un claro, aunque limitado, significado político; indicaba una alianza entre el pueblo para un propósito concreto, como el de organizarse para gobernar o cometer un delito. [*Societas regni* en Livio, *societas sceleris* en Cornelio Nepote]. Tal alianza pudo también concluirse con propósitos comerciales, y santo Tomás todavía mantiene que una “verdadera *societas*” entre hombres de negocios solo existe “donde el propio inversor comparte el riesgo”, esto es, donde la sociedad es una alianza. [(Véase W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*) (1931, 419.)]. Solo con el posterior concepto de una *societas generis humani* (“sociedad de género humano”), “social” comienza a adquirir el significado general de condición humana fundamental.» (Arendt, 1993, p. 38).

^{lxxxiv} «La esperanza que inspiró a Marx y a los mejores hombres de los varios movimientos obreros -la de que el tiempo libre emancipará finalmente a los hombres de la necesidad y hará productivo al animal laborans- se basa en la ilusión de una mecanicista filosofía que da por sentado que la fuerza de la labor, como cualquier otra energía, no puede perderse, de modo que si no se gasta y agota en las pesadas faenas de la vida nutre automáticamente a otras actividades “más elevadas”. Sin duda, el modelo de esta esperanza de Marx es la Atenas de Péneles que, en el futuro, con ayuda de la incrementada productividad de la labor humana, no necesitaría esclavos para mantenerse y sería una realidad a pesar de eso. Cien años después de Marx sabemos que ese razonamiento es una falacia; el tiempo de ocio del *animal laborans* siempre se gasta en el consumo, y cuanto más tiempo le queda libre, más ávidos y vehementes son sus apetitos. Que estos apetitos se hagan más adulterados, de modo que el consumo no quede restringido a los artículos de primera necesidad, sino que por el contrario se concentre principalmente en las cosas superfluas de la vida, no modifica el carácter de esta sociedad que contiene el grave peligro de que ningún objeto del mundo sea libre del consumo y de su aniquilación a través de este.» (Arendt, 1993, p. 140).

^{lxxxv} «Con respecto a los fenómenos en general, no se puede eliminar el tiempo mismo. Si se pueden eliminar, en cambio, los fenómenos del tiempo. Este viene pues dado a priori, solo en él es posible la realidad de los fenómenos. /Tiempos diferentes no son simultáneos sino sucesivos (al igual que espacios distintos no son sucesivos sino simultáneos).» (Kant, 2006, B46-B47).

^{lxxxvi} «El “fin del sujeto” no quiere decir, para nada, que el desdichado sujeto haya caído en el olvido, o que los individuos o los “unos” de los que volveremos a hablar hayan desaparecido. No se trata en ningún caso de eso. El “fin del sujeto” quiere decir, de manera muy precisa y muy rigurosa (de manera exactamente análoga a lo que quiere decir la expresión “el fin de la

filosofía”), que toda esa problemática de la constitución del sujeto filosófico está cerrada, que está cumplida, que no puede usted agregar nada al sujeto hegeliano.» (Nancy, 2014, p. 53).

^{lxxxvii} Tesis I sobre el concepto de historia «Según se cuenta hubo un autómatas construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo de la partida. Un muñeco vestido de turco con la boquilla de narguile en la boca estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era maestro de ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como materialismo histórico, puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.» (Benjamin, 2013, p. 19).

^{lxxxviii} «Todos los conceptos decisivos de la moderna doctrina del Estado son conceptos teológicos secularizados». (Carl Schmitt, como se citó en Agamben, 2017 c, p. 18).

^{lxxxix} «Si nuestra hipótesis de un doble paradigma es exacta, esta afirmación [de Schmitt] debería ser completada en un sentido que extendería su validez mucho más allá de los límites del derecho público, hasta implicar los conceptos fundamentales de la economía y la concepción misma de la vida reproductiva de las sociedades humanas. La tesis según la cual la economía podría ser un paradigma teológico secularizado tiene efectos no obstante sobre la propia teología, porque implica que la vida divina y la historia de la humanidad han sido concebidas desde el principio por esta como una *oikonomía*; que la teología es, entonces, ella misma “económica”, y no que devino tal simplemente en un segundo momento a través de la secularización. El hecho de que el viviente

creado por Dios se revele al final, capaz no de una política sino solo de una economía; el hecho de que la historia sea entonces, en última instancia, un problema no político sino de “gestión” y “gobierno”, no es, en esta perspectiva, otra cosa que una consecuencia lógica de la teología económica (...) la vida eterna que el cristiano reivindica está, en última instancia, bajo el paradigma del *oikos* y no bajo el de la *pólis*; la *theología vitae*, según la irónica *boutade* de Taubes, está siempre a punto de convertirse en una “teozoología”.» (Agamben, 2017 c, p. 18).

^{xc} «Suprimir dialécticamente quiere decir: suprimir conservando lo suprimido, que es sublimado en y por supresión que conserva a esta conservación que suprime. La entidad suprimida es conservada en su aspecto contingente (y desprovista de sentido “sin significado”) de entidad natural dada (inmediata): pero conservada en lo que tiene de esencial (...). Es decir, debe dejarle la vida y la conciencia y destruir solo su autonomía. No debe suprimirlo sino en tanto que se le opone y actúa contra él. Dicho de otra manera, debe someterlo». (Kojève, 2008, p. 22). // «Es sin duda la conciencia, en un principio dependiente, servidora y servil, la que realiza y revela en última instancia el ideal de la autoconciencia autónoma, que expresa así su “verdad”.» (Kojève, 2008, p. 36).

^{xcii} «Es sorprendente cómo estas frases nos recuerdan la doctrina griega de las pasiones, que consideraba, por ejemplo, la ira como una pasión agradable, pero incluía la esperanza y el temor entre las pasiones malas. Esta apreciación se basa en las diferencias en la realidad, igual que para Lessing; más no en el sentido de medir la realidad con la fuerza que afecta el alma, sino en el de medir la cantidad de realidad que la pasión transmite. En la esperanza, el alma ignora la realidad, como también en el temor que la rehúye.» (Arendt, 2008, p. 16).

^{xcii} Jung (1970) caracteriza al hombre preso de la ideología, así: «Con más presunciones que saber real, la gente experimenta miedo ante el amenazante poder que está ligado en lo interior a todos

los hombres y que en cierta medida solo espera la palabra mágica que rompa el hechizo. Esta palabra mágica [en el mundo moderno] termina siempre en *ismo* y actúa con el mayor grado de éxito en quienes tienen el más escaso acceso a los hechos interiores y están perdidos muy lejos de su base instintiva en el caótico mundo de la conciencia colectiva.» (p. 150).

^{xciii} Ejemplificada en el mitologema de Perséfone y Deméter de cuya praxis ritual dan testimonio reconocidas personalidades del mundo antiguo: «Sófocles llama tres veces felices a aquellos que, en Eleusis, han alcanzado el telos y lo han contemplado: solo para ellos hay vida en la muerte» (Jung-Kerényi, 2004, p. 173). // «el romano Cicerón, en su tratado *De Legibus*, atribuye la mayor importancia al resplandor que Eleusis proyecta sobre toda la vida. “Se nos ha dado una razón - escribe- no solo para vivir en alegría, sino también para morir con mayor esperanza” (*neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus sed etiam cum spe tneliores moriendi*). Tres siglos antes, el orador ático Isócrates podía hacer justicia, gracias a su calculada ambigüedad, no solo a las esperanzas personales conferidas por los misterios, sino también a sus consecuencias para todo el género humano. En su *Panegírico* sobre Atenas (IV, 28), menciona los dos dones de Deméter: el grano y los ritos eleusinos. Y al hablar de los últimos, distingue de nuevo dos bendiciones: “Aquellos que participan en ellos -dice- poseen mayor esperanza respecto del final de la vida y de todo el *aion*». (Jung, 2004, p. 43).