

Villacañas Berlanga, José Luis. “Modernidad, capitalismo e irreversibilidad”, *Conceptos Históricos* 2 (3), pp. 12-63.

RESUMEN

El 13 de septiembre de 2016, José Luis Villacañas, catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, dictó una conferencia en el Centro de Investigaciones de Historia Conceptual, de la Universidad Nacional de San Martín, ante un público compuesto por investigadores de dicho Centro y estudiantes de la Maestría en Historia Conceptual de la misma universidad. La conferencia versó sobre las posibles vinculaciones entre la fenomenología de la historia, de Blumenberg, y la Histórica [*Historik*], de Koselleck. Un segundo eje de la intervención lo constituyó una reflexión sobre la estructura irreversible del tiempo y, en particular, del propio capitalismo. En relación con esta última cuestión, las reflexiones giraron en torno a la tensión existente entre el miedo y la esperanza, a la posibilidad de ir más allá de nuestra época y al papel que debe jugar, en ese sentido, la función constituyente del Estado, en detrimento de la soberanía. A continuación, se transcribe la conferencia –conservando el estilo oral, pero releída por su autor– y el intercambio que ella suscitó entre los participantes del evento.

Palabras clave: *Blumenberg, capitalismo, Koselleck, modernidad, temporalidad.*

ABSTRACT

On September 13, 2016, José Luis Villacañas, professor of Philosophy at the Complutense University of Madrid, gave a lecture at the San Martin State University’s Center for Research on Conceptual History, in the presence of an audience formed by scholars of the aforementioned Center and students of the MA on Conceptual History of the same university. The lecture dealt with the possible links between Blumenberg’s phenomenology of history and Koselleck’s *Historik*. A second topic of his lecture was constituted by a reflection upon the irreversible structure of time, and, in particular, of capitalism itself. Regarding to this latter matter, his reflections dealt with the existent tension between fear and hope, the possibility of going beyond our own age, and the role that must play in that sense the State’s constituent function, at the expense of sovereignty. Below it was transcribed the lecture –which keeps the style of orality, but under a rereading of the author himself–, and the subsequent discussion that it raised among the participants of the event.

Keywords: *Blumenberg, Capitalism, Koselleck, Modernity, Temporality.*

Modernidad, capitalismo e irreversibilidad

José Luis Villacañas Berlanga

Universidad Complutense de Madrid, España



1. La antropología de Blumenberg y la Histórica [*Historik*] de Koselleck

Uno de los aspectos fundamentales de mi trabajo consiste en tomar distancia respecto de la intelectualidad alemana, o de la filosofía alemana, de la segunda mitad del siglo XX. Resulta evidente que, en el ámbito del pensamiento, la primera mitad del siglo XX pertenece a Martin Heidegger por pleno derecho. Después de 1950, en muchos sitios de Alemania hubo una continua resistencia a la hegemonía del pensamiento de Heidegger. A mí me interesa perseguir esta pista.

Me interesa porque estas resistencias no han sido discutidas de forma apropiada en ninguna otra parte. Heidegger domina el pensamiento mundial, pero no se conocen con la misma intensidad las propuestas de aquellos que han ofrecido resistencia a su dominio. Y, ciertamente, dos de los personajes más activos en esta dirección son Reinhart Koselleck y Hans Blumenberg. En el caso de Koselleck, de una manera menos filosófica, pero basta recordar su polémica con Hans-Georg Gadamer, oficialmente discípulo de Heidegger, para darnos cuenta de que hay una sombra continua de oposición, una sombra continua de distanciamiento. En el caso de Blumenberg —a quien yo considero el más grande pensador de la segunda mitad del siglo XX en Alemania—, la contraposición es continua y deviene un programa filosófico. Como es sabido, Koselleck y Blumenberg participaron juntos en el seminario “Poetik und Hermeneutik” y en algunos seminarios de “Terror und Spiel”; tuvieron amigos en común, como Joachim Ritter, y, en cierto modo, en algunos momentos de su producción han mostrado la posibilidad de que sus categorías puedan ser, no diré que convergentes, pero sí que puedan entrar en una discusión productiva. En ella se deberían contemplar las diferencias

entre la Histórica [*Historik*] de uno y la fenomenología de la historia del otro. En todo caso, ambas consideraciones son otras de las tantas estrategias para escapar a la voluntad de descargarse de la historia, que es la opción central de Heidegger.

En efecto, cuando Blumenberg define el sentido más general de su proyecto filosófico fundamental, lo caracteriza como una fenomenología de la historia. Y la pregunta que debemos hacernos, tomando un poco de distancia respecto de este ambiente, es qué tiene que decir la fenomenología de la historia de Blumenberg respecto de la Histórica [*Historik*] de Koselleck.

Esta podría ser la pregunta que va a orientar esta sesión de seminario. Yo creo que el sentido de esta pregunta reside en que considero que podríamos mejorar la Histórica [*Historik*] desde la intensa filosofía de Blumenberg. Pero también afirmo que estaremos en condiciones de mejorar la filosofía de Blumenberg desde los compromisos específicamente epistemológicos del análisis de fuentes históricas que tiene Koselleck.

En la inicial correspondencia que mantiene Blumenberg con su maestro Ludwig Landgrebe –un discípulo directo de [Edmund] Husserl–, allá por los años de su tesis, podemos encontrar algunas claves. El propio Landgrebe había publicado un libro con el título de *Phänomenologie und Geschichte*.¹ Impulsar una fenomenología de la historia era, en cierto modo, una forma de escapar al ensimismamiento trascendental de Husserl. Cuando empieza los primeros trabajos preparatorios que habrían de conducir al futuro libro *Die Legitimität der Neuzeit*,² Blumenberg le escribe una carta a Landgrebe –de la que no tenemos su contestación–, en la que le dice algo así: “no puede usted ni imaginar hasta qué punto el análisis de las fuentes históricas nos puede dar un profundo conocimiento filosófico”. Tenemos razones para pensar que en el rígido ambiente filosófico alemán de los años cincuenta, esta expresión debió sonar escandalosa. En realidad, Blumenberg fue acusado de ser demasiado historiador.

Quizá, esto generó cautelas en Blumenberg. Pues lo cierto es que uno va a *Die Legitimität der Neuzeit* y no existe ese análisis de fuentes históricas. Nuestro autor se cuida muy pormenorizadamente de usar solo fuentes histórico-filosóficas, y las maneja con una maestría excepcional. Este hecho obliga a preguntarnos si realmente la manera de relacionar

1 Ludwig Landgrebe. *Phänomenologie und Geschichte*. Darmstadt, Wissenschaftlich Buchgesellschaft, 1968. Hay traducción al español: *Fenomenología e historia*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1975 (Nota de los editores).

2 Hans Blumenberg. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966. Hay traducción al español: *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia, Pre-Textos, 2008 (Nota de los editores).

las fuentes filosóficas con las fuentes históricas –que constituyen el trabajo de Blumenberg– es el previsto de modo original. El mero hecho de que Blumenberg haya tenido que separar de una manera muy intensa *Die Legitimität der Neuzeit* de su otro libro sobre el proceso moderno, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*,³ y que haya tenido que hacer dos libros de un mismo relato son testimonios precisos de que la articulación de fuentes históricas, histórico-filosóficas y filosóficas no está bien resuelta. Y yo creo que no está bien resuelta porque debemos suponer las presiones de Landgrebe respecto al olvido de las fuentes históricas.

Blumenberg dirá posteriormente que en *Die Legitimität* usa solo fuentes filosóficas, porque son las que producen evidencia fenomenológica intuitiva adecuada acerca de los umbrales, de los cambios verdaderos de épocas. Las fuentes históricas no nos dicen nada de umbrales. Ellas siguen prendidas en el movimiento histórico y, por lo tanto, no se miran a sí mismas ni contemplan su tiempo desde fuera. Sin embargo, hallar una adecuada plataforma para mirar las fuentes desde fuera es el viejo problema de Otto Brunner y ante el cual Koselleck reacciona de forma adecuada. Ese es el origen de la historia de los conceptos.

Las fuentes históricas hablan, pero no incluyen un metalenguaje que explique el lenguaje en el que hablan. Por lo tanto, si queremos hacerlas hablar con sentido, tenemos que mirarlas desde fuera, desde otro lenguaje que explique sus términos. Koselleck, siguiendo a Carl Schmitt, afirma que el metalenguaje desde el que hablan las fuentes se ha de hallar en el aparato conceptual de la época, tal y como lo presta la metafísica. Blumenberg seguirá un camino parecido, aunque no privilegiará las fuentes de la metafísica o de la teología –y por eso manifestará sus reservas frente al emblema de la secularización–. Él abandonará las mediaciones reales de las fuentes de la historia, en favor de ese momento en el que determinadas fuentes filosóficas hablan con una evidencia acerca de la propia época, de tal modo que no se puede desconocer en las articulaciones autoconscientes que proponen. De esta índole es la obra de Bacon y de Descartes.

Esto significa que Blumenberg, como su maestro Husserl, privilegiará el *Discurso del método*, de Descartes, y eliminará con ello todo el azogue del movimiento histórico real que, a pesar de todo, resulta quintaesenciado en la primera parte de la obra, donde el autor usa la metáfora de la ciudad moderna y la ciudad antigua para iluminar su comprensión del umbral del cambio de época. Es aquella invocación que nos anima a salir de la ciudad completamente caótica y medieval en la

3 Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975 (Nota de los editores).

que habitamos y a construir, sobre su solar, una ciudad geoméricamente perfecta, que constituye el sueño de destrucción creadora que representa cierta modernidad.

Desde este punto de vista, las posibilidades de ensamblar un discurso que vincule fuentes filosóficas y fuentes históricas son muy reducidas, y creo que mi trabajo, lo que yo hago, es algo parecido a esto: por una parte, examino las categorías filosóficas de Blumenberg, despliego su fenomenología histórica porque enriquece la dimensión filosófica de la Histórica [*Historik*] de Koselleck, pues le ofrece un armazón, un esqueleto —en cierto modo mínimo— de organización de umbrales epocales, pero que ofrece un marco en el que se comprende mejor la articulación temporal específicamente moderna en la que funciona la *Sattelzeit*. Pero, por otra parte, aspiro a recoger el reto de Koselleck —tal y como se asume en su obra de forma ejemplar— de no establecer una diferencia fundamental entre fuentes filosóficas y fuentes históricas, y de iluminar lo que las fuentes filosóficas no pueden reconstruir, porque no pueden integrar una conciencia histórica detallada sin destruir su aspiración a la producción de evidencia.

La pretensión del *Discurso del método* es la propia de una caracterización absoluta de la época. No está atravesada por una autoconciencia histórica pormenorizada y no traza una relación precisa entre el movimiento histórico en el que se enclava y la pretensión absoluta de novedad que presenta. Desde este punto de vista, mi doble trabajo de filósofo e historiador tiene que ver con esta doble finalidad: mostrar el proceso concreto que explica la emergencia de una novedad evidente en las fuentes filosóficas. Por una parte, se trata de enriquecer filosóficamente a Koselleck y, por otra, enriquecer, desde el punto de vista del trabajo historiográfico, las mediaciones que nos permiten comprender las épocas con la claridad suficiente expuesta en las fuentes filosóficas. Para mí, el *Discurso del método* es solo un aspecto de la cuestión. Nos permite comprender, de una manera abstracta, una época, pero no nos permite comprender una época en su dimensión histórica, es decir, en el movimiento histórico real. Y el problema es entender las raíces históricas de la producción de evidencia o autoconciencia filosófica, un problema que es histórico-filosófico por necesidad y que concierne a cualquier época y a cualquier presente.

Esto implica ser crítico con algunas de las formas en las que se comprende la historia de los conceptos de Koselleck como filosofía política, pero también con aquella que la reduce de forma inconfundible con la historia de ocurrencia de una palabra. Esta mirada se produce en el seno de una larga discusión con Giuseppe Duso. Para él, Hobbes es el equivalente a Descartes, y nos muestra el sentido fundamental de

la modernidad política. Sin embargo para mí, en el fondo, el *Leviatán* es una obra abstracta y no está mediada históricamente, no explica las fuentes de sus evidencias. Cuando estamos en condiciones de mediar históricamente el significado de lo que se eleva a evidencia en la obra, de lo que se quintaesencia y se abstrae en el libro de Hobbes, nos damos cuenta de que paga un precio demasiado alto por alcanzar esa condición ahistórica que le concede su verosimilitud. Así, aprendemos a verla como una obra que no tiene nada que ver con sus propias condiciones de posibilidad históricas, a las que en cierto modo no desea atender de una manera exigente en favor de su producción de evidencia. Por eso no podemos confundir la caracterización de la modernidad política con lo que sucede en la obra de Hobbes. Esto se comprende bien no solo cuando usamos las fuentes históricas, sino también cuando usamos categorías acerca de la modernidad que son más compatibles con ellas.

Creo que la articulación del movimiento conceptual de la representación política hobbesiana es importante como argumento especulativo, pero no lo es para establecer una fenomenología de la modernidad ni para caracterizar su política. Se podría decir que Hobbes nunca fue operativo en la modernidad. Carl Schmitt le concedió mucho, cuando dijo que Hobbes era el hombre que había intentado moverse en el umbral en el que Inglaterra va a optar por el mar. Eso le permitió decir que nunca fue eficaz en Inglaterra y que solo lo sería en la Francia continental. Pero, en realidad, tampoco fue eficaz allí. Schmitt está pensando en Luis XIV, pero olvida sencillamente que Luis XIV, para lograr que una pragmática suya fuese ley, sus agentes tenían que recorrer todos los parlamentos franceses para que la sancionaran. Desde este punto de vista, yo procuro no moverme entre abstracciones, por una parte, pero, por otra, tampoco procuro moverme desde el punto de vista del movimiento de la historia según el empirismo de las fuentes. Uso las fuentes filosóficas para alcanzar evidencias sobre los umbrales temporales, y uso las fuentes históricas para no quedar cegado por esa misma evidencia filosófica y ver lo que tienen detrás, iluminar el campo. Esto implica reconocer que el proyecto real de Blumenberg está en cierto modo relacionado con la problemática de Koselleck, y que con ambos a la vez se puede generar una alternativa radical a la relación entre concepto y movimiento histórico que era la propia del hegelianismo. En realidad, eso es lo que se está jugando aquí.

Creo conscientemente que, por la parte de Blumenberg al establecer una fenomenología de la historia, de lo que hablamos es de una nueva forma de relacionar o de articular el movimiento histórico con el concepto, una alternativa a Hegel y a la historia marxista. Una alternativa que en cierto modo invierte las cosas respecto de esta tradición. Mientras que todo aquello que no cabe en un automovimiento dialéctico del

concepto, lo que no puede pasar al seno de un movimiento especulativo, es despreciado por Hegel, desde mi perspectiva es decisivo para entender el sentido de la evidencia filosófica, que solo puede tener verdadero significado y alcance a partir de lo que Hegel desprecia, a partir de aquel contenido del movimiento histórico sobrevenido, singular, imprevisible. Esa es la escalera que lleva a la evidencia de la fuente filosófica. Ya sabemos lo desconsiderada que es la filosofía respecto de las escaleras que la llevan a ver lo que ve. Pero, al mismo tiempo, no podemos iluminar esas fuentes históricas al margen de las propias evidencias que configura la filosofía sobre sus propios umbrales temporales. Aquí hay una corrección a Koselleck. Los conceptos con los que debemos organizar la experiencia histórica no son del todo externos al movimiento histórico. Lo decisivo es lograr una síntesis, que no puede sino ser de naturaleza crítica, que nos permita hablar de conceptos en historias y de conceptos con historia como condición de posibilidad de la historia de los conceptos.

Si mantenemos este movimiento, podemos dotar a la Histórica [*Historik*] de densidad filosófica. Si recordáis el artículo “Histórica y hermenéutica”,⁴ lo que está tejiéndose ahí es un viejo sueño de toda una tradición de pensamiento alemán –que atraviesa el siglo XX desde Helmuth Plessner–, y que básicamente desea hacer una antropología política. En último extremo, Koselleck quiere elaborar una antropología política que presente una dimensión trascendentalista en una variación kantiana peculiar, pero que intente un abordaje diverso de los resultados de la filosofía de Heidegger. Mientras que este acaba construyendo un antihumanismo, Koselleck aspira a reconstruir una antropología como condición de posibilidad de hacerse cargo de la historia. El proyecto niega la tesis básica de la historia del Ser. La historia sigue siendo antropocéntrica. Heidegger, comparado con estos pensadores, aspira a construir un antihumanismo con la finalidad fundamental de descargarse de la historia del humano. Esta contraposición tensa todo el pensamiento alemán de la segunda mitad del siglo XX. Para todos estos pensadores, la aspiración heideggeriana de eliminar la historia de la metafísica o de reconocer que toda la historia de Occidente es una historia de la metafísica que puede ser disuelta conceptualmente, en el fondo representa la voluntad de descargarse de la historia, de exigir un nuevo comienzo para el cual la historia de los conceptos sería tan completamente inservible como una escombrera. Al celebrar a los presocráticos, Heidegger, como antes Nietzsche, se encamina a la afirmación de la reversibilidad del proceso histórico. Este es mi enunciado: la reversibilidad del proceso

4 Ver Reinhart Koselleck. “Histórica y hermenéutica”, en Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer: *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997, pp. 65-94 (Nota de los editores).

histórico es la condición de posibilidad de la época de la deconstrucción. Esto es básicamente lo que ellos entienden de su trabajo. Creo que en este punto debemos ser claros.

La propuesta de Koselleck frente a Gadamer –en cuanto discípulo del Heidegger de *Ser y tiempo*–, con su comprensión de la historia como tradición y destino, sirve también para el Heidegger de la historia de la metafísica. El argumento de Koselleck diría algo así: la mejor manera de descargarnos de la historia en el sentido hegeliano, de la historia absoluta y también de toda esta historia de la metafísica es, ciertamente, mostrar la insuperable pluralidad de las historias. Esta pluralidad ofrece una estrategia más liberadora de la historia, al mostrar la inexorable versatilidad de comprender lo que en el fondo es una relación entre un concepto siempre defectivo y unas fuentes históricas atravesadas por una razón insuficiente. Estas historias nos descargan de toda historia unitaria y absoluta, y también de la historia de la metafísica.

En este sentido, todos los que resisten a Heidegger son, en cierto modo, discípulos de Helmuth Plessner. Todos afirman la insuperable indeterminación humana que impide la unidad de la historia. Este enunciado filosófico, creo, es relevante. El humanismo ha generado un falso enemigo pensando que efectivamente el ser humano es algo. Pero el ser humano es indeterminación y, por lo tanto, contingencia. La única manera de superar la indeterminación es mediante la acción, pero no mediante una acción concreta y determinada impuesta por el contexto. Entonces, no hay sustancialidad en lo humano. La forma en que los seres humanos superan la indeterminación no está determinada y, por ello, la pluralidad de las acciones es una condición insuperable de lo humano. Sin embargo, en la indeterminación no se puede permanecer. Esto sería tanto como instalarse en la virtualidad. Aquí reside el punto antideleuziano de todos estos autores, pues la forma en que el ser humano supera inevitablemente la indeterminación no puede reposar sobre la indeterminación misma. No hay posibilidad de superarla cuando esta se presenta en términos abstractos, como una indeterminación hegeliana que requiriera un hallazgo conceptual como base de la concreción. La acción solo se concreta mediante un aumento insoportable de estrés, porque fuera de la indeterminación misma se encuentra alguna reducción de contingencia, en la medida en que algo requiere una respuesta inaplazable.

Hay una premisa común a Gadamer y a Koselleck, en tanto y en cuanto ambos asumen que el mundo histórico es inexorablemente un mundo social. Esta premisa afecta la cuestión de la indeterminación y de la acción, pues nos dice que la indeterminación del ser humano no se supera desde la propia indeterminación del singular. Esta tesis tiene

proyecciones inequívocas hacia el psicoanálisis, que recuerda que la carencia originaria del ser humano –fruto de su prematuración– no puede sino producir un trauma en el cual no se puede permanecer. Con su grito, ese trauma nos vincula de forma íntima a un útero social. Es ese grito el que requiere una respuesta inaplazable, y esa respuesta que viene de fuera es la base de toda determinación. Donde el psicoanálisis habla de trauma, se puede decir que Plessner habla de indeterminación, pero la categoría es la misma en términos funcionales. Ambos son estados en los que no se puede permanecer, porque hacen de la existencia un estado de improbabilidad máxima. Frente a toda la filosofía que procede de la *Gelassenheit* heideggeriana y que llega a la potencia de [Giorgio] Agamben, aquí irrumpe, superando la indeterminación y el trauma, algo que en Plessner, en [Sigmund] Freud y en Blumenberg se llamaría fácilmente *autoconservación*.

En la indeterminación y en el trauma no se puede permanecer porque de otro modo la carne muere. Es así de sencillo. Este problema de la autoconservación es decisivo, porque es un problema antropológico fundamental sin el cual no se piensa la modernidad y no podemos entender la cuestión de la historia. Este es un episodio más en el seno de una aspiración de autoconservación. Koselleck, cuando habla de los elementos de la Histórica [*Historik*], nos parece muy kantiano, orientado por un análisis de las condiciones transcendentales de la historia, pero es muy poco kantiano en la medida en que no lleva esa pregunta por lo trascendental a sus últimas consecuencias. Por ejemplo, no asume un análisis pormenorizado de las condiciones de esos elementos transcendentales de la historia que residen en la explicación del espacio y el tiempo. Este déficit sorprende mucho. La autoconservación y la superación del trauma permiten la configuración de tiempo. En términos freudianos, aquí, en el instante del trauma, se abre la fisura que marca el territorio del inconsciente, que no tiene tiempo y que no tiene espacio, pero que es el inicio de la autoadscripción del organismo a una temporalidad. Desde este punto de vista, la autoconservación es la apertura temporal. Sin ella, no hay tiempo ni historia, pues no habría conciencia del organismo como un cuerpo atravesado por el tiempo.

Con esto llegamos a la premisa antropológica básica de Blumenberg en *Descripción del ser humano*,⁵ que es la siguiente: el ser humano sobrevive porque logra una ganancia de tiempo. ¿Cómo gana tiempo? Con la evitación del trauma, manteniendo alejado ese inicio, esto es,

5 Hans Blumenberg. *Descripción del ser humano*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011. Edición original: *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006 (Nota de los editores).

disponiendo de intermediaciones entre la realidad y la posibilidad de la repetición del trauma. En este sentido, ganancia de tiempo no es sino la autoposibilización, la autorización, el darse la posibilidad y la confianza a uno mismo para disponer de respuestas y para soportar la amenaza permanente del trauma, la amenaza de que se verifique de nuevo la exposición a la extrema improbabilidad de la propia existencia. La ganancia de tiempo es, en consecuencia, el aumento, en probabilidad, de la existencia. Y eso es condición de posibilidad de la historia, pues, por lo general, la ganancia de tiempo implica la capacidad de actualizar lo latente en la experiencia, lo que implica recordar y relatar.

A la pregunta de cómo hace el ser humano para ganar tiempo, Blumenberg responde que mediante interposiciones que introducen distancias entre los cuerpos. Koselleck es poco kantiano, porque no está en condiciones de darse cuenta de que necesitamos ganar tiempo para controlar el espacio y evitar el estrés traumático del organismo. En el fondo, la única manera que tenemos para ganar tiempo es ganar espacio. No hay otra. Ganamos tiempo de respuesta al peligro cuando dominamos el espacio, cuando estamos en condiciones de ver lo lejos o, en términos kantianos, de intuir objetivamente la existencia de objetos. Ver a lo lejos, intuir, es lo que nos permite detener la respuesta, generar ese tiempo de reflexión, de espera, de serenidad, que naturalmente no está fuera de la voluntad y de la aspiración de la autoconservación. Sin estos elementos, las categorías de la Histórica [*Historik*] de Koselleck no muestran su funcionalidad.

La fenomenología antropológica de Blumenberg, con su teoría de la racionalidad, supone, por tanto, el cuadro metafórico de la “escena originaria” filogenética, algo que es parecido a la escena originaria ontogenética de Freud. Ambas escenas nos abren aquella dimensión existencial en la que el ser humano no ha desplegado todavía algún tipo de ganancia de tiempo ni ganancia de espacio. Sin esa ganancia, el humano hubiera perecido. Para Blumenberg, la ganancia de tiempo y la ganancia de espacio son las actividades humanas por excelencia, las huellas de la finitud. Toda institución política brota de aquí. La esencia de la política, con sus delegaciones y divisiones de trabajo y poder, depende de este problema. Por eso, la esencia de la política no es la representación hobbesiana. La esencia de la política es ganar espacio y tiempo. Aquí hunde sus raíces la división de poderes. La delegación, como estructura de una relación social, articula la división de trabajo que resulta completamente necesaria para entender la manera en que el ser humano gana espacio y tiempo. La delegación es siempre el fastidio por el que tiene que pasar un animal que quisiera hacerlo todo por sí mismo, pero sin embargo no puede hacerlo todo por sí mismo. Este fastidio es el que Kant identificó

como la insociable sociabilidad. Un concepto que, desde luego, debemos colocar en la base misma de la Histórica [*Historik*] de Koselleck, no solo para identificar la lógica del conflicto que subyace a todas sus categorías (ellos/nosotros; dentro/fuera; vivos/muertos; padres/hijos; mando/obediencia; amigo/enemigo), sino las inevitables estructuras de sociabilidad que la insociabilidad produce.

Todos estos argumentos están en la base de la Histórica [*Historik*], que tan pronto la desplegamos, nos retrotrae a una verdadera antropología política, pero no en el sentido de Pierre Clastres, que solo hace una antropología política de la guerra en último extremo y que ha hecho tanto daño –por su unilateralidad– al pensamiento especulativo francés contemporáneo, desde [Gilles] Deleuze a [Claude] Lefort.⁶ Este argumento antropológico muestra algo muy sencillo y que está en la base de la antropología de la guerra de Clastres: la imposibilidad que tiene el ser humano de controlar la totalidad del espacio. Muy simplificado, el argumento dice así: el ser humano es el animal que tiene muchas espaldas, tiene un campo muy grande al descubierto tras sus espaldas. Ha logrado mirar a lo lejos en una situación de urgencia, dada la inadaptación de la sabana, donde logró ponerse de pie, pero no logró neutralizar el hecho de que ponerse en pie le hace ser más visible. Aquí tenemos una tesis básica de la antropología de Blumenberg que dice así: el ser humano es el animal de los medios inadecuados; cada vez que logra un medio de superar un problema, siempre es un medio inadecuado. Logra un medio de ganar espacio poniéndose de pie, pero lo inadecuado consiste en que es mejor visto. La ganancia de óptica activa es una pérdida de óptica pasiva. La historia está íntimamente posibilitada por esta inadecuación de los medios de autoconservación.

Blumenberg pone el descubrimiento de los peligros de la óptica pasiva en relación con el descubrimiento de la negatividad. En ese campo ciego a nuestras espaldas se alza algo peligroso que nos ve y que no lo vemos. El descubrimiento de algo que puede existir, que amenaza, un terror que no podemos controlar porque, en el fondo, no lo vemos, simplemente consiste en la positividad de la negatividad. No ver algo es condición para que sea terrorífico. Esta negatividad, esta positividad de lo negativo, es lo que hace inevitable la delegación. El terror de disponer de un enorme campo visual que no controlamos y desde el cual nos puede venir cualquier peligro es la experiencia fundamental para esto que filosóficamente elaboramos como la potencia

6 Ver José Luis Villacañas. "Miguel Abensour y Pierre Clastres: sobre antropología política", en Scheherezade Pinilla y José Luis Villacañas (eds.): *La utopía de los libros, Política y Filosofía en Miguel Abensour*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, pp. 207-221 (Nota del autor).

de lo negativo. Desde un punto de vista existencial, lo negativo nos traba, y en su vacío evoca justamente lo imposible de recordar el trauma del que procedemos. Sin el trauma, sin la improbabilidad de la existencia sentida como caos orgánico, nada de esta potencia de lo negativo funcionaría. La delegación que nos cubre las espaldas replica la voz de la madre que responde al grito del recién nacido. Se trata de la misma confianza en el útero social.

Que deleguemos en alguien, que alguien mire ese espacio que no podemos ver —en el caso del recién nacido, ese tiempo necesario para uno pero que jamás se podrá recordar— es antropológicamente inevitable. Ahí está la base de toda filosofía política, y solo así ganamos completamente el espacio, a condición de que desarrollemos toda una serie de capacidades comunicativas que trasciendan el grito ante el trauma y el calor corporal que consuela. La ganancia de tiempo se concierta con la ganancia de espacio si estamos en condiciones de articular una estructura comunicativa, fundamental para disponer de un tiempo de reacción. Desde este punto de vista, la estructura de la delegación concierne a nuestra propia autoconservación. Por eso yo no me he creído nunca el análisis de Clastres: que los grupos humanos estén constituidos fundamentalmente por el sacrificio del héroe, por la diferencia de la guerra, para evitar así el surgimiento del Estado. Los grupos están constituidos por delegaciones, por confianzas que duplican la confianza del infante hacia la madre. Pero respecto a Koselleck, sin estos análisis no entendemos la diferencia dentro/fuera, mando/obediencia, y demás, todos ellos derivados del hallazgo extraordinario de cubrirnos las espaldas.

Pero, como hemos dicho, de la misma manera en que nos cubrimos las espaldas espacialmente, nos las cubrimos temporalmente. Somos animales que tienen mucho tiempo a sus espaldas. No nos acordamos de cuando nacimos, ni nos acordaremos de cuando moriremos; y respecto de estos tiempos ciegos anteriores y posteriores, tenemos que hallar los modos de disponer de una ganancia de tiempo. Los procesos por los que se comenzó a contar historias son muy complejos, pero la potencia de lo negativo generó la curiosidad de neutralizar su potencia de terror. La función de contarnos historias obedece en último extremo a la ganancia de tiempo. Ganar tiempo aquí no significa economizarlo frente a dilapidarlo o gastarlo, sino proyectar tiempo allí donde no lo tenemos, traducir a tiempo lo que no podemos temporalizar, estar de algún modo allí donde no pudimos ni podremos estar. Este tipo de argumentos podrían desplegarse al infinito, pero basta con lo dicho para apreciar que, intuitivamente, podemos comprobar el sentido histórico de la diferencia padres/hijos, de muertos/vivos. Con ello, hemos mostrado las condiciones de posibilidad funcional de las diferencias básicas de las categorías

de la Histórica [*Historik*]. Así, vemos que una antropología filosófica es condición de posibilidad de comprender la pluralidad absoluta de las historias, que era la finalidad básica de la obra de Koselleck.

Koselleck era programáticamente consciente de la complejidad de este asunto. En un texto que acabamos de editar en Madrid –que se llama “Sentido y sinsentido de la historia” y al que le he añadido una breve introducción–,⁷ se expone el programa con el que Koselleck funda el Centro para la Investigación Interdisciplinar de Bielefeld. El programa de estudios para este centro apostaba por vincular la teoría de la historia, por un lado, con la antropología, y por otro, con el psicoanálisis. Y en efecto, ¿qué podemos decir de las relaciones padres e hijos, centrales en la Histórica [*Historik*], sin entrar en el problema edípico del psicoanálisis? Pero Koselleck fue más allá de esta problemática, tan evidente. Uno de los trabajos más bellos que escribió se interesaba por el significado de los sueños para la historia. Koselleck analiza un libro que recoge las memorias de los judíos alemanes, durante la víspera del golpe de Estado de Hitler en 1933. Qué soñaban los judíos en estos años inmediatamente anteriores al Holocausto es una fuente de conocimiento histórico de las realidades del nazismo. Es fascinante darnos cuenta de la potencia premonitrice de esos sueños, de la capacidad del inconsciente –que es intemporal– de conectar con lo temporal. Obviamente, este hecho tiene tras sí una vieja tradición judía profética: los sueños como anticipación, los sueños como ganancia de tiempo respecto de esto donde no podemos estar: el futuro. Es fascinante ver los sueños registrados y su comparación con las situaciones vividas posteriormente. El trabajo se halla en *Futuro pasado*, y es un texto formidable.⁸

Desde luego se trata de un ejemplo, pero si alguien logra que los sueños formen parte de las fuentes históricas, entonces se tiene que tener una teoría de los sueños, de las reminiscencias, de las formas en que lo virtual de la memoria estalla en la actualidad de los cuerpos. Ese requiere una teoría de la relación entre el niño y el adulto. Por ejemplo, he utilizado esta cuestión con cierto gusto. Estoy trabajando en un nuevo libro sobre imperio, Reforma y modernidad –la segunda parte del que ya he publicado sobre teología política imperial y comunidad de salvación

7 Ver Reinhart Koselleck. *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?* Madrid, Escolar y Mayo, 2013 (Nota de los editores).

8 Ver Reinhart Koselleck. “Terror und Traum. Methodologische Anmerkungen zu Zeit-Erfahrungen im Dritten Reich”, en: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 278-299. Hay traducción al español: “Terror y sueño. Notas metodológicas para las experiencias del tiempo en el Tercer Reich”, en: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993, pp. 267-286 (Nota de los editores).

cristiana—,⁹ y es fascinante ver algo que solo a partir del psicoanálisis se puede descubrir y que eleva a fuente histórica algo que nadie ha utilizado cuando tiene que analizar al emperador Carlos V. Todo el mundo ha analizado el librito de Erasmo, *El príncipe Cristiano*, escrito para la educación del joven príncipe. Pero este libro, así como los libros de los humanistas, no entran jamás en el yo ideal de los gobernantes, en este caso de Carlos V. Lo que realmente configura el yo ideal de Carlos V es un cómic de la época que se llama *El caballero determinado*, de Olivier de la Marche. Es un cómic por los impresionantes grabados que acompañaban el libro, que en cierto modo bebe de las fuentes medievales del libro de Ramon Llull, que poco antes se tradujo al francés. El librito se escribe en homenaje a su antepasado, Carlos el Temerario, y forma parte del libro que los infantes de la familia miran de chiquititos, en el que aprenden el tipo ideal de caballero que inspiró a su ancestro. Si ven la historia de Carlos V, tenemos la impresión de que en muchas ocasiones estamos contemplando una repetición de las escenas de estas viñetas, que van marcando algo así como el camino verdadero que debe llevar el caballero ideal, y que naturalmente tiene que acabar como un monje en un paraje yermo. En efecto, como he dicho, la fuente última de esta compleja alegoría, todo lo que vive el caballero de la Edad Media tardía, procede del modelo de Ramon Llull, cuyo héroe tiene que acabar como un monje, retirado del mundo, vuelto fraile, predeterminando la reconciliación de Carlos V consigo mismo tras la ineludible derrota en el monasterio de Yuste. Siempre me ha rondado por la cabeza que *Don Quijote* puede ser leído también como una parodia de Carlos V, como una amplificación de ese camino por el que el caballero determinado es perturbado por todos los brujos, por todos los poderes anónimos. En cierto modo, la estilización de ese caballero en el grabado de Durero para la edición del *Enchiridion* erasmiano obedece a la misma tradición. Cervantes se reiría de esta época mostrando la desnuda histeria que amenaza al frío caballero que desprecia las tentaciones del mundo. En el fondo, aludir a esta extraña visión borgoñona sería la manera en que los castizos castellanos, tan ajenos a este ideal, se explicarían en qué aventuras los había metido este superyó del caballero determinado. Hay algunas fuentes de interés para iluminar esto, como cuando Francisco I reta a Carlos V a un combate que obviamente forma parte de la mitología del caballero determinado, una cultura que compartía el rey de Francia. Un marrano de la época, Villalobos, médico de la corte, cuenta a sus corresponsales que Francisco I tenía que retar todos los días a

⁹ Ver José Luis Villacañas. *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*. Madrid, Trotta, 2016 (Nota de los editores).

Carlos V a combate, porque este era el hombre más feliz del mundo, eufórico, entusiasmado, concentrado en su duelo, así que de esta manera no se metía con nadie, no molestaba a nadie con sus caprichos y estaba todo el santo día en la capilla rezando para que, efectivamente, Dios lo asista en el combate. El duelo humanizó al emperador, en el sentido de que se sentía feliz al encarnar el yo ideal que informaba su vida. Este tipo de materiales han sido, hasta ahora, despreciados, pero cuando se proyectan determinadas categorías psicoanalíticas sobre las fuentes históricas, comienzan a hablarnos de otra manera, que deviene importante y que no necesita depender de las especulaciones de un Deleuze sobre la capacidad de formar sujetos que tiene el poder.

No deseo seguir por aquí. Estoy dando un ejemplo de lo que puede significar una genuina antropología política y apostando por tomar en serio la vinculación con el psicoanálisis, porque ese era el programa de Koselleck. Sin embargo, la historia conceptual, tal y como ha quedado tipificada en el gran diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe*,¹⁰ apenas tiene nada que decir sobre esto. Así que deseo concluir esta primera parte de la convergencia de Blumenberg sobre Koselleck, con una tesis: la antropología fenomenológica de Blumenberg permite una fundamentación filosófica de la Histórica [*Historik*], a la que dota de los elementos adecuados de teoría capaces de entender la funcionalidad de sus conceptos básicos.

2. Fenomenología de la historia: *Sattelzeit* y *Neuzeit*

Ahora deseo, en el segundo apartado, abordar otra manera de complementar las tesis de Koselleck con la de Blumenberg. Para ello mostraré la función de la fenomenología de la historia del último autor con la cuestión central del primero: la experiencia del tiempo histórico que sobredetermina todos los conceptos políticos. Y deseo abordar este problema a la luz de la problemática de la modernidad. Una pregunta fundamental de la fenomenología de la historia de Blumenberg es si la modernidad es la época definitiva. ¿Cómo se resuelve esta pregunta? ¿Cómo establecemos la época? ¿Con qué umbrales la identificamos? ¿Cómo los definimos? ¿Qué índices de umbrales de época tenemos? ¿Puede ser la escritura del *Leviatán* un umbral de época? ¿Cuál lo sería? Si la modernidad es la época defi-

10 Ver Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 Vols. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997 (Nota de los editores).

nitiva, entonces es irreversible. Si lo es, ¿qué huellas materiales reales impiden la reversibilidad? Esto nos lleva a la cuestión de la pluralidad de las épocas y de las historias, y, sin embargo, la fenomenología de la historia quiere elaborar esa pluralidad y dotar a las épocas de ciertas estructuras evidenciales. Entre ellas habría evidencias que hablan a favor de la irreversibilidad de la modernidad.

Desde este punto de vista, ¿qué tenemos que decir de la relación entre Koselleck y Blumenberg? Como es sabido, Koselleck ha tenido una noción de época, la *Sattelzeit*, y la pregunta que tenemos que hacernos es: ¿qué tipo de época es la *Sattelzeit*? Para Koselleck, es la época del proceso de singularización de las pluralidades históricas. De naciones, estados, constituciones, historias, poderes, fronteras, códigos, se pasa a los grandes singulares de nación, estado, constitución, historia, poder, frontera, código. Este cambio semántico deja huellas muy precisas que se registran en las fuentes, a través de las cuales podemos distinguir perfectamente entre conceptos y palabras y así estar en condiciones de reconocer, entre esas transformaciones semánticas de los conceptos, sus relaciones fundamentales capaces de organizar órdenes sistemáticos nuevos. Solo entonces estaremos en condiciones de descubrir lo que rige esas relaciones fundamentales entre los conceptos, los cambios fundamentales en la experiencia del espacio y el tiempo.

Es muy interesante considerar cómo los ocho volúmenes de *Geschichtliche Grundbegriffe*, en el fondo, nos exponen la teoría de que todos los conceptos políticos presentan cambios semánticos que implican cambios en la experiencia del espacio y tiempo. Sin embargo, no hay ninguna entrada de espacio y tiempo en la serie de los conceptos, una cosa muy extraña. La *Sattelzeit* es una época de aceleración, pero también de mundialización. Pero ¿qué tipo de época es esa? ¿Qué relación con la modernidad tiene? Sabemos que Blumenberg ha defendido que solo hay una época, *Die Neuzeit*. Si esto es así, la *Sattelzeit* no es propiamente una época. Pero ¿por qué no lo es? ¿Cómo se argumenta esto? La *Sattelzeit* sería una parte de *Die Neuzeit*, un acontecimiento en su interior. ¿Podemos decir que la *Sattelzeit* es una manifestación más de *Die Neuzeit*, de la modernidad? ¿Qué argumento puede dirimir esta contraposición? Para esto, tendríamos que tener una teoría de época, cosa que Koselleck no tiene. En *La legitimidad de la modernidad* hay un capítulo en el que surge la pregunta “¿Qué es una época?”. Y todo el texto está atravesado por la cuestión de que la única manera que tenemos de definir una época es encontrar su legitimidad, algo que está íntimamente relacionado con el reconocimiento de un umbral irreversible. La legitimidad de la época moderna se desprende de la revolución copernicana, que es el umbral. De este modo, con la noción weberiana de legitimidad, Blumenberg ha mirado la modernidad desde un concepto

político que sobredetermina todos los conceptos que el propio Koselleck ha registrado en su idea de *Sattelzeit*. En este sentido, la fenomenología de la historia ofrece argumentos fundamentales para la historia conceptual.

Una época es una legitimidad. Ahora bien, podemos decir que una legitimidad es una estructura funcional irreversible. Lo que caracteriza realmente una legitimidad es lo irreversible en ella. Por eso, la teoría de la legitimidad está diseñada para hacerse cargo de la historia, no para exonerarnos de ella. En todo caso, nos dice aquello con lo que inevitablemente tenemos que cargar, mientras no se produzca un cambio de legitimidad.

Ahora, ¿en qué consiste esta irreversibilidad de funcionalidad? Consiste, ante todo, en que determinadas preguntas, que habían estado en condiciones de producir un trauma histórico por la carencia de respuestas, encuentran una forma de responderse mediante la refuncionalización de restos y recursos históricos hasta ese momento virtuales, que permiten olvidar la angustia y la pérdida de horizonte evolutivo. La tesis de Blumenberg dice, de forma muy clara, que modernidad es siempre un episodio dentro de la peripecia de la autoconservación. En concreto: la modernidad es la época de autoconservación por la vía de la autoafirmación. Esto implica una experiencia del peligro, incluso del trauma. La modernidad es aquella época que encuentra la manera de superar el trauma que pone en riesgo la autoconservación por la vía de la autoafirmación.

Ahora, ¿qué significa esto? ¿Dónde estaba la angustia? ¿Cuál era la experiencia del trauma? ¿Cuál era aquella situación en la que no se podía permanecer, aquella situación en la que de mantener la pregunta, de mantenerla viva sin respuesta, se corría peligro de una detención evolutiva? Blumenberg dice algo muy interesante. La pregunta que estaba generando trauma, y respecto de la cual no se podía permanecer sin un riesgo de colapso civilizatorio, fue la pregunta por la contingencia del mundo. Esta carencia de razón suficiente del mundo amenazaba con devolver la situación europea al origen mismo de proceso civilizatorio antiguo. En cierto modo, cualquier proceso civilizatorio es una reducción de contingencia, una forma de escapar a la angustia de la pérdida de razón suficiente. Ahora, ¿qué es lo que había llevado a Europa a una pregunta completamente angustiada acerca de la contingencia del mundo? La respuesta es muy sencilla: la propia teología. Esta respuesta es muy importante para la comprensión crítica de la modernidad en términos de teología política. La consigna *silete theologi* es previa a Gentili y Hobbes. Es constitutiva de la modernidad. La pronunció ante todo Lutero. No hay posibilidad de aceptar a la vez las dos tesis sobre la modernidad, la de Blumenberg y la de Carl Schmitt. De ahí la fuerte crítica de Blumenberg a la teoría de la secularización de Schmitt. Desde este

punto de vista, la *Sattelzeit* no sería la aceleración de la secularización moderna propiciada por la teología política, sería sencillamente una intensificación de la modernidad como autoafirmación, en el sentido de Blumenberg.

Como es sabido, Blumenberg dice que la modernidad es la respuesta a una recaída gnóstica protagonizada por la teología nominalista, que hizo completamente irreconciliable el ser humano con la existencia, con un mundo que deviene odioso e incomprensible. Esa teología nominalista, que hacía depender el acto creador de la voluntad impenetrable y descomprometida de Dios, producía una idea de la contingencia del mundo insuperable que generaba una experiencia amarga. Al intensificar este efecto, la teología cumplía con su aspiración básica, pues había desplegado la idea de la contingencia del mundo de forma insuperable como medio de humillar al ser humano, con la finalidad última de asegurar y extremar el fideísmo.

Un ser humano completamente humillado que ni se explica el mundo ni se explica su existencia, queda completamente entregado a las manos del fideísmo, la forma mental que favorece del modo más expreso la autoridad de la Iglesia católica como poder positivo absoluto sobre la vida. Sin embargo, con todo eso tuvo que imponerse un fideísmo que no podía comprenderse así mismo, un fideísmo que en su propio autoritarismo acabó devorándose a sí mismo, porque no estaba en condiciones de comprender la razón suficiente de por qué hay una salvación. En realidad, no podía comprender por qué hay un mundo, por qué existimos nosotros, cuál es el mecanismo de la salvación ni por qué nos toca a nosotros. En realidad, el nominalismo hizo imposible el concepto de providencia y arruinó todo concepto racional de la economía de salvación, que quedó reducida a un puro acto arbitrario de Dios, sin razones para mantenerse vinculado a él.

Sin embargo, Blumenberg elabora este argumento al margen de la vida histórica. Analiza los textos latinos de Occam y de otros nominalistas, pero no los pone en comparación con las fuentes escritas que disponemos de los siglos XIV y XV, acerca de la angustia generalizada, las danzas de la muerte, la experiencia que narró Johann Huizinga en *El otoño de la edad media*,¹¹ las fuentes sobre la peste, los pogromos, la decepción cristiana, la mirada a la Antigüedad, el *Decamerón*. Blumenberg explica este desconcierto como consecuencia de la teología nominalista que lleva a una nueva gnosis, que conduce a la desesperación de la cristiandad. Sin embargo, no hace ningún esfuerzo por vincular esta

11 Johann Huizinga. "El otoño de la edad media". Madrid, *Revista de Occidente*, 1930. Edición original: *Herfsttij der Middeleeuwen*. Haarlem, Tjeenk Willink & Zoon, 1919 (Nota de los editores).

evolución conceptual con las experiencias históricas que se revelan en las fuentes, ni con los nuevos tipos humanos que responden al caos. Se trata del nuevo teólogo, pero también de los tipos humanos que responden al teólogo: el poeta, como Dante, el humanista, como Petrarca, el filólogo, como Valla, los nuevos héroes filosóficos, como Ficino, los nuevos héroes religiosos, como Lutero, y los nuevos místicos, como Eckhart. Toda esa fenomenología histórica no es analizada, pero todos estos tipos humanos son respuestas a los gnósticos teólogos.

La pregunta es por qué el mundo de la teología nominalista de los siglos XIV y XV fue capaz de generar un trauma existencial, capaz de devolver al ser humano a una situación de extrañeza respecto del mundo. Blumenberg sugiere que la propia evolución de la definición del dogma cristiano condujo a ese camino. Fue un resultado imprevisto, un elemento no racional, un suceso más dentro de toda la gama de sucesos de la historia. Todo estuvo conceptualmente determinado por la condena de Averroes y de santo Tomás, en París, hacia 1270. Todo estuvo determinado por esa condena. Averroes mostraba la coherencia, la consistencia de Dios con la necesidad interna del mundo. Dios no solo crea por necesidad, sino que crea de modo necesario, crea de una vez y para siempre, mantiene la creación, y lo hace a través de las causas intermedias y sin milagros. Acepta la materia igualmente creada como condición limitante de su obra, y se vincula a ella. No altera el curso de las cosas. Dios se vincula con el mundo en la medida en que respeta la necesidad del mundo y se atiene a ella, pues no actúa jamás por causas inmediatas y primeras, sino siempre a través de las causas segundas.

Esto es muy importante para entender la inconsistencia de Carl Schmitt. De lo que estamos hablando es de la respuesta de la teología nominalista a Averroes, que tuvo que pasar por la afirmación de la *potentia absoluta Dei*. Dios no tiene necesidad de crear, pero sobre todo no tiene necesidad de vincularse con lo creado. Esto es así, porque tenemos que garantizar fundamentalmente que la omnipotencia de Dios se mantenga intacta, incluso tras la creación del mundo. Frente a Tomás de Aquino y Averroes —que, en el fondo, establecen un Dios de *potestas ordenata*—, se asume que esta teoría limita la omnipotencia absoluta de Dios. De este modo, la línea roja del catolicismo, la estructura fundamental de su pensamiento, fue la defensa de la omnipotencia. A raíz de la serie de debates que siguieron a la condena de los averroístas por Étienne Tempier en 1277, esta omnipotencia poco a poco fue desvinculando a Dios respecto del mundo. El Dios nominalista, celoso de mantener su propia omnipotencia tras su obra creadora, no se siente vinculado en modo alguno a ella. Lo que Dios crea tiene que ser rebajado a una absoluta contingencia, para que Dios esté en condiciones de recuperar

en cada momento la omnipotencia intacta. De tal manera, Dios no está vinculado ni por ideas, ni por leyes, ni por estructuras del mundo, ni por la materia o las causas segundas, ni por nada. Dios ha creado este mundo y podría haber creado infinitos más, y puede destruirlos sin que eso implique defecto alguno de su voluntad. Al contrario, es la gloria de su poder absoluto. Ni siquiera los mundos comparten estructura trascendental, porque Dios puede entenderla de modo diferente en cada acto creador y llamar mundo a realidades completamente diferentes.

Se sigue de aquí que este mundo no tiene ninguna relación esencial con Dios, y que nada de lo que ocurra en este mundo es una huella del regreso a Dios. Desde este punto de vista, no hay la más mínima manera de entender por qué Dios ha creado este mundo, qué razón tuvo para hacerlo y, lo que es más importante, no hay ninguna forma de entender por qué Dios eligió este mundo para encarnarse y salvarlo. En cierto modo, lo que Dios considere que es salvar en este mundo, puede libremente considerarlo como condenar en otro. Que Dios haya enviado a su hijo a este mundo, no lo obliga a que en algunos de los otros mundos tenga que enviar a su hijo. A ellos podía haber enviado un demonio. Así se llegó a la destrucción del pensamiento de Tomás de Aquino. No hay teología natural. Ningún estudio del mundo nos lleva a Dios. De este modo, la revelación bíblica se podía aceptar como un *factum*, pero sin posibilidad de ser explicada y justificada. Este era el fideísmo extremo.

Sin este curso de pensamientos, no se entiende el *deus deceptor* de Descartes, el genio maligno y engañoso, una clara cesión a la gnosis de los teólogos en una época tardía. Así se devalúa la figura del Dios creador, y su vinculación con el salvador de este mundo, del mismo modo que, en la gnosis, el demiurgo se relacionaba con la creación del mundo, pero no con su salvación. Este es un mundo más, un mundo contingente, uno que no tiene ninguna razón suficiente, arbitrario; un mundo donde todo podría ser de otra manera, y que él mismo no tendría por qué existir.

En estas condiciones, no hay posibilidades de reconciliarse con la reducción de contingencia. Podemos decir que la modernidad es la reducción de contingencia por medio de la autoafirmación desesperada. Tenemos un eco de la tesis de Plessner: la indeterminación solamente puede ser abandonada por la acción. La autoafirmación es una reducción de contingencia con clara conciencia de esa contingencia y de la imposibilidad de una superación definitiva. En este sentido, la contingencia solo se reduce con la autoafirmación si se busca conocer la necesidad del mundo y sus leyes constantes. Bacon, Galileo, Copérnico buscan reconstruir de algún modo la legalidad capaz de recomponer el concepto de naturaleza. Este mundo puede ser contingente, pero es lo

único que tenemos. No estamos en condiciones de entender por qué, pero al menos podemos descubrir regularidad y la constancia en él. Por eso, Copérnico es tan importante para la autoafirmación moderna. Solo podemos reconciliarnos con este mundo, que es nuestro mundo, si estamos en condiciones de saber que vamos a conocerlo. El programa de conocimiento, como un programa de reducción de contingencia, de establecimiento de necesidad, es la base de lo que podemos llamar el principio epistemológico. Lo que plantea Copérnico es que la única forma real de reducir contingencia pasa por el principio epistemológico.

Esto, evidentemente, es más complejo por muchos motivos, pero la pregunta que tenemos que hacernos es: ¿estamos en condiciones de considerar irreversible o reversible la autoafirmación? La tesis es que cualquier tipo de descargo de la historia solo puede ser presentado como una nueva forma de autoafirmación y, por tanto, como continuación de la aventura moderna. Pero como deseamos vincular el programa de Blumenberg con el de Koselleck debemos preguntarnos: ¿qué tiene que ver la *Sattelzeit* con esta tesis? Antes hemos dicho que la *Sattelzeit* nos parece que es fundamentalmente una fracción de la modernidad. Avancemos con esta segunda pregunta y luego iremos a la anterior. Si nos detenemos, todo lo que dice Koselleck sobre la *Sattelzeit* tiene como premisa fundamental la reducción de contingencia a través de la reducción de pluralidad. Veamos el proceso fundamental de la *Sattelzeit*, el proceso de singularización de los conceptos plurales: donde había constituciones, ahora hay constitución; donde había historias, historia; donde había poderes, poder; donde había libertades, libertad; donde había naciones, nación. Todo este proceso de singularización semántico ¿qué es? Es, ante todo, un proceso de homogeneización, de reducción de heterogeneidad, de pluralidad, pero en último extremo todos estos procesos tienen que ver con la posibilidad de intervención en el mismo proceso histórico. Antes de la *Sattelzeit*, el momento de la revolución copernicana procura la reducción de contingencia mediante el conocimiento de la espacialidad, de la naturaleza, de la exterioridad. Por eso es tan necesario comenzar por la estructura misma de la astronomía. Tenemos que comenzar por conocer perfectamente los límites espaciales del sistema solar, de aquello que nos afecta realmente, entre otras cosas porque tenemos que estar en condiciones de tener un buen calendario y sabemos lo que significa un buen calendario para cualquier tipo de régimen imperial. En el fondo, con la *Sattelzeit* tenemos una aspiración semejante, pero que apunta a que debemos reducir contingencia de la temporalidad. Aquí entra en juego la Ilustración, el control del tiempo del progreso. Marx y Lenin no buscan sino el control de la historia. ¿Qué es lo que soporta la legitimidad de Lenin? La infalibilidad científica de sus pronósticos.

Desde este punto de vista, la *Sattelzeit* no es otra cosa que una aplicación del principio de reducción de contingencia bajo el funcionamiento del mismo principio epistemológico. Marx no se legitima en las virtudes, se legitima en la ciencia, como Lenin, Hitler, Darwin y Freud.

Vayamos a las conferencias de las *Lecciones introductorias*,¹² tanto de la primera serie como de la segunda serie. Allí, Freud asume que está haciendo ciencia, y que la suya es una revolución copernicana, tan poderosa como la de Darwin y tan copernicana como la de Copérnico. Y aplica el principio epistemológico, porque en el fondo desea reducir la contingencia del lapsus, del sueño, del síntoma de la neurosis. La *Sattelzeit* es, desde este punto de vista, una voluntad específica de hacerse cargo de la historia desde la historia, de hallar constancia y eficacia en el tiempo, y esto es lo que se manifiesta en la aceleración que no es sino una manifestación precisa y asegurada de la autoafirmación. Es el intento de hacerse cargo de la reducción de contingencia histórica desde la contingencia histórica. Esa es la razón de la concentración de los singulares históricos. Es el despliegue de la autoafirmación humana hacia un campo nuevo que es la temporalidad. De este modo, el programa de Blumenberg y el de Koselleck pueden reunificarse, pero en la medida en que la fenomenología de la historia del primero ofrezca las bases filosóficas de la teoría de la aceleración y de la *Sattelzeit* del segundo.

Laura Pastorini: Perdón, ¿el anterior momento de la revolución copernicana se centraba en el control del espacio? ¿Copérnico era el principio epistemológico aplicado al espacio?

Sí, así es. Piensa que cualquier aproximación adecuadamente kantiana tiene que mostrar de forma permanente la continua reciprocidad de la ganancia de tiempo y la ganancia de espacio. Esto es así desde que Freud analizara la emergencia de la conciencia temporal como la posibilidad de decidir o dilucidar una indecisión perceptiva, espacial. De este modo, ya estamos mostrando cómo la temporalización, el hecho de que la conciencia sea objeto reflexivo de sí misma mediante una adecuada estructura de temporalidad, está íntimamente relacionada con el hecho de que la espacialidad no está controlada. El dominio de la espacialidad depende del hecho de que la Tierra ya no esté en el centro, sino moviéndose como un planeta más; se trata de un dominio de la espacialidad, porque muestra claramente que la Tierra no es un lugar privilegiado ni un lugar deteriorado; no es la letrina del mundo ni un lugar central. Es un astro más y, por lo tanto, ofrece una espacialidad que tenemos

12 Sigmund Freud. "Conferencias de introducción al psicoanálisis", en: *Obras completas*. Vol. 15. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 1976. Edición original: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Leipzig, Heller, 1917 (Nota de los editores).

que aprender a controlar, aunque para nosotros sea una espacialidad no evidente, no intuitiva, porque nosotros vamos girando por el cielo sin darnos cuenta de ese movimiento. Pero sin controlar el verdadero lugar de la Tierra en el cielo, no estamos en condiciones de controlar el calendario, y sin eso no estamos en condiciones, entre otras cosas, de saber cuándo es el fin del mundo.

Claudio Nun-Ingerflom: El avance sobre la contingencia aumenta la contingencia...

Siempre, y eso se ve muy claramente durante todo el Renacimiento hasta bien entrado Galileo. Las *novae*, los cometas, las señales de que el cielo cambia, constituyen los signos inequívocos de que se aproxima el final, el Apocalipsis. Todos los poderes de la época –los historiadores no hacen uso de esto en muchas ocasiones, hablo de los españoles– observan el cielo para ver si hay una *nova* que permita orientarse en el tiempo. Todas las *novae* causan polémica, son signos apocalípticos; todas ellas tienen que estar en condiciones de propiciar un poder imperial más fuerte. Miguel Ángel Granada ha estudiado este fenómeno con plena competencia.¹³ Pero los contemporáneos no lo ignoraron. Schiller es todavía testigo de esto. Su *Wallenstein* pide a gritos que venga Kepler para hacerle el horóscopo. El héroe consulta horóscopos de toda índole, para saber cómo controlar el tiempo a través del control del espacio. Desde este punto de vista, cualquier reducción de la complejidad por medio de la autoafirmación muestra la condición del humano, el animal de los medios inadecuados, que aumenta la complejidad al reducir la contingencia. La ciencia médica, después de cuatrocientos años de seguir la divisa de Descartes –según la cual cuando conociéramos la máquina del cuerpo humano, tendríamos asegurada la inmortalidad–, nos dice que ya no nos podemos morir de cien enfermedades, sino de cuarenta mil, cuarenta y cinco mil...

Esto nos muestra que la autoafirmación a partir del principio epistemológico es, en último extremo, algo que vincula el movimiento semántico que la *Sattelzeit* describe con la revolución copernicana, que tiene una estructura semejante. Todo el movimiento completamente caótico de los planetas se puede organizar cuando el observador pasa a ser observado, esto es, cuando el ser humano se autobserva, se autocomprende, asume la posicionalidad excéntrica, por decirlo así. Pero en el fondo, ¿qué quiere decir el dominio de la historia? Todo el caos de la historia, de las naciones, las constituciones, de los lenguajes, los poderes, los estamentos, puede ser organizado en el movimiento histórico cuando nos damos cuenta de que somos los propios actores y que podemos reducir

13 Ver Miguel Ángel Granada. *Sfere solide e cielo fluido. Momenti del dibattito cosmologico nella seconda meta del Cinquecento*. Milano, Guerini e associati, 2002 (Nota de los editores).

el caos mediante la concentración en un vector temporal objetivo.

Ahora, ¿es eso irreversible? Bueno, hay dos buenas razones para decir que lo es. La primera es que todo lo que se le opone desde el punto de vista filosófico es un regreso a la omnipotencia ontológica, a la omnipotencia de un Ser heideggeriano que se desvincula de todos los entes de los que se diferencia, de todo lo finito, y está muy celoso de su propia omnipotencia. Por lo tanto, este Ser, como el Dios de los nominalistas –Heidegger es un estudioso de ese período teológico– tiene una relación con la realidad atravesada por la superioridad de su virtualidad, la sede de su omnipotencia. La realidad, como en la Edad Media de los nominalistas, es exclusivamente un instante presencial de algo que tiene una dimensión absoluto de virtualidad, y eso porque ese Ser, Dios, naturaleza deleuziana, como se llame, quiere mantener intacta su omnipotencia, no se vincula con ningún ente, con ninguna finitud, quiere estar en condiciones de tener una productividad que no limite esa propia productividad, de generar diferencias continuas, pero ninguna de las cuales sea suficientemente mantenida como para producir una identidad. Ninguna de ellas es suficientemente vinculable a la fuente de la que brota, como para ser mantenida como límite de su productividad.

Cualquier forma de eliminar este sentido de la autoafirmación, como reclama la *Carta sobre el humanismo* heideggeriana,¹⁴ nos lleva de regreso a la premisa previa de la modernidad, a un absolutismo conceptual destinado a garantizar la omnipotencia de una instancia absoluta capaz de humillar al humano. Se llame Ser o Dios es lo de menos. Lo importante es que funda un absolutismo al que se accede por vía conceptual. Pero volver a la premisa que la modernidad supera no es hacer reversible la modernidad, es hacernos regresar a una premisa que hace todavía más necesaria, que impone todavía más la autoafirmación. Por eso, después de cincuenta años de intentar separarnos de la historia, no hemos dado un paso en este sentido. Es el tipo de crítica conceptual abstracta que no roza lo irreversible del proceso histórico. Porque por mucho que toda la parafernalia antihumanista nos diga que no tenemos que afirmarnos, lo único que logra con su crítica abstracta es colocar la autoafirmación en la pulsión, en el inconsciente. Pero ya sabemos lo cerca que ese desplazamiento de la autoafirmación al inconsciente está de la pulsión de muerte.

Entonces, irreversible es la modernidad, y esto desde el punto de vista conceptual, porque lo que tenemos como alternativa nos lleva a la misma premisa de la modernidad. Siendo un poco desafiante, podría decir que la modernidad es históricamente irreversible, porque lo único que se

14 Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Taurus, 1959. Edición original: *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1947 (Nota de los editores).

le opone como reversibilidad es la metafísica de la diferencia ontológica. Pero la metafísica es un poder menor frente a la potencia del tiempo y de la historia. Sin ser desafiante, podría decir que la autoafirmación no depende de conceptos, ni está alentada por conceptos, ni atiende a conceptos, ni sabe nada de conceptos; la autoafirmación es de otra índole y está anclada en la dimensión de autoconservación. Dudo que la diferencia ontológica pueda desarraigar este anclaje. Y por eso la modernidad no se puede detener ni invertir con estructuras conceptuales. Por eso, las nuevas formas de la gnosis no la afectan. Por eso, la filosofía está en horas bajas, porque, sea cual sea la alternativa que propone, en realidad no altera la autoafirmación.

Diego de Zavalía: Pero según eso, la filosofía siempre fue autoafirmación, la única época es la época moderna, pero desde que se inventó la escritura...

No siempre. La filosofía en Aristóteles o en Platón no es antropocéntrica. Tampoco durante el absolutismo teológico. Solo en la época del *cogito* se logra la autoafirmación que despliega la filosofía trascendental. Cuando Heidegger hace el libro sobre las conversaciones entre un europeo y un oriental, o cuando escribe la *Carta sobre el humanismo*, asume perfectamente que está generando energías y estrategias anti-humanistas contrarias, por lo tanto, a la autoafirmación. La tesis de *Gelassenheit* nos propone una estructura contraria a la autoafirmación, pero nos lleva a la forma de mística que produjo la premisa misma de la modernidad, a la mística del Meister Eckhart, que fue una salida privilegiada y refinada de la experiencia general de un mundo abandonado por un Dios desconocido, que fue tan insoportable que hizo inevitable la autoafirmación.

Pero este argumento, en el fondo, no es el relevante. La filosofía no es tan relevante como para ser el argumento o el criterio a favor o en contra de la irreversibilidad. El argumento importante a favor de la irreversibilidad de la modernidad es que esta autoafirmación humana ha dejado huellas irreversibles de todo tipo. La huella productiva irreversible de esta autoafirmación tiene un nombre: se llama capitalismo. La huella entrópica irreversible se llama antropoceno. Y la pregunta “¿es la modernidad una época irreversible?” significa, si queremos ser serios realmente, si el capitalismo es irreversible. Porque si el capitalismo es irreversible, entonces todas las preguntas acerca de todos los conceptos políticos de todas las enciclopedias tienen que ser replanteadas a esta luz.

Diego de Zavalía: ¿Irreversible es que no se puede volver atrás o que no se puede crear algo nuevo?

No, al revés. Irreversible es la condición según la cual toda la creación del ámbito de lo nuevo está dentro de esa estructura irreversible.

Diana Braceras: No tiene corte...

No tiene corte, y esto significa que no es otra época. Schumpeter dirá que el capitalismo es una promesa permanente de novedad. [Jens] Becker asume que el capitalismo se basa en expectativas de futuro, en creación de novedad. Pero esa creación de novedad consiste específicamente en el no cuestionamiento de la estructura capitalista. La estructura capitalista respecto de la novedad es semejante al *ser* heideggeriano respecto del ente, los entes pueden ser completamente nuevos, pero el *Gestell*, el dispositivo capitalista, se mantiene. En este sentido, la metafísica de Heidegger, con su diferencia ontológica, ha ofrecido una metáfora plena del capitalismo.

Diego de Zavalía: Pero la pregunta por la novedad no es la pregunta por la estructura de la novedad capitalista, sino que la pregunta por la novedad es, en todo caso, la pregunta por si la única manera de entender el tiempo es la estructura de la novedad...

El tiempo también se puede entender de forma circular y se puede pensar desde la relación entre latencia y presencia. La autoafirmación no se compromete con la temporalidad basada en la novedad. Este es el gran mérito de Nietzsche. El capitalismo se compromete con la temporalidad basada en la novedad. De ahí que se pueda pensar una autoafirmación no capitalista. Pero este problema es de una importancia excepcional. En resumen, yo diría que una autoafirmación que no pase por la producción de novedad no implica hacer reversible el capitalismo. Simplemente implica no hacerlo absoluto.

Adrián Velázquez Ramírez: El capitalismo tiene un concepto clave, una idea clave, que es la destrucción creativa, y la observación que hacía Claudio respecto a que la reducción de complejidad crea más contingencia, es así, pero es una contingencia de diferente naturaleza de la que se está tapando, y por eso el horizonte totalizador del capitalismo y de la modernidad —porque mediante la destrucción es capaz de ampliar su horizonte— va generando tiempo, tiempo que es uno y es diverso. Por eso, el propio término de modernidad da cuenta de eso, de tiempo nuevo, constantemente nuevo y que se está renovando, pero dentro de un horizonte que sigue siendo moderno. Por eso el debate cuando estuvo de moda sobre la posmodernidad era un poco una autoafirmación...

Sí, desde mi punto de vista era una autoafirmación que pretendía ampliar de forma continua los límites de la autoafirmación mediante un proceso que era muy semejante al proceso de la destrucción creadora. La ironía posmoderna en cierto modo fue el equivalente discursivo a la destrucción creadora del capitalismo. La diferencia es que el capitalismo es el proceso realista del cual la deconstrucción es la metáfora. La cuestión es que la posmodernidad, con esta destrucción creadora, no estuvo en condiciones de usar materiales históricos nuevos. Todos los

materiales históricos que usaba procedían de aquello que previamente había deconstruido. Pondré un ejemplo: [Jean-François] Lyotard escribió su *Posmodernidad explicada a los niños*¹⁵ cuando yo escribía mi tesis sobre Kant. Cuando leí su teoría de la modernidad, me dije: “pero bueno, esto es un comentario de la *Crítica del juicio*, de la estética de lo sublime”. Y en cierto modo, la posmodernidad, y lo que vino después, vive de la categoría de lo sublime.

De todas maneras, podemos perseguir esta forma de autoafirmación que se basa en la destrucción creadora y darnos cuenta de que imita al Dios creador de la teología nominalista. Ambos están atravesados por el pensamiento de la omnipotencia. En este sentido, lo peor que se puede decir del capitalismo es que vuelve a ocupar todos los espacios del Dios creador, y en este sentido también tiene una estructura metafórica. Quizá debamos insistir en esta conformación metafórica, porque es lo que mantiene abierto el espacio evolutivo. Nuestro elemento comparativo se halla en ese concepto absoluto de la teología, y eso fue la modernidad desde su inicio. Pero en la medida en que esa reocupación del espacio de la creación produce efectos irreversibles, tenemos que tomarlo en serio. Aquí no estamos hablando ya de lo que quieren los seres humanos o de las expectativas de los seres humanos. Estamos hablando, en términos weberianos duros, de una transformación de la realidad, de una transformación en la que es completamente imposible discernir entre naturaleza y capitalismo. De esto estamos hablando. Ya no existe exterioridad respecto de la estructura capitalista, de manera tal que el capitalismo ha llegado a constituirse en nuestra naturaleza, y que la relación que tenemos con él es una relación en cierto modo parecida a la que mantiene una especie animal con su medio, la competencia –y por eso el neoliberalismo triunfa tanto–.

El capitalismo se ha convertido en nuestra naturaleza. Y de la misma manera que la naturaleza nos coacciona y nos da, el capitalismo hace lo mismo, pero en todo caso es el contexto respecto del cual tenemos que acreditar adaptación. Si hemos estado dos o tres millones de años desde que salimos de la selva tropical adaptándonos a la sabana, convirtiéndonos en nómadas, en estos momentos, a lo que realmente tenemos que adaptarnos es a la estructura del capitalismo, que impone su propio nomadismo. La competencia del mercado tiene una dimensión biopolítica, esto es, tiene una dimensión semejante a la competencia de las especies animales en relación con su hábitat. Y este pensamiento

15 Jean-François Lyotard. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona, Gedisa, 1990. Edición original: *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*. Paris, Gallée, 1988 (Nota de los editores).

inspira a [Friedrich] Hayek. De tal manera que el capitalismo ha llegado a convertirse en uno de los soportes de nuestro darwinismo, uno que no puedo sino reconocer descarriado por las propias herramientas culturales sobre las que ha caminado hasta ahora, en la medida en que ha venido regulado por el pensamiento de una omnipotencia divina que ha reocupado mediante una autoafirmación absoluta.

Esto es muy importante porque nos muestra que el capitalismo ya no es algo humano. Es como el *Leviatán*: un dios mortal, un dios creado por el propio humano. Cuando Max Weber dice que el capitalismo funciona solo, que es una planta que crece sola, que es un dispositivo automático, maquinístico, sugiere un poco, a la manera de Deleuze, que no es un dispositivo humano. En último extremo, yo creo que quiere decir algo que va más allá de la tesis de que constituye nuestro hábitat. Decir que constituye nuestra naturaleza implica que constituye un régimen completo, nuevo, al que se responde con todos los registros de nuestro organismo, con nuestra percepción atenta, con nuestra percepción distraída, con nuestro sistema de afectos, con nuestro sistema de vínculos, con nuestra aspiración a la omnipotencia como la suya, que somos a su imagen y semejanza. No es tan fácil librarse de la prehistoria teológica de la modernidad. Pero como toda naturaleza es ambivalente, es mitificada como benefactora –capitalismo es igual a abundancia– y es reconocida como catastrófica –capitalismo es igual a vidas precarias–. Todas las categorías de la vieja naturaleza –y del viejo Dios– pueden ser proyectadas sobre el capitalismo en estos momentos y, evidentemente, la más importante de todas, la del capitalismo como lo real.

Marina Farinetti: ¿Y la vieja naturaleza?

Ya no existe. Lo que no quiere decir que el capitalismo sea algo diferente a la ilusión de que no tiene exterior. Si lo tiene o no lo tiene, para él es un asunto temporal. No de principio. Si el capitalismo resulta tener exterior, es que ha colapsado. Vive como si no lo tuviera.

Marina Farinetti: Bueno, no, en esta historia que usted hizo, la vieja naturaleza es la naturaleza de Copérnico y, anteriormente, la de la época de la teología. ¿Cómo puede entenderse?

De una manera muy sencilla. Porque la naturaleza precopernicana es una naturaleza entendida como cosmos. Este concepto ofrece un sentido de orden ontológico dentro del cual el ser humano tiene su lugar. En este sentido, la naturaleza recibe una sanción ontológica que hace que estoicismo, o epicureísmo o cristianismo igualmente, en la medida en que asumas ese *ordo* y te limites a él, tienes que tener confianza. En este sentido, el cosmos es tranquilizador e invita a la pasividad, o al menos al límite de la acción, a la adaptación. Tras Copérnico, en tanto que se asumen premisas de Cusa por parte de Bruno –y en esto se impone un

descentramiento que resulta convergente con la teología nominalista-, el cosmos en sentido ontológico-antropocéntrico desaparece e impone la contingencia radical. Por lo tanto, resulta difícil tener tranquilidad integrándose en un orden porque no existe ese orden.

Esa es una premisa de la transformación de naturaleza en capitalismo. ¿Cómo te autoafirmas respecto de algo que no tiene orden? Creándolo, produciéndolo... La destrucción del sentido cósmico de la naturaleza lleva consigo la capacidad de disparar todas las pulsiones sádicas contra la naturaleza reducida a mera materia, a mera extensión cartesiana, algo que tú puedes controlar, que puedes dominar impunemente. Cuando hablamos de capitalismo, estamos recomponiendo un cosmos antropocéntrico, esto es, estamos volviendo a una noción de naturaleza ya no absolutamente contingente, como era la naturaleza para los nominalistas. Y esto es así porque la irreversibilidad reduce contingencia. Esto ya no es una metáfora. La Tierra en estos momentos ha sido transformada por el capitalismo de una manera que sus huellas ya no serán reversibles para el tiempo humano. O sea, la irreversibilidad de la modernidad, la irreversibilidad del capitalismo es la irreversibilidad de las huellas de alteración de la acción humana sobre la Tierra. En este sentido, es una reducción de contingencia porque, además, la única manera de controlar esas huellas es mediante el dispositivo científico técnico del propio capitalismo. Los residuos nucleares que reposarán en el subsuelo de Castilla La Mancha no son reversibles. Generan un orden. Quien quiera trabajar aquellas tierras, tiene que adaptarse a este hecho. Posiblemente, los ácidos del efecto invernadero no son reversibles, lo cual no nos alienta respecto a que la irreversibilidad no lleve consigo un camino irreversible hacia la catástrofe, un efecto naturalizado del capitalismo.

Juan Carlos Garavaglia: Con los residuos nucleares es clarísimo, doscientos mil años...

Claro, y no es seguro que el ser humano pueda permanecer doscientos mil años de vida sobre la Tierra.

Diego de Zavalia: En algún momento trabajaste con la idea de que la producción moderna, en términos de ciencia, permite esta irreversibilidad en el sentido de la teoría de la evolución, quizá para explicar cómo organismo y naturaleza se unen. Esta es una teoría sobre la naturaleza moderna completamente distinta a la teoría científica de la naturaleza premoderna. El otro ejemplo es sobre la termodinámica y la teoría cuántica, son los tres ejemplos de ciencia dura que entran en juego y por eso la caída de Einstein.

Sí, pero nuestra forma de entender la historia de la filosofía es creer que ese tipo de cosas han sucedido y la filosofía no lo ha registrado...

Diego de Zavalia: Sí lo registró, claramente lo registró pero...

Nietzsche no es comprensible sin el segundo principio de la

termodinámica. Lo que obsesiona a Nietzsche realmente es el problema de que el universo es finito, y que con la ley de la entropía descubrimos una ley de la que el ser humano no tiene por qué ser ajeno. La aspiración última nietzscheana es la reconstrucción del cosmos mediante el eterno retorno, pues el orden cíclico es la única manera por la que algo finito puede ser eterno; pero, fundamentalmente, mediante la asunción de que el ser humano no es un microcosmos, no puede aspirar a tener una forma de existencia diferente de la forma de existencia de la materia según la termodinámica. Esto le llevó a renunciar a la autoconservación y a proponer una autoafirmación dionisiaca, a través de la pulsión de muerte

Diego de Zavalía: También lo podemos decir al revés: Einstein no es entendible sin Kant, y el principio de incertidumbre no es entendible sin Nietzsche.

Sí, creo intuir lo que quieres decir. Pero a mí me interesa mucho más la ley de la entropía para entender a Nietzsche y para entender a Freud, porque claramente están en la base de la pulsión de muerte. Me interesa mucho más en este sentido, porque van directamente al núcleo básico de la autoconservación y, en cierto modo, ambos están interpretando de manera diferente la dialéctica del principio de la autoconservación por la vía de la autoafirmación. En este punto, como en muchos otros, Freud es un crítico radical de Nietzsche. Y yo simpatizo con Freud, porque la presencia en nosotros de la entropía como pulsión de muerte no puede ser localizada en la filosofía o en la conciencia, sino en el inconsciente. De ahí que la autoafirmación dionisiaca desligada de la autoconservación sea propia de un virtuosismo intelectual singular, pero no puede entregarse a una forma generalizada de vida.

Juan Carlos Garavaglia: Cuando hablas de la indeterminación en Plessner, me acordé de [Werner] Heisenberg y todas esas cosas, y son contemporáneos. ¿Tú crees que puede haber una influencia entre ambos?

Plessner está construyendo la teoría de la indeterminación humana hacia 1927. Plessner es un biólogo, está haciendo biología en Holanda, ha estudiado ciencia natural, y es un hombre muy atento a esta cuestión. Es muy curioso que el libro de Plessner *Die Stufen des Organischen und der Mensch*¹⁶ se publique en 1928, poco después de *Ser y Tiempo*. En el prólogo, saluda la edición del gran libro de Heidegger y se posiciona respecto de él. Todo lo que se puede decir de la cuestión del *Dasein*, en el sentido de que lleva a sus espaldas el Ser, se puede hacer con más evidencias respecto de que el humano lleva a sus espaldas la evolución, la vida. Estamos hablando de dos estructuras que nos constituyen y con las que cargamos.

¹⁶ Helmuth Plessner. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1928 (Nota de los editores).

Pero con una diferencia: mientras que el Ser no lo presenciamos jamás –y es una especie de *MacGuffin*–, de la vida sabemos que es un soporte que encierra tiempo evolutivo, que se hace valer en cada una de nuestras células, pero que al final, por su propio dinamismo interno y complejidad, en el humano produce indeterminación. Plessner ya conocía naturalmente los hallazgos de Mendel –la cuestión del azar como indeterminación de novedades–, por lo tanto, desde ese punto de vista sabe que cualquier pretensión filosófica pasa por la asunción de esta indeterminación y por el reconocimiento de que en la indeterminación no se puede estar. En términos heideggerianos, en el fondo sería como decir que el Ser no puede permanecer en el Ser, no puede dejar de manifestarse, producir ente, porque, en último extremo, en el Ser no se puede permanecer. De ahí la necesidad de la acción, de toda esta dimensión de los entes.

Pero, para mí, lo fundamental de todo esto, Claudio, es que nos permite plantear una nueva pregunta: ¿y ahora qué hacemos con los conceptos políticos? ¿Qué significan conceptos políticos en la época en que reconocemos que el capitalismo es irreversible, que el capitalismo es la naturaleza?

Jacques Lezra: Una pregunta. Me está preocupando el concepto de irreversibilidad, y me pregunto si hay forma de darle otro valor, si se separa de lo que parece necesario que es el concepto correlativo de dirección. O sea, no puede haber un concepto de irreversibilidad sin un concepto de direccionalidad. Entonces, si se trata de una reversión a un tiempo pasado –yo creo que tu pregunta iba por ahí–, la cuestión de la irreversibilidad parece formalmente que pasa con necesidad por un concepto de dirección, y si pasa por un concepto de dirección, ese concepto está atado dentro de una matemática, de una geometría, dentro de toda una esquemática que hace la suerte de un trascendental. Entonces, me parece que sería más interesante –de ahí la pregunta de Claudio– pensar los conceptos políticos dentro de un marco en el que la reversibilidad y la dirección se desdoblen y se separen.

Irreversibilidad no implica dirección en el sentido de *telos*. Acuérdate de la ley de la entropía. Produce irreversibilidad, pero no teleología. Los procesos de entropía se pueden neutralizar y compensar, procesos que no requieren teleología. La muerte térmica no es un fin, sino un proceso físico. Creo que es más teleológico un argumento que busca la reversibilidad, porque implica saber hacia dónde queremos regresar, que el argumento de la irreversibilidad, que no es teleológico, nadie sabe hacia dónde va, y en su genealogía no podemos dejar de apreciar los abismos de lo sobrenido. Sabemos que el capitalismo es irreversible, pero no sabemos hacia dónde va. Desde este punto de vista, el problema de la política tiene todo su sentido. Por eso, para mí, aquellos que tienden a la reversibilidad, en último extremo quieren reconocer que lo que ha

sucedido en la historia es algo que está disponible, que puede ser desmontado, que está en nuestras manos y sometido a nuestros fines.

Claudio Nun-Ingerflom: Recuperemos la colectividad en la dirección del partido...

Y que por tanto sabemos hacia dónde va porque lo vamos a dirigir... Pero cuando hablas de irreversibilidad, todo lo que dices es que hay algo que no tenemos disponible aquí. Eso no quiere decir que controlemos hacia dónde vamos, en modo alguno. Justo entonces, porque no sabemos hacia dónde nos lleva el capitalismo, es cuando la pregunta de la política tiene algo de sentido. Pero atención, una política capaz de asumir el principio de la contingencia. Esto es muy importante. El hecho de que lo irreversible sea el capitalismo implica que no está todo bajo control. Por el contrario, el cruce de procesos teleológicos con procesos no teleológicos puede ser muy peligroso. Creo que el asunto de la política de la responsabilidad de Weber tiene ahí su sentido más profundo.

Martín Cremonte: Tengo mucha simpatía por ese ataque a Heidegger contra la tesis de la reversibilidad, y lo interpreto, me parece, en el sentido de que usted lo considera una utopía regresiva, y tal como lo plantea, ahí sumaría a toda la revolución conservadora en el horizonte de la cultura alemana. Me parece que la propuesta que hace usted es creativamente generosa respecto a dos opciones: o bien volvemos para atrás con esa utopía regresiva, o bien hay una nueva autoafirmación responsable. Es decir, veo esa dialéctica —que me gusta mucho— en el sentido en que es moderna, aceptar las condiciones de la modernidad y no escapar a la historia. Esta sería, me parece, su propuesta, o sea, hacerse cargo de una nueva autoafirmación, sin caer en un romanticismo imaginario del que pululan ejemplares, no solamente Heidegger, sino también todos los heideggerianos o postheideggerianos.

Sí, en términos blumenberguianos, podríamos decirlo más sencillo: evitar responder al capitalismo con una salida gnóstica. Y en términos históricos, evitar la última forma de la *deificatio* nietzscheana, la separación del principio de autoafirmación del principio de autoconservación. Creo que si Nietzsche buscó esa salida fue por la necesidad de mantener una tensión absoluta. Creo que la única forma de avanzar en esta propuesta, que usted ha explicado de forma magnífica, sería descargarnos de lo absoluto. Entonces dejaríamos de avanzar en una autoafirmación absoluta, que es la manera mimética de reocupar la vieja omnipotencia divina.

Juan Carlos Garavaglia: Tenía una segunda parte en la pregunta, porque una de las cosas de Heisenberg, y de la gente de su grupo, es que, para muchos, son los padres de los pensamientos que van a la filosofía de la física cuántica, y según lo poco que entiendo, como uno de sus aspectos fundamentales es la indeterminación, a mí lo que me preocupaba, en relación a la nueva comprensión de la naturaleza a partir de la filosofía de la física cuántica, es que

es completamente nueva, completamente radical, poco asible, al menos para el que no es físico. Pero lo que me parece interesante es que yo creía que todo esto nacía en Heisenberg y su grupo, pero veo que había en la filosofía una discusión muy fuerte en torno a la indeterminación.

Sí, piensa que los neokantianos, en los años veinte, ya estaban trabajando sobre la transformación de las categorías de espacio-tiempo en Einstein, en Bohr y demás, y en la construcción de una lógica incapaz de cerrarse sobre sus propias premisas. Aquí me gustaría sugerir que la irreversibilidad no es contraria a la indeterminación. En cuanto proceso que está entregado a lo automático, a lo maquinal, el capitalismo es irreversible, pero no está determinado. La naturaleza de lo sucedido que tiene en su origen es decisiva para entender este proceso. Todo lo que tiende a la autoafirmación, en la medida en que no tiene razón suficiente, busca su forma metódica, técnica, repetible, y eso encierra su pulsión de repetición y su aspiración a lo maquinal, lo que hace que adquiera una dimensión absoluta. Ahora bien, todo este proceso está dominado por la evitación de la insuficiencia y reposa sobre su propia indeterminación. Dentro lo irreversible cabe la indeterminación, porque la manera de intervenir con la acción en el proceso irreversible cambia en cierto modo cada una de las ocurrencias el propio proceso.

Juan Carlos Garavaglia: No sé si ustedes recuerdan que Braudel, en un artículo fundante sobre la larga duración, habla de Heisenberg...

Sí, pero el estructuralismo aspira, sobre todo, a eliminar indeterminación reparando en estructuras macrohistóricas más constantes, hasta el punto de que pueden conectar con elementos de la vida histórica inconsciente, pulsional. Esto llevó a la síntesis de Freud y del estructuralismo que propició Lacan, y que están en la base de las reflexiones de los procesos autopoieticos que describió Deleuze en *Mil mesetas*,¹⁷ procesos que crean las propias condiciones de posibilidad. Esto es muy interesante, porque blumenberguianamente podríamos decir que la ciencia sigue siendo todavía la fuente principal de metáforas realistas para las demás disciplinas. Apliquemos esto a la problemática de los conceptos políticos, y mirémoslos como conceptos indeterminados. ¿Cuál es el problema de la indeterminación en Heisenberg? El problema de la indeterminación no es —y esta es la posición de Einstein en el debate— que se ponga en duda que al final hay leyes y hay determinismo. Lo que pone en duda es que, en la medida en que nuestros aparatos perceptivos alteran las propias reacciones y causas en el objeto observado, no podemos acceder al curso de la determinación. Esto funciona como analogía

17 Gilles Deleuze y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-Textos, 1994. Edición original: Mille Plateaux. Paris, Éditions de Minuit, 1980 (Nota de los editores).

de la política. Nuestros conceptos son índices y factores, y nos permiten identificar la realidad y a la vez cambiarla. Podemos tener todos los conceptos políticos que queramos, pero en la medida en que los pongamos a operar dentro de la realidad, nosotros, los observadores, los que los manejamos, alteramos las mismas herramientas de medición y, por lo tanto, generamos indeterminación. Pero esa indeterminación se mide en la macrofísica del capitalismo, lo que nos lleva a la idea de responsabilidad de la que hablábamos antes.

Agustín Casagrande: Una pregunta en dirección a la idea de irreversibilidad, direccionalidad y conceptos políticos, y tomando también el tema de las fuentes filosóficas como fuentes también de un movimiento histórico. La pregunta de Hartmut Rosa sobre la aceleración y la desaceleración no es más que la aplicación de un concepto político que muestra que tenemos fijada la pregunta por algo que consideramos que es dado. Tenemos que estudiar un fenómeno, y ese fenómeno, que es precisamente la aceleración, está hablando de algo que damos por sentado, es decir que hay una irreversibilidad direccionada. Ese concepto que pareciera un presupuesto de la filosofía se vuelve el concepto más político y más legitimante del capitalismo. O sea que Hartmut Rosa es benefactor del capitalismo...

Aceleración no es una consecuencia necesaria de la irreversibilidad, pero sí es una consecuencia sobrevenida de una esfera irreversible que se ha elevado a absoluta. Toda la escuela de la compensación desea evitar este nivel de implicación. La cuestión del capitalismo escapa a la cuestión de la legitimidad. Es como preguntarnos por la legitimidad de la naturaleza. El capitalismo ha escapado a la opción del valor, y lo que está más allá del valor no recibe la pregunta por la legitimidad. Trazar la irreversibilidad del capitalismo no es legitimarlo. Es sencillamente mostrar que está más allá de nuestras elecciones. No hay forma de controlar las producciones de la maquina capitalista al margen de la máquina capitalista científico-técnica. Si pudiéramos imaginar una separación de ambas cosas, entonces podríamos imaginar una alternativa al capitalismo, pero no veo que fuera una alternativa deseable, porque sería infinitamente más autoritaria, tecnocrática y platónica. Estaría más lejos de la pregunta por la legitimidad todavía. Los fenómenos que ha descrito Rosa no hacen de él un benefactor del capitalismo. Rosa, en la línea de Koselleck, ve la experiencia de la temporalidad como sintomática, como forma de experiencia subjetiva de procesos objetivos técnicos. Que esa ganancia de tiempo de procesos técnicos no implique ganancia de tiempo real, que produzca carencia de tiempo y que genere insatisfacción tiene que ver con la dimensión absoluta de la mediación técnica. La aceleración no es en modo alguno una construcción de la conciencia, no es una experiencia que venga producida por el propio dinamismo conceptual de la filosofía;

es una experiencia subjetiva que transforma, en un torbellino continuo e imparable, las propias condiciones de la experiencia humana desde una materialidad histórica atravesada por la técnica. Yo no he conseguido que un móvil me dure más de dos años, mientras que conseguí, en mi infancia, que un abrigo durase para dos generaciones... La aceleración no es ante todo una experiencia subjetiva. Al contrario, es la constitución de una experiencia subjetiva que recoge formas de materialidades aceleradas en su sustitución. Insisto mucho en la cuestión de las materialidades porque, en el fondo, podríamos avanzar hacia una estructura de conceptos políticos que no tuviera en cuenta esta base material, como las invocaciones que registró Koselleck a la aceleración del proceso revolucionario desde Robespierre, pero que eran ideológicas en la medida en que no se hacían cargo tampoco de las materialidades que están determinando la experiencia subjetiva. El frenesí histórico no es aceleración. Solo el frenesí sobre la base de la técnica lo es. Y nos somete en la medida en que es absoluto, y no tenemos nada que no solo que lo neutralice, sino también lo compense.

Diana Braceras: Y eso sí construye subjetividad...

Claro, y por eso [Michel] Foucault habla de la constitución neoliberal de la subjetividad, cuyos aspectos contradictorios Rosa describe fenomenológicamente. Foucault siempre asumió que la genealogía de esa constitución de la subjetividad no se debe a procesos fenomenológicos, sino a procesos materiales. La cuestión decisiva es si puede ponerse en marcha una *cura sui* que neutralice estos procesos. Resulta evidente que solo con recursos culturales y comunitarios muy solventes es posible tal cosa, y por eso el neoliberalismo necesita imponer la ideología individualista y transformar la agenda de la universidad eliminando toda fuente de compensaciones. Aquí, Foucault quizá es demasiado limitado, porque asume el mismo esquema individualista de la *cura sui*. No es por azar que Rosa se haya implicado en el debate comunitarista. Creo que debemos atender a su última obra: *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*.¹⁸

Adrián Velázquez. Ramírez: Vuelvo al tema del espacio. Para empezar, con respecto a lo de Rosa, creo que es cierto que hay un anclaje material. Pero la interpretación que se hace de ese anclaje material tiene que ver con una experiencia subjetiva, es decir, no es obvio ni directo que cambiar de celulares o el comunicarse a través de redes sociales sea interpretado como aceleración. Ahí hay dos registros: un registro material de la producción y otro, la experimentación de eso. Me parece que mucho de lo que Hartmut Rosa abre como temporalidad en realidad es una nueva espacialidad. Y ahora voy al principio.

18 Hartmut Rosa. *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2013 (Nota de los editores).

Alguna vez, en el seminario con los chicos, presenté un borrador que quedó ahí pendiente, y justamente iba sobre el problema del espacio en la historia conceptual. Coincidió con que no está suficientemente explotado en Koselleck en particular, pero creo que ahí hay un diagnóstico de época. Igual, Koselleck no es muy consciente, pero tiene que ver con cómo —para dar cuenta de esa pluralidad de historias, de temporalidades— tiene que recurrir a conceptos espaciales: espacio de experiencia, horizonte de expectativa, estratos del tiempo... Y como mexicano —y quien haya ido a México también lo puede ver—, veo el tiempo en el espacio claramente, por ejemplo, en las ruinas prehispánicas, enterradas debajo de una iglesia. Y en Alemania también, esa experiencia del tiempo se percibe a partir de los estratos espaciales que deja, de las huellas espaciales. Y creo que interpretando este desliz kosellequiano de introducir la espacialidad, hay un corte en la mitad del siglo XX, en el cual hay un desplazamiento de la temporalidad hacia la espacialidad. Y creo que hoy pensamos más en términos espaciales que temporales, es decir, todo el discurso de la globalización, la concepción de un mundo como un globo, viene del lado del espacio. Creo que también hay que pensar —un poco pensando en el universo, según dijiste— las fronteras, y aquí reproduzco la cuestión conceptual: creo que hay que ver los conceptos como creación de espacialidad política, esto que tú has dicho, cómo los conceptos ganan espacio. Porque es cierto que hay una indeterminación de los conceptos políticos, pero la indeterminación de los conceptos permite actuar con y en ellos, y para actuar en ellos es necesario contar con un espacio de delimitación, una contingencia acotada. Y creo que las fronteras de esta ontología moderna, de esta ontología conceptual, son dos y son espaciales. Uno tiene que ver justamente con la relación del capitalismo con la naturaleza. Ahí hay una fisura que se abre de manera muy particular. Eso no quiere decir que sea ya el inicio del derrumbe. Hay que ver si el capitalismo puede generar, dentro de sus propios principios, la capacidad de mantenerse —y seguramente lo hará—, pero ahí la crisis ecológica no es menor. Y la otra frontera es y tiene que ver con la relación entre modernidad y violencia, y pienso, por ejemplo, en los fenómenos como el terrorismo. Es decir, en la categorización del enemigo como terrorista hay una categorización de otro radical que amenaza esa ontología moderna y que nos puede llevar a una irreversibilidad, pero una irreversibilidad completamente negativa. En el terrorista, y en otras figuras —por ejemplo, en México puede ser el narcotraficante—, que con esa radicalidad que no puede ser conceptualizada más que en su negatividad —como amenaza, como posibilidad de dar muerte—, que en Koselleck es una de las categorías formales de la Histórica [Historik] —el poder morir o el dar muerte—, hay que volver a la política, hay que trabajar políticamente la construcción de esas fronteras conceptuales y civilizatorias.

Jacques Lezra: A cada pregunta, una acotación. Es decir, yo salté cuando dijiste el capitalismo. Podría acomodar la crisis ecológica, porque me parece

que estamos hablando de dos temporalidades distintas. O sea, el capitalismo efectivamente tiene una flexibilidad de acogimiento y de acoplamiento y de respuesta a la crisis extraordinaria, pero esa es una temporalidad interna al capitalismo, vive de eso. Y la crisis ecológica tiene su temporalidad, y si de repente empieza el proceso, el capitalismo ya a lo mejor no le da tiempo a solucionar eso...

Agradezco estas intervenciones, que son muy importantes. Mientras os escuchaba, merodeaba por el libro de Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*.¹⁹ En realidad, hablamos de tiempos-escala, lo que es otra forma de descargarnos de toda pretensión de absoluto. Estamos de acuerdo, supongo. En el fondo, se trata de la imposibilidad de ajustar esas dos temporalidades, y esto implica ciertamente que la única manera de ajustar esas dos maneras de temporalidades es catastrófica. La catástrofe del capitalismo puede acabar con la escala de tiempo de la vida humana, no con la escala del tiempo de la vida, y mucho menos con la escala del tiempo astronómico que convertirá al sol en una enana roja. Por mucho que la modernidad –como control, como reducción de contingencia temporal– haya desplegado una irreversibilidad que forma parte del control de la temporalidad, no está en condiciones de asumir que su temporalidad es la temporalidad absoluta. En este sentido, conviene recordar a los aceleracionistas, esos marxistas radicales que ven en el agotamiento del tiempo del capital el único camino a una revolución que ya no está al servicio de la especie humana, sino de la liberación de otras especies de vida que la humanidad ciega con su poder sobre la Tierra. Pero también es el problema Stephen Hawking, el que le hace decir que si el ser humano no busca otro planeta, en mil años desaparecerá. Este problema hace que inevitablemente se recupere un concepto político en el sentido en que fue atendido por los antiguos imperios, en su capacidad de ofrecer un horizonte global y terreno a la especie humana sobre la Tierra. Hay que recordar que esos imperios se comprendieron como potencias vinculadas con la probabilidad del apocalipsis. Hoy todo el mundo tiene esa tentación, pero sin identificar los poderes que podría jugar en este contexto.

En el fondo, estas reflexiones nos devuelven a situaciones históricas en las que el tiempo histórico se muestra en su indisponibilidad y en su incapacidad de ser controlado, lo que hizo necesario el concepto de *katechon*. Pero hoy no tenemos un concepto para esta función. Por eso nuestra temporalidad se ha vuelto inquietante y plagada de incertidumbres. Cuando eso sucede, es lógico que nos apeguemos a los términos

19 Ver Hans Blumenberg. *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia, Pre-textos, 2007. Edición original: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986 (Nota de los editores).

de espacialidad, porque estamos mejor preparados para pensar con ellos que en términos de temporalidad. Estamos en mejores condiciones de controlar la espacialidad de la Tierra que la temporalidad. Exactamente por el argumento que nos propone Jacques: porque sabemos que la temporalidad del cosmos no es nuestra temporalidad. Quizá, el pensamiento de la Tierra, el ecologismo, es el último intento de dotar de función el concepto de *katechon* trasladando su poder a las certezas intuitivas y apreciables de la Tierra. Y esto porque hay algo poderoso en nosotros que hace que nuestra relación inicial con la temporalidad sea de contención, detenimiento y de espacialización, que es la manera justamente antropológicamente originaria de ganar tiempo controlando y asegurando espacio. Por tanto, tiendo a darle la razón a Adrián: la presencia de la espacialidad en nuestra cultura es un síntoma de exigencias de seguridad no atendidas con los elementos de temporalidad, y por eso, en la medida en que el tiempo sea inseguro, aumentará la presencia de la espacialidad en nuestro horizonte.

Agustín Casagrande: En el Lexikon, en la voz Fortschritt, Koselleck mismo dice que la palabra "progreso", en cuanto Fortschritt, implica la explicación de una idea temporal por una espacial, pues implica ir de un lugar a otro. Y la respuesta que nosotros damos a este concepto –que también obsesiona a Koselleck– es detenimiento o aceleración, términos inscriptos en el paradigma de la acción. La pregunta es: ¿existe una palabra alternativa a la idea de progreso?

Eso que señalas es muy interesante. No solo la palabra alemán para progreso implica espacialidad, implica también la metáfora del paso, del caminar sobre un suelo, de avanzar en tierra firme. Esto me evoca uno de los últimos escritos de Husserl, incluso posterior a *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*,²⁰ en el que analiza la experiencia de pisar la tierra como el comparativo ontológico de toda experiencia, el arquetipo de la evidencia. Pisar la tierra como idea de atravesar el tiempo, lo cual nos muestra hasta qué punto nuestro lenguaje es una estructura de compensación frente a la ciencia. En cierto modo es curioso que usemos la palabra progreso para viajar a la Luna, donde la experiencia del pisar no es relevante.

¿Tenemos una palabra alternativa a progreso? Sí, *katechon* es una palabra alternativa. Pero aquí lo que tenemos que ver es cuáles son los portadores actuales del *katechon*. Schmitt dijo que los portadores tradicionales eran el derecho y la Iglesia católica. Es muy difícil no asumir que en cierto modo sigue teniendo razón. Yo creo que la Iglesia católica

20 Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Crítica, 1991. Edición original: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Beograd, Philosophia, 1936 (Nota de los editores).

lo es, sí, aunque muy ineficaz –ciertamente ahora, con Francisco, un poco más eficaz en la medida en que por fin ha entendido que no puede ser *katechon* solo por lo que respecta a la defensa incondicional de lo que tiene lugar en el útero materno fecundado–. Si eres *katechon*, tienes que denunciar también la temporalidad ruinosa del capitalismo. Sabemos, sin embargo, que la Iglesia de Roma cumplirá esa misión de forma contingente, según el papa que la ocupe. El problema reside en que, por mucho que el papa Francisco nos caiga simpático a todos, la Iglesia como institución es la menos constante de las instituciones; es muy constante con respecto a ella misma, pero no respecto de su política que, desde todos los puntos de vista, ha sido flexible y circunstancial. De la misma manera, el derecho puede ser también una función de *katechon*. Sin embargo, tenemos el mismo problema que con la Iglesia. No hay función autónoma del derecho, y su eficacia depende de los poderes políticos contingentes que lo esgrimen. Por eso no podemos decir que la Iglesia o el derecho sean los portadores del *katechon* contra la aceleración del capitalismo. Quizá, respecto del capitalismo ya no haya *katechon* que valga. Eso hizo decir a Heidegger: “solo un Dios puede salvarnos”. Esto se descubre cuando apreciamos que la divisa para salir de la crisis que proponen todos los gobiernos es aumentar el consumo. Aceleración como crisis que tiene como única salida insistir en la aceleración. Es un bonito dilema. Por eso creo que la palabra *katechon* debe ser, en cierto modo, sustituida. Implica un poder mítico, soberano, mesiánico, que no existe. Yo preferiría sustituirla por poderes de compensación. Poderes plurales que no se concitan en un poder mítico. Si nos fijamos bien, hay muchos poderes de compensación, desde los familiares, a los comunitarios, pasando por los poderes culturales. Leer un libro es un poder compensatorio. Escribirlo también. La conversación, la chachara, la contemplación de filmes son poderes compensatorios. El sueño es un poder compensatorio.

El problema real es qué pasa con las poblaciones que perciben que no hay *katechon* y no tienen poderes compensatorios –esas poblaciones instaladas en vidas precarias definitivas–. ¿Pueden vivir sin eso? ¿Pueden vivir sin compensar un tiempo de contención, respecto a un tiempo de aceleración? La condición de la vida precaria, entonces, se describe mejor como una vida sin temporalidad, solo con inercia, ajena al tiempo. Y cuando nos hacemos esa pregunta, la cuestión aquí sigue siendo la misma: ¿acaso el Estado no debe cumplir la función de organizar esos poderes de la compensación, y servir así de *katechon*? Sin duda, la lucha del futuro tiene que ver con la especialización de la función del Estado. Ahora está concentrado en administrar el terror que produce un mundo atravesado por una contingencia insuperable concentrándolo en

el terror del terrorista y en su defensa. Sin duda, el terror del terrorista tiene unos intensos efectos legitimatorios sobre el aparato del Estado. Esto es lo que hace que el neoliberalismo no pueda prescindir del Estado, pues tiene que rearmarlo más en la medida en que la contingencia de catástrofe aumente. Donald Trump es la perfección epocal. Tiene que generar un neoarmamentismo, un neomilitarismo imperial y, al mismo tiempo, tiene que acelerar toda la dimensión global del capitalismo.

Jacques Lezra: Hombre, y para decirlo de una manera brutal, tiene que generar terroristas.

Sus expresiones genéricas e islamofóbicas no son alentadoras de paz, desde luego. Perdóname, cuando vi desfilando por Ohio aquellas brigadas armadas, paseándose por la ciudad con sus armas largas y vestidos de militares, que iban a la convención de Donald Trump exhibiendo su derecho por la calle, comprendí que las hordas pardas de los nazis no llegaron a tanto. Dicen que es su derecho. Pero alguien puede decir por quién se ven amenazados estos sujetos. ¿A quién tienen miedo? Tiendo a pensar que ellos lo dan. ¿Cuál es el derecho de los demás cuando ven pasar por su puerta esas escuadras? Todo eso lo hemos visto sin escandalizarnos. Es inmensa la capacidad de producir terror que estos individuos tienen llegado el caso de que se comienza a declarar a los hispanos, a los musulmanes, a los judíos, gente sospechosa. Pero no nos engañemos. En el fondo, ese terror tapa y oculta el terror que sienten muchísimos ciudadanos de todo el mundo, del primer mundo, del segundo mundo, de ser declarados vidas precarias por la naturaleza capitalista. Este terror es la cara del otro, y es lo que ofrece a las escuadras de Trump su capacidad de movilizar el voto, y no solo las armas. Ese terror que llena la vía pública española de gente que duerme en la calle, eso es lo tapado. Es un terror aireado que domina el espacio público, pero que oculta y sepulta en el anonimato de la vida singular el terror de quien habita una vida precaria. Por lo tanto, desde cierto punto de vista, hay una política homeopática del terror. Inyecta terror en pequeñas dosis de víctimas del terrorismo, de la inmigración ilegal, y deja fuera de escena el terror de una vida expuesta al caos y a una existencia sin tiempo. Este terror público lo percibimos, desde luego, pero es constructivo porque funciona, respecto del papel katechónico del Estado, dotándolo de poderes concentrados. Pero de esa manera estamos tapando un terror para el cual no tenemos *katechon*, para el cual no tenemos ninguna capacidad de detenerlo, puesto que el Estado tiende cada vez más a abandonar los poderes compensatorios de todo tipo.

Adrián Velázquez Ramírez: Ahí habría que ver cómo juega eso con el resto de la topología conceptual. Porque así como permite recobrar Estado en un contexto de pérdida de Estado, de las identidades nacionales, también pone en

los márgenes otros conceptos, como el derecho, las libertades ciudadanas. Ahí es donde yo veo una tensión... Uno no puede hacer futurología para saber dónde o qué tendencia va a ganar, pero sí creo que pone en entredicho una ontología moderna. Hay que ver cómo se procesa eso...

En realidad, el Estado moderno dispone de una estructura conceptual bastante contradictoria. Por una parte, tiene una aspiración estabilizadora, de permanecer en su ser. Por otra, al asumir la noción de soberanía, se arma con un concepto de poder expansivo y desestabilizador. Quizá debamos desarticular esta conjunción moderna. Los poderes militares son la madre de la soberanía, porque esta se amplía con el estado de necesidad, que siempre es un estado de guerra. Los poderes de estabilización siempre tuvieron que ver con los órdenes concretos y con una construcción descentrada del derecho. Quizá, el Estado deba verse cada vez más como vinculado a estos segundos y no a los primeros. Tal cosa no se podrá hacer sin sociedades civiles muy fuertes y complejas, con división de poderes y con protagonismo de ciudades. Así que tiene razón. Debemos poner en entredicho esa ontología moderna. En mi opinión, debemos desanclar el Estado de la soberanía en el sentido moderno. En realidad, creo que esta noción moderna de soberanía ha sido la mejor aliada del capitalismo, y en cierto modo lo sigue siendo. Incluso cuando durante un tiempo se vuelva contra él. Pensar en estos términos nos muestra procesos regresivos en nuestras sociedades, procesos que son de naturaleza específicamente siniestra. Lo que está proclamando la señora [Marine] Le Pen en Francia es una regresión, lo mismo que lo que está proclamando el señor Boris Johnson en Londres. Todos demandan más soberanía en sentido moderno, soberanía concentrada, representada, paternalista. Frente a esto, el conjunto de poderes de compensación ancla en un concepto fuerte de derecho subjetivo, que no se entrega a paternalismos soberanos. Desde ese punto de vista, el derecho todavía puede ser efectivamente un *katechon* frente la regresión. Creo que esta es la parte más valiosa del Schmitt final. Pase lo que pase, frente a lo sobrevenido de la historia, el derecho sirve de *katechon*, porque al menos nos traza una línea roja para no distraernos en medio de la tormenta. Pero claro, aquí, una vez más, volvemos a la cuestión schmittiana del derecho y lo político, una de las contradicciones más fuertes de su pensamiento, pues el concepto de soberanía –propio de su concepto político– está en dura tensión con su concepto de derecho en cuanto *katechon*. Pues el primero tiene una dimensión concreta e histórica, que cualquier concepto de soberanía destruye. Es lo que hemos visto con la moda de los referéndums. Los ingleses, mediante un referéndum –que es una de las expresiones de la política de la soberanía y de las preferidas por Schmitt–, están en condiciones de privar de derechos al cincuenta por ciento de la población.

Bueno, en realidad, están en condiciones de privar al cien por ciento de la población, solo que un cincuenta por ciento no lo sabe, pero el otro cincuenta sabe que ha perdido derechos. Lo mismo podría pasar en Cataluña. Esa política no forma parte de los poderes compensatorios ni estabiliza derechos.

Martín Cremonte: ¿Acaso el Estado de Israel no configura una anticipación de este nuevo Leviatán?

Bonita cuestión. Yo siempre que hablo del Estado de Israel invoco a Hannah Arendt o a Furio Jesi. Este último es un tipo muy importante, un egiptólogo que a los 16 años estuvo en condiciones de descifrar una estela egipcia que nadie había descifrado. Luego dejó de tener interés por la egiptología y se convirtió en un estudioso humanista, también mitólogo, con algunos libros importantes, como *Germania secreta*,²¹ *Mitología e ilustración*.²² Pues bien, tiene una pequeña pero magnífica correspondencia con Karóly Kerényi,²³ otro mitólogo muy importante del grupo Eranos. Kerényi era sionista, y en su correspondencia con Jesi pretende convencerlo de que el Estado de Israel tiene aspectos mesiánicos, por lo que impone a todo judío la obligación de luchar por él. Jesi le contestó un tanto airado y le recordó que procedía de una familia rabinos de Turín que se remontaba al siglo XIV. Así que no recibía de nadie lecciones acerca de lo que era la esperanza de un Estado mesiánico. Y añadió que en el momento en que Israel elevara la categoría de Estado a estructura mesiánica, el judaísmo estaría muerto. Jesi se quitó la vida poco después. Hannah Arendt dirá lo mismo. Para ella, hacer de Israel un Estado mesiánico implicaba traducir mesianismo en militarismo, algo a lo que los judíos se habían resistido desde Josefo. ¿Es esa la idea de Estado mesiánico por el que los judíos han estado luchando dos mil años? Es muy triste para mí, personalmente –que me siento profundamente vinculado al Dios de Israel, a lo que ha representado como esperanza y goce para la humanidad oprimida–, ver cómo el fundamentalismo hebreo está dominando los hilos del Estado de Israel, lo está cercando, haciendo lo que hizo la Iglesia católica con la monarquía española: instalarse en su seno y absorberlo. Ese proceso no puede acabar bien. En lugar de un Estado de Israel capaz de expandir la democracia y la civilización en una región necesitada de ella, creará un fortín defensivo.

Claudio Nun-Ingerflom: Dos cosas. Cuando decías que es imposible quedarse en la incertidumbre, o en la indeterminación, que el ser no puede

21 Furio Jesi. *Germania secreta. Miti nella cultura tedesca del '900*. Milano, Silva, 1967 (Nota de los editores).

22 Furio Jesi. *Mitologie intorno all'illuminismo*. Milano, Edizioni di Comunità, 1972 (Nota de los editores).

23 Ver Karóly Kerényi. *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*. Edición a cargo de Magda Kerényi y Andrea Cavalletti. Macerata, Quodlibet, 1999 (Nota de los editores).

permanecer ahí, recordé que hay un artículo en el cual Koselleck se pregunta si podemos trasladar la ontología heideggeriana a movimientos colectivos, si lo que pasa con el ser puede pasar con los pueblos colectivamente. Lo cual tiene una importancia no solo política, sino académica, porque la forma de investigar sería entonces enfocar la estructura temporal a partir del futuro, y no del presente como Marc Bloch nos enseñaba. Aprendimos en los bancos de la facultad que todas las preguntas sobre el pasado son preguntas sobre el presente; ¿y si resulta que no? Porque el proyectarse hacia delante es lo que define la situación y entonces la acción. ¿Qué pensás de esa posibilidad de transferencia de lo ontológico del ser a algo más históricamente colectivo? La segunda es si retornamos a lo político, ¿dónde ves hoy que la política sea una búsqueda antiteleológica, de superar la irreversibilidad del capitalismo?

Creo que la primera pregunta es muy complicada, pero podemos decir que no me siento inclinado a una transferencia directa que implique categorías ontológicas para los pueblos. Creo que ciertas corrientes del psicoanálisis de los años veinte, que pivotaron alrededor de *Psicología de masas* de Freud,²⁴ tienen mucho que enseñarnos a la hora de matizar la posibilidad de pensar los pueblos como si pudieran recibir categorías de la psicología del singular. Por lo tanto, de la misma manera, yo no estoy en condiciones de pensar los pueblos desde categorías ontológicas primarias, sin que me resulten cosas muy feas. Creo que deberíamos volver al concepto de Freud de masa secundaria para propiciar este camino. En cuanto masa primaria, nos lleva a un callejón sin salida. Pero no creo que el camino de Heidegger, por mucho que lo separemos de las acusaciones más elementales, sea muy productivo. Por ejemplo, cuando hace una crítica al nazismo en los escritos de 1940-1941, en el seminario sobre Parménides, por ejemplo, o implícitamente en los seminarios sobre Nietzsche, al mostrar que el nazismo no tiene una ontología, sino que es fundamentalmente la manifestación precisa de una historia de la metafísica que es también la historia de la voluntad de poder. Autoafirmación de nuevo, pero no autoafirmación en sentido blumenbergiano, como una respuesta a la teología, sino voluntad de poder, ontológicamente considerada como algo metahistórico, como algo que responde a la estructura sustancial de un ente que, en cuanto sujeto, responde a la mimesis de la ontoteología. Entonces dice que desde este punto de vista, la categoría fundamental de la voluntad de poder es siempre “imperio”. Esto significa que la historia de la metafísica se despliega a través de toda una serie de instituciones, específicamente latinas, romanas, que

24 Sigmund Freud. “Psicología de las masas y análisis del yo”, en: *Obras completas*. Vol. 18. Buenos Aires, Amorrortu, 1976. Edición original: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Leipzig, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921 (Nota de los editores).

pasan a la noción de pueblo como masa de poder. La traducción de categorías griegas a las categorías romanas estaría diseñada para canalizar esa voluntad imperial, para establecer una dominación que en el fondo no tiene raíces ontológicas. Esto permitió en el fondo la mimesis de los nazis. Los nazis imitaron a los romanos y, por lo tanto, forman parte de la historia de la metafísica, cuando tenían que haber hecho una política basada en la *physis*, en los dioses, los templos, los cielos, la tierra, si hubieran tenido el horizonte de la *polis*. Este tipo de crítica es el que no me convence. Esto nos suena como que en el fondo estaba haciendo una crítica contra los nazis, por desviarse del modelo griego originario. Pero Heidegger ejercía esa crítica desde una posición purista específicamente nazi, porque la *polis* griega era más racial y más militarista, exclusivista y naturalista que la política romana. Los romanos, sin embargo, no fueron racistas, tuvieron un concepto inclusivo de ciudadanía y forjaron una *koiné* universal.

Desde ese punto de vista, ¿qué puede significar una ontología de los pueblos? Heidegger sugiere que el régimen nazi no debía ser imperial y expansivo, sino que debía mantenerse en la autorreferencialidad de una *physis* previamente marcada. Se habría podido expulsar o exterminar a los judíos porque en el fondo ellos eran cosmopolitas y expansivos, pero Heidegger soñaba con un movimiento nacional autocontenido, una ilusión en los tiempos modernos. Por eso no me ha sorprendido en absoluto que los *Cuadernos negros*²⁵ sigan manteniendo el antisemitismo, porque en el fondo, como decía Weber, la *polis* griega es un gremio de guerreros, y en cierto modo no hay nada más parecido a una fraternidad de jóvenes guerreros de una *polis* griega que una fiesta comunitaria de las SA. El especialista de Grecia no puede obviar en modo alguno que la *polis* tiene una base étnica racial y una afirmación comunitaria basada en la sangre. Hannah Arendt no fue capaz de separarse de esta inspiración heideggeriana, ni reparó en que la forma real como se organiza la estructura comunitaria de la *polis* es mediante una militarización intensa y coactiva. Max Weber decía que ni el más comunista de todos nosotros estaría en condiciones de vivir en una *polis* griega. Pero si alguien quiere entender la voluntad de poder previa a Roma y su imperio —esta voluntad de poder que en el fondo no debería tener una *polis* griega, porque debería estar a salvo de todo eso al quedar anclada en la *physis*—, que recurra a Tucídides y recuerde el discurso de los atenienses ante los enviados por la isla de Melos. Descubrirá que su mensaje era sencillo: los de Melos debían entender que los de Atenas eran poderosos y ellos

25 Martin Heidegger. *Cuadernos negros*. Madrid, Trotta, 2015. Edición original: *Schwarze Hefte*. 4 Vols. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2014-2015 (Nota de los editores).

débiles, y que por eso tenían todo el derecho del mundo a eliminarlos. La problemática de los pueblos, desde el punto de vista ontológico, casi siempre lleva ahí.

Otra cosa es la cuestión de la masa de segundo grado y las metáforas que pueden auxiliarnos para ver una comunidad como una subjetividad bien constituida. Pero yo creo que es más importante la segunda cuestión, la cuestión antiteleológica: ¿hay alguna política que esté en condiciones de incorporar, de influir, en la cuestión de la irreversibilidad del capitalismo? Aquí volvemos a Spinoza, porque siempre que queramos entender algo de la política democrática, volvemos a Spinoza. La política es para él fundamentalmente una compensación neutralizadora de la catástrofe, pero la categoría política fundamental, el *a priori* de la política, es la catástrofe. Esto significa el dolor compartido, el sufrimiento compartido, y por eso es tan importante el miedo y la esperanza... Los españoles dicen “¡Ah!, la transición estuvo determinada por el miedo”, como si eso fuera una degradación de la política. Pero el miedo es una pasión política fundamental. No existe política sin la capacidad de transformar el miedo en expectativa. Por lo tanto, el problema de la política sigue siendo este: el capitalismo es una catástrofe, una naturaleza catastrófica en la medida en que inexorablemente produce terror, siempre lo ha producido. Hay que ir a Dickens para ver qué clase de terror produjo en el siglo XIX. Produce miedo ingente, y la pregunta real es de dónde puede proceder la expectativa, qué política produce expectativa. Porque si no generamos expectativa, si el miedo no está compensado de algún modo por expectativa, entonces es inexorable que de nuevo produzca terror. Y el terror no es una categoría política, es un concepto político límite, obviamente; pero no es una categoría política porque nada queda igual en el trabajo político cuando este queda atravesado por el terror. El terror genera una mutación –en el sentido de [Georges] Canetti– que altera el propio cuerpo político. Una mutación efectivamente es una forma de reducción del miedo y del pánico, pero es una forma de reducción del miedo produciendo miedo, de reducción del terror produciendo terror. Es el argumento básico que propuso Jacques Lezra en su libro sobre la ética del terror.²⁶ Si manejamos el terror produciendo terror, la política se ha cortocircuitado. Aquí Koselleck es decisivo al decirnos que la expectativa solo se puede proponer si se coordina con un espacio de experiencia. Y lo que sabemos por experiencia es que sin poderes políticos capaz de controlarlo, el capitalismo es terrible, pero que si intentamos hacer

26 Jacques Lezra. *Wild Materialism: The Ethic of Terror and the Modern Republic*. New York, Fordham University Press, 2010. Hay traducción al español: *Materialismo salvaje: la ética del terror y la república moderna*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012 (Nota de los editores).

depender el sistema productivo del poder político, también tenemos experiencias terribles. Nuestra experiencia nos dice que una cooperación entre los agentes económicos libres entre sí y con los actores políticos representativos de los intereses comunes es lo único que puede impedir que el curso histórico genere una perspectiva de terror. Pero ahora sabemos que estos actores políticos y esos agentes económicos no pueden tener suficiente poder si se mueven en escala nacional. De ahí el vínculo de estas dos respuestas. El sentido ontológico de los pueblos no nos pone en la adecuada dirección para la producción de poderes capaces de controlar el capitalismo en sus efectos catastróficos.

Jacques Lezra: A lo mejor el capitalismo funciona creando miedo, creando catástrofes de miedo, pero también creando un concepto de expectativa, de deseo, que va junto. Si me someto a las presiones del mercado, entonces tendré acceso a esperar.

Adaptación y, por lo tanto, tengo derecho a esperar.

Jacques Lezra: O sea que han sabido capturar hasta ese elemento...

Adrián Velázquez Ramírez: Retomando el ejemplo del abrigo y el celular. El abrigo dura bastante tiempo, es útil porque abriga y se puede remendar. Al celular lo cambias por otro que va a tener otra cosa más, y que dentro de seis meses se va a haber roto.

Pero el libro de Jens Beckert, *Imagined futures*, editado por Harvard,²⁷ que yo les recomiendo —Beckert es un economista y sociólogo del Max Planck Institut de Colonia— muestra lo que dice Jacques Lezra, que el capitalismo no puede vivir sin el futuro. La tesis la dirige contra Max Weber, al decir que Weber se ha equivocado al representar el capitalismo actual como una máquina, como un dispositivo, como algo que ya está existiendo y que viene funcionando. Y además se ha equivocado al pensar esto sin ningún tipo de magia, completamente desencantado, como una máquina, en el sentido chaplineano del término. En su opinión, no es así porque la expectativa sigue encantándonos y fascinándonos. Por lo tanto, el capitalismo está en condiciones de producir potencia carismática interna. Weber dice que ya no, que ya hemos llegado al tiempo del desencanto, de la racionalización, y lo que dice Beckert es que no es así, que el capitalismo no funciona con pura racionalización, sino que funciona con el encanto de la novedad, de la sorpresa, del riesgo. Esto es, funciona con la aceptación de los límites de la racionalización. Esto es lo que se vio cuando en la burbuja especulativa, el propio riesgo era un incentivo para tener inversiones más productivas. Entonces, sin el futuro, sin la expectativa, sin el riesgo, sin la incalculabilidad, no existe creatividad. Desde luego, de este

²⁷ Jens Beckert. *Imagined Futures: Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*. Cambridge, Harvard University Press, 2016 (Nota de los editores).

modo se idealiza un poco el argumento de Hayek, en la medida en que no estamos hablando de un darwinismo descarnado, sino de un darwinismo más refinado, al estilo de [Henri] Bergson, en el que la imagen profética de un futuro suficientemente imaginado es el mejor estimulante para producir energías que nos conduzcan a él. Desde este punto de vista, el capitalismo incorporaría el carisma interno de la vida.

En efecto, cuando leí el libro me dio ganas de hacer una reseña que diga que en el fondo hemos cambiado el darwinismo brutal de Hayek por el darwinismo deleuziano y refinado de Bergson. Esto es, la imagen profética, la imaginación del futuro es constitutiva del propio proceso. Desde ese punto de vista no estamos hablando de una adaptación biológica, de una adaptación competitiva, sino de una evolución creadora bergsoniana. Fijaos qué cerca está de la ontología de Deleuze —que procede también de Bergson— con la centralidad del valor de la virtualidad como garantía del schizoanálisis. En realidad, quiero decir que la ontología deleuziana tiene un único soporte verdadero, que se llama capitalismo. Lo cual es otra forma de decir que el capitalismo ya es nuestra nación de naturaleza. Y desde este punto de vista, la destrucción de las categorías históricas, la destrucción de la historia de la modernidad, la destrucción de la historia de la metafísica, que lleva consigo Deleuze siguiendo a Heidegger, en el fondo coopera intensamente con la potencia antihistórica del capitalismo, que es una potencia que destruye conciencia histórica y que hace que todos los hallazgos evolutivos sean reversibles, sacrificados en el altar a su divinidad victoriosa e irreversible.

Martín Cremonte: Por fin desenmascarar un poco a Deleuze...

Yo soy más bien foucaultiano, pero Deleuze rozó de forma peligrosa la falta de honestidad filosófica al pensar que el último Foucault era su compañero intelectual. No fue así. Discutieron y se pelearon por la cuestión de la violencia. El libro que escribe Deleuze inmediatamente después de la muerte de Foucault²⁸ es, a mi modo de ver, un poco oportunista, pues intenta llevar a Foucault al terreno de la ontología y de las categorizaciones que Deleuze y [Félix] Guattari habían ensayado en *Mil mesetas*, de las que el último Foucault estaba muy lejano. En este sentido, *Foucault* estaba diseñado para evitar que quedara completamente claro que sus aventuras intelectuales se habían separado. Y el cuidado de sí no es el punto de llegada de Deleuze, ni la vida como obra de arte se puede reconciliar con la problemática y la teoría de la subjetividad de *Anti-Edipo*.²⁹

28 Gilles Deleuze. *Foucault*. París, Éditions de Minuit, 1986 (Nota de los editores).

29 Gilles Deleuze y Félix Guattari. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós, 1985. Edición original. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. París, Éditions de Minuit,

José Manuel Dubra: Sin embargo, hay gente a la que le funciona para su práctica analítica, y encuentra allí respuestas para destrabar situaciones que en otros lugares no las encuentra.

Posiblemente. Un dispositivo discursivo, cuando es rico —y el de Deleuze lo es de forma increíble—, escapa a su propio inventor. Nadie es dueño de su discurso, de sus efectos, de su uso. Podemos decirlo con Koselleck en este sentido, los conceptos son índices y factores, y la forma en que se mezclan esos dos componentes no está diseñada por la propia teoría ni por el propio concepto, que desde este punto de vista siempre es una realidad defectiva. Ahí hay un proceso de contingencia, hay un proceso de sobrenido y hay un proceso de uso. La autonomía del signifiante no hay forma de evitarla. Y el hecho de que todo concepto surge en una historia y se acopla a otras. No hay forma de separar un concepto de sus proyecciones metafóricas.

Juan Carlos Garavaglia: Roland Barthes fue uno de los que más claramente mostró la independencia del texto.

Creo que hoy todos vienen de Lacan. Foucault también pensaba de este modo. La autonomía del signifiante no hay forma de evitarla. Solo la evitaremos si destrozamos las dimensiones del aparato psíquico singular, porque entonces evitaremos su circulación. He dedicado a Barthes algún ensayo, y no creo que se haya despojado completamente de una buena dosis de platonismo, demasiado pendiente de dejar atrás a Sartre.

Claudio Nun-Ingerflom: Cuando hablaste de pensar una política que acepte la contingencia, la irreversibilidad producida por el capitalismo, dijiste que tenemos que ir a Spinoza...

Spinoza, cuando explica en su *Tratado teológico político* el surgimiento de pueblo de Israel y explica el Legislador, naturalmente explica el pueblo de Israel desde la catástrofe y los efectos de la catástrofe sobre la imaginación común. El pueblo de Israel, en su origen, está caracterizado por la unidad, por el pacto, a través de la catástrofe, la esclavitud, la desgracia, el desierto. Weber, en los estudios sobre la formación del espíritu judío, claramente muestra que el proceso de formación de Israel es un proceso estrictamente federativo, algo que los españoles, dicho sea de paso, nunca hemos conseguido. De ahí el aspecto abstracto de un Dios que no puede ser de ninguna tribu, que no pueda ser apropiado por un segmento de los federados. El pacto es lo que permite, en general, una dialéctica de miedo y expectativa en común. En realidad, Spinoza dice esperanza, con todas sus letras. Son dos pasiones, dos pasiones de la imaginación, que naturalmente el sabio no puede ignorar, pero que en

la medida en que es humano al mismo tiempo que sabio, está en condiciones de conocerlas, comprenderlas y producir legislación neutralizando el miedo singular y garantizando la esperanza común, generando de esta forma una multitud políticamente activa. Y es multitud porque no está atravesada más que por las potencias humanas, al margen de las características propias de estamentos o diferencias concretas. Creo que la noción de multitud es inevitable para un marrano como Spinoza, que quiere evitar las discriminaciones. En este esfuerzo se alza el pensamiento democrático moderno. Y, en efecto, creo que estamos ante la estructura básica de la política democrática, y Spinoza dice que justamente porque el miedo es democrático y justamente porque la esperanza es democrática, hay unidad de pueblo, hay una mente común. La unidad del pueblo está enraizada en esta capacidad de reaccionar ante la catástrofe generando tiempo, ganando futuro, expectativa, unidad. La cuestión aquí, desde ese punto de vista, es que Spinoza ha sido el fundador de la política democrática, en tanto que ha hecho depender de esas dos pasiones lo que podemos llamar un poder constituyente. Un poder constituyente no existe sin este equilibrio de pasiones que puede activar la indignación y puede inspirar miedo al magistrado, pero no permite que se instale en medio del pueblo la pasión triste del odio. Y por eso la ley, la del Legislador, lleva inevitablemente implícita la duración temporal. La pregunta que nos hacemos es quién está en condiciones de articular efectivamente esta dimensión y generar una ciudadanía que disponga de un miedo y una esperanza común, que ponga en pie poderes compensatorios basados en derechos con los que embridar la irreversibilidad capitalista.

Claudio Nun-Ingerflom: En España, ¿Podemos sería la respuesta a tu pregunta?

Diana Braceras: En Sudamérica, los populismos han sido eso...

Cualquier política que no tenga en cuenta estas dos pasiones, creo que está condenada a no ser democrática. Esto no quiere decir que la articulación de la política sea solo atender a esas dos pasiones. Como ya he dicho, no creo que esto pase por atender las dimensiones del Estado que han estado tradicionalmente vinculadas a la aspiración de omnipotencia de la soberanía. Y eso implica entender el poder constituyente de un modo real, que instituya derechos eficaces con fuerza política para luchar por ellos. El poder es constituyente, porque constituye sociedad. Justamente, hemos estamos hablando de ganancia de espacio y ganancia de tiempo. El miedo es una pasión espacial, la esperanza, una temporal. No hay pueblo sin una mente común respecto a estas pasiones. Son pasiones trascendentales. Por ejemplo, si no hay una ganancia de tiempo bien articulada, las dos pasiones no están bien equilibradas.

Esta problemática es muy variada. Si recordamos a Spinoza, vemos que inmediatamente hablará del texto sagrado como Ley, hablará de la temporalidad política del texto sagrado porque, efectivamente, eso hace el Legislador, ganar tiempo, estabilizar esa mente común. Sin tradiciones no se organizan esas pasiones. De ahí que la tradición política siempre sea un poder compensatorio, porque es una garantía de politización que debe tener esa función. Koselleck de nuevo: sin pasado, no hay futuro. Sin experiencia no hay expectativa. Pero nada de eso se organiza sin instituciones. La definición que da Blumenberg de la institución es muy interesante. Dice que es una torre vigía de frontera. Y no hace sino traer las malas noticias del entorno, del ambiente, al interior. Esto es ganancia de tiempo. ¿El vigía quién es? El destacado por el grupo en la frontera para avisar, con señales, del peligro. Son constantes antropológicas muy básicas, pero sirven para identificar el miedo común y generar tiempo para la decisión, esperanza. Así que creo, sinceramente, que hay elementos muy importantes del populismo latinoamericano que salvar. Pero creo que hay que teorizarlos más en la línea del pensamiento democrático y republicano, que en la de los estudios culturales, y alrededor de un constructivismo posmoderno a lo [Ernesto] Laclau.

Claudio Nun-Ingerflom: Pero ahí, el capitalismo tiene una gran ventaja. Primero, porque nos puede convencer que el futuro está cerrado y que, en ese sentido, no hay otra alternativa a él que volver al juicio final, a la salvación o como lo queramos llamar, pero no hay más posibilidad de progreso más allá de él... En segundo lugar, porque al funcionar sobre el riesgo, tiene un dominio de la contingencia contra el cual los que estamos en oposición no podemos competir.

Claro, por eso el capitalismo produce un miedo que a él no lo afecta. El miedo son los otros. El capitalismo no tiene miedo del riesgo porque vive del riesgo, mejora sus prestaciones con el riesgo, aumenta su ganancia apostando al riesgo. Desde ese punto de vista, el capitalismo no tiene noción política, no tiene categorías políticas, no puede hacer una política. Tampoco tiene esperanza, porque su relación con el futuro es pulsional, maquinal. De ahí que para estar en condiciones de generar una política, tiene que contar con el terror. De otra manera, no define una política afín. Ese terror sí es funcional a la constitución del poder de control. Y aquí Foucault naturalmente es muy importante, e incluso el artículo de Deleuze sobre sociedades de control resulta muy iluminador.³⁰ Pero ciertamente ya estamos hablando de un miedo que, una vez más, se padece sin herramientas políticas para ser neutralizado. Porque

30 Ver Gilles Deleuze. "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle", *L'autre journal*, Nº 1, mayo de 1990. Hay traducción al español: "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en: *Conversaciones, 1972-1990*. Valencia, Pre-Textos, 1995 (Nota de los editores).

el terror es lo que por naturaleza no permite una mente común. En términos de Canetti, permite una mutación de caza, un cuerpo en masa, reactiva y pulsional, pero no una mente. Toda la herramienta política que se nos vende para neutralizar el terror es seguir bombardeando el lugar imaginario de donde proceden los terroristas ignorando dos cosas: que proceden de casa y que atacarán más, cuánto más bombardeemos. Estamos hablando de un proceso de retroalimentación que naturalmente está diseñado para ganar tiempo, para estabilizar esta temporalidad. Es la experiencia subjetiva que acompaña su propia temporalidad objetiva. Es la producción de entropía psíquica y social correspondiente a su entropía ambiental y biológica.

Jacques Lezra: Quería, sin prolongar mucho la discusión, hacer un comentario. Me ha chocado la constante prosopopeya del capitalismo, en sus dos formas, hablar de "el" capitalismo y dejar que el capitalismo hablara. Me preguntaba si esa creación de un capitalismo con una conciencia, una subjetividad, una capacidad de responder es, en sí, un arma, un dispositivo, que nos da el capitalismo, que generan los capitalisms para crear una falsa unidad conceptual que hace más difícil la crítica, y que, por consiguiente, una primera estrategia sería desmenuzar o deshacer, empezar a desnaturalizar "el" capitalismo, des-singularizarlo y pluralizarlo.

Puede que sea así. Pero en todo caso es casi inevitable. Es un nivel de análisis. Supongo que si nos movemos en otra escala de análisis, tendremos que diferenciar entre capitalismo financiero, narcocapitalismo, capitalismo productivo, capitalismo ecológico, capitalismo científico o capitalismo educativo. Observamos la realidad desde una pretensión de intuición, y es inevitable el uso de relatos y expedientes míticos. Aquí hablamos del capitalismo como proceso global de racionalización productiva según la lógica del mercado que se ha logrado imponer como un sistema observable a través de la tierra y dotado de elementos de gobernanza pública/privada. Como tal, no puede prescindir de elementos comunitarios, disyunciones, fracturas. Por eso el capitalismo necesita del Estado y de las herramientas de producción de un Estado, pero de un Estado que no esté en condiciones de disputarle políticamente la administración del capitalismo. Esta es la cuestión, un Estado, pero un Estado sin política, sin centrarse en los derechos y en la distribución de poderes compensatorios. ¿Y cuál es ese Estado sin política? Aquel que se centra en la neutralización del terror. Y, desde ese punto de vista, es una reducción al máximo, porque el terror, a diferencia del miedo spinoziano –esto ya Aristóteles lo sabía–, impide la práctica política de la deliberación y el derecho, y deja en pie lo más elemental, la defensa de la vida, que entonces pasa a ser aceptada sin condiciones en su estado presente. El miedo permite a los hombres deliberar, el terror no.

Adrián Velázquez Ramírez: Hay que ver la relación histórica y contingente entre capitalismo y política, y terror sería eso, el capitalismo sin política. Sí.

Claudio Nun-Ingerflom: Hemos abusado y demasiado de tu generosidad y de tu erudición, José Luis. Propongo que terminemos esta charla aquí. Por la importancia de lo enunciado por ti, haremos lo necesario para publicarla.