

Intransigencia, ascetismo e ilustración de la razón.

Hacia una genealogía de la violencia moderna

Intransigence, Asceticism and Illustration. Towards a Genealogy of Modern Violence

Lucas Alberto Gascón Pérez*

Fecha de Recepción: 29/01/2025

Fecha de Aceptación: 27/03/2025

Resumen: *A partir de la distinción ideológica clásica entre liberalismo, socialismo y conservadurismo, este trabajo intenta demostrar que los procesos de exclusión vivenciados en los regímenes representativo-republicanos de las últimas décadas del siglo XX, se deben a la presencia de dispositivos de violencia compartidos con los horizontes dictatoriales que tales regímenes liberales habían pretendido superar. Para demostrar esta hipótesis, se recurre a un método genealógico que procura identificar las conexiones antecedentes entre ideologías. Así, la sección central del trabajo se divide en cuatro capítulos. En primer lugar, se explora el fenómeno migratorio internacional como uno de los diferentes procesos de violencia de las sociedades actuales. En segundo lugar, se identifican los vínculos entre dichas ideologías, recurriendo al imaginario ilustrado y a la Revolución francesa. En tercer lugar, se intenta ir más allá de este periodo, identificando tres dispositivos fundamentales en la "primera modernidad": intransigencia de la razón, ascetismo de la razón e ilustración de la razón. En cuarto lugar, se termina con una exploración de la lógica del comienzo absoluto de raigambre religiosa, como fuente anterior de los dispositivos mencionados.*

Palabras clave: *genealogía intransigencia de la razón – ascetismo de la razón – ilustración de la razón – lógica del comienzo absoluto*

Abstract: *Starting from classical ideological distinction among liberalism, socialism and conservatism, the present work attempts to demonstrate that exclusion processes lived during representative-*

* Doctor en Ciencias Sociales Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, México). Desempeña su trabajo de investigación en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). ORCID: 0009-0002-0397-5877. E-mail: lucargascon@politicas.unam.mx

republican regimens over the last decades of the 20th century are due to violence devices shared with dictatorial horizons, which were supposedly overcome by those liberal regimens. To demonstrate that hypothesis, we draw upon a genealogical method to identify previous connections among ideologies. Thus, the main section of this work is divided in four chapters. First, we explore the international migratory phenomenon as a one of the different violent processes in contemporary societies. Second, we identify linkages among such ideologies having recourse to illustration imaginary and French Revolution. Third, we attempt to go further that period and identify three fundamental devices during “first modernity”: intransigence of reason, reason asceticism and reason illustration. Finally, we finish with an exploration of religious logic of absolute beginning, as a source of those reviewed devices.

Keywords: *Genealogy – Intransigence of Reason – Reason Asceticism – Reason Illustration – Absolute Beginning Logic*

La caída del muro de Berlín (1989) y la disolución definitiva de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (1991) pueden entenderse como acontecimientos representativos de un movimiento generalizado, al menos en occidente, de abandono de formas autoritarias de ordenación política. Tales acontecimientos simbolizaron una transición hacia horizontes políticos más libres, en donde lo viejo fue asociado con lo “totalitario” y lo nuevo con lo “emancipatorio” (Traverso, 2012, p. 12). Caída de regímenes dictatoriales, ya no sólo de orientación comunista sino fascista, así también como el desmantelamiento de distintos Estados benefactores con tendencias autoritarias, pueden incluirse como expresiones históricas de dicho movimiento general de emancipación. Desde cierto punto de vista, este movimiento pareciera ser una expresión particular del gesto distintivo de la propia Modernidad: antes, abandono de ordenaciones absolutistas basadas en la autoridad de la religión o la tradición; ahora, salida de regímenes totalitarios basados en los dictados de una clase gobernante que intenta redimir la sociedad.

Si bien los regímenes comunistas y fascistas constituyen formas de ordenación política típicamente “modernas” –en la medida que la incertidumbre abierta por el desacoplamiento entre “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” ya no puede

ser suficientemente sincronizada por la sabiduría cultivada y transmitida de “hombres prudentes” (Koselleck, 2010; Strauss, 1970, p. 18)—, resultan, en este sentido, afines con las legitimidades tradicionales del viejo mundo debido a la apelación moderna de los derechos ciudadanos, que por oposición los torna equivalentes. El reclamo por una “Constitución” que limite los abusos del poder sobre los nacientes derechos de ciudadanía, puede ser probablemente uno de los rasgos más distintivos del individualismo moderno frente, ya sea al antiguo orden teológico-político como al comunismo y al fascismo. Lo significativo es lo que aparece una y otra vez frente a formas de organización política considerablemente diversas, a saber, el reclamo de una “asamblea” como instancia de representación democrática y la apelación de una carta “constitucional” escrita como instrumento para limitar el poder teológico-político. En definitiva, los cambios ocurridos en torno a 1989/1991 fueron también entendidos como movimientos de recuperación de aquel gesto de emancipación que caracteriza a la Modernidad. En este sentido, y para los fines de este trabajo, la pretensión de liberalización experimentada desde el último cuarto del siglo pasado constituiría una expresión a pequeña escala del propio propósito de emancipación de la Modernidad como época histórica. Si los ordenamientos representativo-republicanos difundidos en occidente en las últimas décadas del siglo XX, pueden estar asociados con un horizonte político en mayor o menor medida “liberal”, es decir, con la tradición de pensamiento político denominada “liberalismo”, la propia Modernidad se identificaría con esta ideología, más que con otras (socialismo y conservadurismo). De esta manera, la ideología liberal puede ser considerada como una ideología entre otras, y a la vez como una “metaideología” que caracteriza la nueva época (Bokser Liwerant, 2006, p. 80).

No obstante, el horizonte político abierto desde finales del siglo XX pareciera no haber cumplido las expectativas de emancipación buscadas por la crítica a las dictaduras socialistas y fascistas (socialismo de izquierda y conservadurismo, respectivamente). En las sociedades contemporáneas que han adoptado en mayor o menor medida formas de gobierno representativo-republicanas, parecieran existir considerables pro-

cesos de dominación, comparables a aquellos experimentados en los antiguos regímenes eventualmente dejados atrás. Entonces, se abre así el interrogante de si tales procesos de dominación acaecidos en las sociedades actuales son específicos del horizonte político democrático-liberal, o si se está en presencia de determinados “dispositivos”¹ políticos comunes a las distintas tradiciones ideológicas mencionadas más arriba. Es decir, quizá se permanezca en escenarios sociopolíticos caracterizados por significativos procesos de exclusión, debido a que la crítica representativo-republicana no ha abandonado los dispositivos violentos que ella misma veía en los regímenes fascistas y comunistas.

Dicho de otro modo, la denuncia de los procesos de exclusión vivenciados en las sociedades actuales ya no sería adecuadamente tematizada por los bien conocidas reclamos y desenmascaramientos del socialismo y el fascismo, sino que se tornaría necesario dilucidar dispositivos políticos comunes a todas las anteriores tradiciones ideológicas; usualmente concebidas como antagónicas. Así las cosas, cabría preguntarse si la crítica representativo-republicana frente a disímiles maneras de concebir la política, se estaría alimentando de lógicas o dispositivos igualmente totalitarios, perdidos de vista en el fragor del entusiasmo emancipatorio. Se está refiriendo a una concepción o lógica que atraviesa el espectro ideológico clásico (conservadurismo, liberalismo y socialismo), la cual puede captarse no sólo a través de las diferentes tradiciones de pensamiento, si no muchas veces “a pesar” de estas mismas. Se entiende por *dispositivo* a aquella intervención discursiva que supone una posición “estratégica” en un orden dado

¹ Los términos *genealogía* y *dispositivo*, tal como en este trabajo se utilizan, constituyen un recurso expresivo propio, no atribuible al uso que les da Michel Foucault en su obra. Si bien tales conceptos parecieran tener cierta relación con las acepciones foucaultianas, debe eximirse a la obra de dicho pensador de las afirmaciones y conclusiones a las que se llega en este trabajo. Con respecto a la noción de “genealogía”, en este trabajo se hace énfasis en las continuidades, los parecidos de familia, las “ascendencias” y “descendencias”, a diferencia de Foucault, que intenta enfatizar las discontinuidades y aquello que, por motivos de “odio”, “necesidad”, “azar”, etc., ha quedado en silencio (Foucault, 2004, pp. 11-13). Con respecto a la noción de *dispositivo*, si bien habría afinidades relacionadas con su carácter simbólico, disciplinario y subjetivante, y también con la necesidad que habilita esa positividad al responder estratégicamente en una situación de urgencia (Agamben, 2011), Foucault pareciera remonta la genealogía de la gubernamentalidad (categoría que podría explicar los procesos de exclusión contemporáneos tal como en este trabajo se entienden) a una tradición de pensamiento (el arte de gobernar) antimachiaveliana (Foucault, 2011).

de relaciones de poder. Una posición discursiva conjuga lo lingüístico y lo no lingüístico, lo simbólico y lo material (Laclau y Mouffe, 2004). La legitimidad de una intervención discursiva de este tipo radica en que la posición crea una realidad, al tiempo que la muestra como algo dado, natural. De esta manera, se silencian subrepticamente otras posiciones o la misma subjetividad.

Si los procesos de exclusión vivenciados en las sociedades contemporáneas se deben a que todavía no se han abandonado las viejas formas de concebir la política, una de las tareas que se supone deben afrontarse, es la de realizar un rastreo que conecte tales dispositivos entre corrientes de pensamiento o tradiciones aparentemente incompatibles. En este sentido, el objetivo principal del presente trabajo es esbozar una *genealogía* de los dispositivos violentos en la Modernidad, que exponga parecidos de familia entre las tres tradiciones que ordenan el espectro ideológico clásico; enfatizando, por lo dicho más arriba, en el vínculo entre la *tradición representativo-republicana* con las otras dos grandes ideologías. En pos de dar cuenta de tal objetivo, el presente estudio procede a tratar la cuestión desde niveles de discusión relativamente “empíricos” o “concretos”, hasta planos de discusión en mayor o menor medida “teóricos” o “abstractos”. De esta manera, el cuerpo del artículo comienza con una breve ilustración de lo que se considera uno de los tantos fenómenos de violencia acaecidos en el mundo actual, a saber, la problemática de la migración internacional (II-1). Posteriormente a ello, el trabajo expone un esbozo de los posibles vínculos (directos e indirectos) entre la *tradición representativo-republicana* (como expresión de la ideología liberal) y corrientes o tradiciones de pensamiento expresivas del socialismo de izquierda (II-2). Luego, el artículo se aboca a explorar los vínculos entre la *tradición representativa/republicana*, y otra de las ideologías mencionadas, el *conservadurismo* (II-3). Como podrá notarse, los anteriores dos puntos recurren en gran medida a la época revolucionaria de los siglos XVII y XVIII, en especial a la Revolución francesa, como nodo que permite vincular la *tradición representativo-republicana* con las restantes ideologías; con el fin de tornar más explícitos los vínculos. De manera subsiguiente, el

trabajo procura llevar la *genealogía* aún más atrás en el tiempo, a lo que se ha denominado “primera Modernidad”, desenvolviendo la discusión en un plano más bien teórico, e identificando tres dispositivos moderno subyacentes: *intransigencia de la razón, ascetismo de la razón, e ilustración de la razón* (II-4). Ulteriormente, el estudio explora la posibilidad de que dichos dispositivos fundamentales puedan a su vez estar aunados por un macrodispositivo generalizado en la Modernidad, a saber, la *lógica del comienzo absoluto* de procedencia teológica, que posibilita la “deificación del sujeto moderno” (II-5).

Desarrollo

Las migraciones internacionales actuales: la búsqueda de nuevos comienzos

En las sociedades representativo-republicanas actuales, al menos occidentales, existen considerables procesos de opresión, que muchas veces pasan desapercibidos o, en todo caso, no son detectados como generadores de *violencia*. Los regímenes constitucionalistas actuales, ya sea aquellos relativamente recientes que han dejado atrás experiencias dictatoriales, o aquellos con una historia más prolongada que han dejado atrás Estados de bienestar sobredimensionados, se encuentran relativamente lejos de cumplir el objetivo para el cual fueron instaurados, a saber, la emancipación.

En muchos escenarios actuales, el avance de libertad implicó la difusión de procesos de “securitización” como moneda corriente para hacer frente a la delincuencia, el narcotráfico, la trata de personas, el tráfico de armas, etc. (Villalba Castro y Chagas Bastos, 2022). Bajo esta lógica, se comenzó a sospechar cada vez más de la generalidad de la ciudadanía, sobre todo de ciertos sectores comparativamente vulnerables, como los económicamente desaventajados, los grupos étnicos, etc. (Wacquant, 2004). En el campo de la salud, tal proceso de securitización viene gestándose desde las últimas décadas del siglo XX, suponiendo políticas públicas basadas en el control de riesgos y

amenazas, avaladas por un discurso técnico-científico de corte productivista y disciplinante (Del Monte Madrigal, 2023). En efecto, el discurso de securitización se hizo marcadamente presente en muchos países durante la pandemia del virus SARS-CoV-2, en la cual se implementaron medidas sanitarias de excesiva vigilancia, confinamiento y reclusión, produciendo daños emocionales en las poblaciones, y la lesión del tejido social.

Otros fenómenos también caracterizan los procesos de exclusión de las sociedades contemporáneas. Por ejemplo, la vieja teoría de las “ventajas comparativas” pareciera haber retornado de un modo radicalizado bajo el nombre de “neoextractivismo”, con el fin de equilibrar la balanza de pagos de los países o, en todo caso, de llevar a las naciones al cumplimiento del viejo sueño (cada vez más anacrónico) de la pujanza geopolítica o geoeconómica. Al mismo tiempo, los flujos migratorios internacionales han aumentado significativamente en las últimas décadas, de manera concomitante a la difusión del escenario representativo-republicano por occidente. Todos estos fenómenos implican distintas vivencias de sufrimiento y marginalización: desde los ciudadanos lego que son detectados como sospechosos e injustificadamente cachados, demorados o detenidos por la “intransigencia” policial, hasta los niños que afrontan procesos de desarraigo de su mundo de vida cotidiana, bajo el fin muchas veces quimérico de una verdadera felicidad en otro país, pasando por el desdén de saberes tradicionales de curación, la lesión del tejido social en situaciones de crisis sanitarias y el daño ecológico de un modelo económico de extracción extrema de recursos.

Con el fin de introducir al lector en las implicancias de las lógicas opresivas que en las secciones siguientes se abordan, el presente apartado intenta ilustrar, con un mayor grado de concreción empírica o histórica, uno de los fenómenos anteriormente mencionados, esto es, las dinámicas “ascéticas” que se ven involucradas en los procesos migratorios transnacionales actuales. El incremento del flujo internacional de migrantes en las últimas décadas (OIM, 2024, pp. 7 y 8), que ha posibilitado no sólo problemas legales relacionados con el refugio, el asilo y la ciudadanía, sino también el resurgi-

miento de antiguos sentimientos xenófobos y discriminatorios que se traducen en significativos movimientos políticos, habilita naturalmente la pregunta por las motivaciones subyacentes de dicho fenómeno. Una parte considerable de las investigaciones que abordan tales procesos refiere a explicaciones políticas, relacionadas con la pérdida de seguridad, orden y paz, causadas por el debilitamiento de los Estados emisores. Otra parte igualmente considerable, conciernen a problemáticas más bien económicas, a través de las cuales se afirma que la migración se encuentra causada por la búsqueda de empleo y seguridad social, dimensiones que en los países emisores se han tornado inestables o precarias.

Otro tipo de explicaciones remiten a cuestiones culturales o políticas en un sentido amplio (lo político), en la medida que se presta atención a dimensiones “simbólicas” o “discursivas” que se ponen en juego a la hora de migrar. Antes que excluir las dimensiones económicas y políticas (en un sentido restringido), las explicaciones culturales parecerían incluir o sobredeterminar aquellas, poniendo en juego sus particulares elementos. Es la dimensión discursiva en la que se quisiera hacer énfasis aquí, sosteniendo que las migraciones están en buena medida causadas por imaginarios culturales/simbólicos que implican “nuevos horizontes” a alcanzar (como, por ejemplo, la realización del “sueño americano”), así también como viejos escenarios, corruptos, indignos o caducos, de los que se quiere salir. Esto no implica afirmar que las problemáticas de inseguridad y pobreza no sean significativas como causales de la migración, ni que en todos los casos tales fenómenos no son acuciantes, sino sostener que lo más relevante es cómo estos datos aparentemente objetivos son integrados en diferentes narraciones, en las cuales adquieren significaciones diversas. Esta explicación se confirma si se tiene en cuenta que, al menos en América Latina, es también la clase media la que migra, producto de la percepción de una movilidad social descendente ante las recurrentes crisis económicas de la región (Ordoñez, 2021, pp. 7-10).

Entonces, el fenómeno de las migraciones transnacionales contemporáneas está posibilitado por la construcción de tramas de sentido, imaginarios sociales, que muchas

veces reemplazan a las locales, y otras veces representan reductivamente una complejidad ciertamente más rica y diversa. Y una representación sesgada de lo propio, constituye el paso necesario para la autoestigmatización o pérdida de dignidad ante lo foráneo, lo cual no solo dificulta el avance de las naciones, sino que habilita la postulación de “nuevos comienzos” u “horizontes” a los cuales migrar, dejando atrás un pasado opresivo. En muchas ocasiones, la búsqueda de nuevos escenarios (que implican cortes radicales en experiencias personales o familiares) se encuentra alimentada por distinciones tajantes, ascéticas, que impiden el reconocimiento de lo originalmente foráneo en los “países de origen”, o, en todo caso, que obliteran la visualización de una complejidad rica y diversa.

El imaginario ilustrado como vínculo entre liberalismo y socialismo

Vínculo directo: intervención social, racionalidad, científicidad y naturalismo

Cuando el gobierno soviético estableció en 1929 el nuevo “calendario revolucionario”, destinado a incrementar la productividad industrial en detrimento de las vigentes formas de organización del tiempo, asociadas a la sazón con el pasado de opresión zarista y el antiguo régimen, de alguna manera se reproducía el gesto de instauración del “calendario republicano francés” en el marco del gobierno jacobino. Parecería no importar ya la diferencia ideológica que fundamentó la instauración de ambos calendarios, sino el accionar inequívoco de un grupo ilustrado o de vanguardia que, apelando a una forma de organización “racional” del tiempo, modifica abruptamente algo profundamente enraizado en la sociedad. Ya sea que esta razón sea más o menos “naturalista”, “cientificista”, “economicista”, etc., lo cierto es la existencia de una elite que, tomando las riendas de la nación, intenta redimir la sociedad o el mundo de la vida cotidiana con modelos racionalmente garantizados.

No es difícil imaginar cómo este tipo de políticas eran recibidas por los habitantes de cada nación: políticas en contra de festividades religiosas o tradicionales, ordenanzas que modificaban los días de descanso e incluso la propia cantidad de días de la semana, inevitablemente debían sentirse como cambios radicales en la usual organización del tiempo. Aun así, la observancia de estas reglas fue relativamente amplia teniendo en cuenta la certeza de tales cambios: once años en el primer caso y catorce en el segundo, algo sólo imaginable por la existencia de un fuerte aparato político de coerción.

La vinculación de estas experiencias históricas, separadas por más de un siglo, posibilita identificar una manera de concebir la política ampliamente difundida en la Modernidad, la cual permite abarcar diferentes tradiciones ideológicas. Dicha concepción hace posible vincular al menos la tradición socialista y la ilustrada, siendo esta última un insumo básico de la Revolución francesa. Respecto al vínculo entre liberalismo y socialismo, en torno a la creciente importancia de la racionalidad estricta como fuente de la emancipación, Wright Mills afirma:

Esas dos ideologías proceden de la Ilustración, y han tenido muchos supuestos y valores comunes. En ambas, se considera la creciente racionalidad como la condición primera de una creciente libertad. La noción liberadora del progreso por la razón, la fe en la ciencia como un bien puro y sin mezcla, la demanda de educación popular y su fe en su significación política para la democracia, todos estos ideales de la Ilustración han descansado sobre el feliz supuesto de las relaciones inmanentes entre la razón y la libertad. Los pensadores que más han hecho por moldear nuestros modos de pensar, han procedido de acuerdo con ese supuesto [...] El mismo supuesto apuntala la línea principal de la obra marxista: los hombres, aprisionados en la anarquía irracional de la producción, deben ser racionalmente conscientes de su situación en la sociedad, deben adquirir 'conciencia de clase', cuyo sentido marxista es tan racional como el sentido de cualquier expresión de Bentham. (1961, p. 179).

En el presente subapartado se ha intentado delinear las afinidades más evidentes entre la experiencia comunista soviética, como expresión de la tradición socialista, con la experiencia revolucionaria francesa, como representante de una época en mayor o menor medida “ilustrada”; la cual trae a escena las exigencias de una soberanía popular, las necesidades de una Constitución y la reivindicación de una antigua forma de gobierno, a saber, la república (aunque esta ahora sólo se pueda llevar a la práctica en forma “representativa”). Son estos últimos elementos los que permiten realizar la asociación entre Ilustración y liberalismo y, a partir de allí, fundamentar el vínculo entre liberalismo y socialismo. Como se ha mencionado, el presente estudio concibe al liberalismo como una ideología entre otras (la cual adquiere delimitación histórica a medida que transcurre el siglo XIX), y también, como una “metaideología” que caracteriza a la misma Modernidad a través de las nociones de soberanía popular, constitución, derechos ciudadanos, república representativa, etc. Entonces, si el periodo ilustrado es en una considerable medida “liberal”, los vínculos entre comunismo y liberalismo son mucho más significativos que lo que a simple vista pudiese aparecer.

Vínculo indirecto I: la intelligentsia rusa y los nuevos jacobinos

La polarización ideológica experimentada en la Guerra Fría no debiera soslayar el parentesco entre dos grandes horizontes de sentido, el burgués y el proletario. No solo porque ambos representan diferentes versiones de filosofías del progreso, ni tampoco debido a que ambos abogan por una fuerte *violencia* contra la antigua nobleza, sino por las implicancias básicas del concepto de “revolución”.

La *intelligentsia* que preside la noción de “revolución”, está basada en el conocimiento de las ciencias naturales, una epistemología cuantitativa, el cálculo utilitario de la economía, la racionalidad liberal, etc. (Berlin, 2014, pp. 42, 43, 461, 470, 474). Se estaría en presencia de una razón que, al despreciar los conocimientos ganados por la experimentación de generaciones, no deja resquicio para el retorno de legitimidades

tradicionales; una razón que "toma al toro por las astas" y que "no se anda con medias tintas". Este tipo de razón, precisa, radical, no sólo es violenta por el antagonismo que propone frente a los sectores de la antigua nobleza, sino más bien por las arbitrariedades que desempeña frente a los ámbitos de los que ella misma nace: los usos y costumbres populares, el mundo de la vida cotidiana, etc.

Una de las expresiones más conspicuas de esta conexión la constituye la corriente cultural rusa de finales del siglo XIX, denominada "intelligentsia rusa"; la cual puede tomarse como uno de los antecedentes intelectuales más significativos del comunismo (Herzen, Bakunin, Dostoievski, Tolstoi, Chernishevski, Dobroliubov, etc.) (Berlin, 2014). Decepcionados por el fracaso de la Revolución alemana de 1848, la cual había demostrado finalmente la intraducibilidad que en última instancia existía entre los intereses del proletariado y los de la burguesía, dicha intelectualidad "tomó nota" de lo ocurrido en Occidente, remitiéndose a la experiencia del jacobinismo francés como ejemplo de una revolución verdaderamente radical y popular (Berlin, 2014). Estos "nuevos jacobinos" tomaron conciencia de la radical intolerancia, intransigencia y desprendimiento que era necesario tener para realizar una revolución realmente cabal, todo lo cual fue transmitido años más tarde al comunismo ruso revolucionario (Berlin, 2014, p. 472). La expresión *intelligentsia*, utilizada para aludir a la generación de pensadores anteriores a Lenin, guarda una singular expresividad para conceptualizar toda una forma de hacer política basada en una inteligencia que pretende la emancipación de la sociedad, lo que posibilita la extensión de tal expresión a la mayoría de los movimientos revolucionarios modernos. Resulta justificado, entonces, emplear el término *intelligentsia* para aludir a un considerable número de movimientos revolucionarios, desde la denominada "época de las revoluciones" hasta distintos momentos del siglo XX.

Vínculo indirecto II: la corriente positivista

Sorprende que Augusto Comte, en tanto representante de la tradición sociológica francesa -una tradición que como muy pocas, resguardó la enseñanza que enfatizaba en las

implicancias abolicionistas y destructoras de toda acción revolucionaria- haya incurrido tan flagrantemente en la misma lógica que procuraba criticar. Ubicado en el periodo posrevolucionario francés, su pensamiento tematizó el carácter negativista y poco propositivo de las revoluciones, hasta el punto de que su propio sistema filosófico pasaría a llamarse "positivismo" (Zea, 2014, 40-42). Paradójicamente, el positivismo es probablemente una de las corrientes que más énfasis pone en la intransigencia de una razón basada en la ciencia natural, en lo mensurable y en el cálculo estratégico. Por cierto, el positivismo constituye otro de los principales puntos de contacto entre el periodo ilustrado y el pensamiento comunista.

Asociada con el "estadio metafísico", la crítica ilustrada y sus correlatos revolucionarios significaban para Comte expresiones de una etapa de "inmadurez", caracterizada por el negacionismo, la irresponsabilidad y el antagonismo entre el derecho divino y la soberanía popular (Comte, 1875, p. 88). En tanto estadio propositivo, el positivismo dejaba atrás las etapas de niñez ("estadio teológico") y adolescencia ("estadio metafísico") para pasar a la etapa de adultez. Si bien en esta tradición sociológica (Saint Simon, Comte, Durkheim, etc.) el proceso de secularización consiste en una suerte de conjugación entre lo mundano y lo sagrado -en la medida que nuevas formas de cohesión social, similares a las religiosas o de esta índole, deben necesariamente hacerse presentes para el mantenimiento de la salud del cuerpo social; a diferencia de la tradición representada por Tönnies y Weber, en donde el proceso de secularización pareciera ser un juego de "suma cero" entre lo sagrado y lo mundano-, existe en ella una clara apelación a la cientificidad de la disciplina sociológica, dejando atrás elementos de índole religiosos y metafísicos. Al menos en Comte, esta vocación positivista se ve claramente contradicha ya no solo por la conocida presencia de una filosofía de la historia en su sistema histórico, ni por la vocación científicista antes mencionada, sino también por la propuesta de una especie de casta esclarecida que, en el marco de una "religión positiva", tiene la tarea de ilustrar a la sociedad, de "educarla" (Comte, 1875). A partir de un corte tajante entre el conocimiento racional y el de la vida cotidiana, se propone conducir a la sociedad hacia una "paraíso positivista". Esta tarea debe realizarse a través

de un “educador” que, habiendo sido ungido con la revelación de un plexo de saber completamente nuevo, debe conducir a la sociedad hacia una etapa definitivamente ilustrada (Comte, 1875, p. 66).

Como puede notarse, pese a la ubicación histórica de Comte en el periodo “posilustrado” (una coyuntura marcada por un fuerte sentido de crítica hacia la Revolución francesa), su sociología no hace más que repetir, de manera distinta, la actitud “ideológica” típicamente ilustrada de instituir en la sociedad un saber racional y abstracto. Si la “ideología” (más allá de la tradición de “crítica de la ideología”) puede ser definida como una actitud típicamente moderna, alimentada por un sentimiento de entusiasmo u optimismo respecto a la posibilidad de redención o transformación de la sociedad mediante un saber racional y científico (tal como aparece en Destutt de Tracy) (Eccleshall, 1999, p. 38; Freeden, 2013, p. 24), la propuesta comtiana se inserta en el marco ideológico general de la Ilustración.

De esta manera, se atisba una posible *genealogía* de la Modernidad, que vincula la época de la Ilustración y su correspondiente apelación a la soberanía popular, el constitucionalismo y el futuro Estado de derecho, con regímenes dictatoriales de izquierda. Este vínculo, reforzado por el eslabón positivista, devela una forma más o menos generalizada de hacer política en la Modernidad, caracterizada por la presencia de un grupo, partido, clase política, etc., quién, alumbrada por el nuevo conocimiento basado en la razón y la ciencia natural, siente la necesidad de integrar distintos modelos abstractos en la sociedad y el mundo de vida cotidiana. En definitiva, este parecido de familia consiste en una forma de hacer política caracterizada por la “ideología”.

La idea de “nación” como fundamento del vínculo entre liberalismo y conservadurismo

El imaginario ilustrado y la nación de “autodeterminación de los pueblos”

Si en el apartado anterior se ha intentado una aproximación a los vínculos parentales entre jacobinismo (en tanto expresión del republicanismo democrático moderno) y socialismo de izquierda, ahora se torna necesario marcar el vínculo la tradición liberal revolucionaria, y el conservadurismo. Con este objetivo, y en primera instancia, se retomará el denominado “principio de autodeterminación de los pueblos” como uno de los tantos puntos en los que convergen liberalismo y conservadurismo; y, a su vez, como un buen ejemplo para ilustrar lo que más arriba se ha denominado *ascetismo de la razón*.

Como es sabido, la transición de la antigua forma de legitimidad, basada en el derecho divino, a la nueva forma de fundamentar la soberanía, basada en la voluntad popular, no sólo se alimenta en un reclamo constitucionalista en el que los ciudadanos tienen derechos y atribuciones por naturaleza inalienables, si no también se apoya en el derecho que posee toda nación de constituirse como un Estado singular, equiparable en fuerza frente a otros Estados nacionales. En uno y otro caso, la legitimidad tradicional y monárquica (contraria a las ideas referidas a derechos y garantías individuales, y que a vez conformaba imperios que abarcaban territorios relativamente extensos) constituye el punto de ataque de los movimientos emancipatorios e independentistas modernos.

El principio de autodeterminación de los pueblos se ha convertido en un nuevo mito, en el cual confluyen diferentes tradiciones de pensamiento político. Los contextos europeo continental e iberoamericano de la primera mitad del siglo XIX, constatan dicha afirmación. La Primera República Francesa y el Imperio Napoleónico erigían el principio de autodeterminación del pueblo frente a poderes imperiales europeos. También, una vez restaurado el antiguo orden en 1815, tal principio permitió conjugar reclamos burgueses (constitucionalistas y aproximadamente republicanos) con movimientos nacionalistas que no en pocas ocasiones rescataban elementos primordialistas de orden tradicional (lengua, usos, costumbres, lazos étnico-parentales, religión, etc.) (Salerno, 2017; Lara Fernández, 2010). Como es sabido, desandado el tiempo este nuevo “mito” posibilitará procesos de limpieza étnica, xenofobia, secesiones independentistas, irredentismos, etc. (Ochoa Bilbao y Regalado Mujica, 2018). De esta manera,

tal principio correrá el riesgo de deslizarse hacia posiciones ascéticas que no logran visualizar la composición étnica intrínsecamente diversa y contaminada de los Estados nacionales.

Debido a que en el aparatado siguiente se abordará la obra de Nicolás Maquiavelo, es pertinente mencionar aquí que la obra de dicho autor se recuperará con particular intensidad a finales del siglo XVIII y principios del XIX. En el contexto abierto por la Revolución, que también es el de la época napoleónica, el del Congreso de Viena en 1815 y el del proceso de unificación del territorio alemán e italiano, el interés por el cálculo de fuerzas que requería la unificación del Estado-nación habría renovado el interés por *El Príncipe* de Maquiavelo (Foucault, 2011, p. 112-113). Un Maquiavelo que se recuperaba luego de varios siglos de literatura sobre el “arte de gobernar”, caracterizada esta última tradición por una oposición consciente o inconsciente hacia la obra de dicho pensador (Foucault, 2011).

El positivismo nuevamente: realismo, cientificismo, practicidad y educación

La afinidad entre posturas de corte liberal-burguesas con posiciones nacional-conservadoras conduce nuevamente a tratar la corriente epistemológica y política denominada “positivismo”. En muchos países de Iberoamérica, durante la segunda mitad del siglo XIX emergió una corriente filosófico-política que pretendía, teniendo como principal actor a las burguesías locales, dotar a la “nación de un futuro opulento y pujante”, es decir, convertir a la nación en una potencia regional y/o mundial (Zea, 2014, p. 254). Se trataba de una corriente de pensamiento que abogaba por el orden, la paz, la seguridad y la estabilidad política, luego de décadas de convulsión política en torno a las guerras independentistas y sus consecuencias. No obstante, tal corriente no procuraba retornar al orden monárquico-tradicional, sino pretendía permanecer en un horizonte político aproximadamente constitucional y burgués. En este sentido, puede traerse a colación el contexto mexicano de la segunda mitad del siglo XIX, en pos de ilustrar la

experiencia de una generación atribuible a diferentes grupos cercanos al poder en distintos países iberoamericanos. El positivismo mexicano (Gabino Barreda, Porfirio Parrá, Justo Sierra, Luis Ruz, etc.) condensó un estrato de experiencia nacionalista-burgués presumiblemente más profundo a la alternancia de gobierno de las instituciones representativas, pudiendo muchas veces justificar gobiernos tan disimiles como el de Benito Juárez y el de Porfirio Díaz (Zea, 2014). Durante todas esas décadas, el lema de esta generación fue el mismo que Augusto Comte había utilizado anteriormente para expresar la dimensión política de su vasto sistema sociológico, a saber, “orden y progreso”. Se trataba, entonces, de conducir a la nación hacia un nuevo estadio burgués, emancipatorio, tratando de evitar el desorden al que habían conducido las ideas revolucionarias. Durante el periodo denominado “porfiriato”, tal corriente de pensamiento tampoco dudó eventualmente en poner entre paréntesis o, en todo caso, reformar la Constitución escrita apoyando una “tiranía honrada”, con el fin de garantizar el progreso de la nación (Zea, 2014, pp. 245-256).

De los diversos rasgos que caracterizan al positivismo mexicano, destaca una actitud “realista” y cabal, la cual puede expresarse al menos en tres perfiles distintos: a- una apelación a la ciencia y a la naturaleza como terreno en el cuál, a través de un “espíritu de investigación y duda” (nótese aquí la afinidad con el pensamiento cartesiano), se puedan encontrar certezas indiscutibles, “demostrables”, que derriben los dogmas, los prejuicios, las ideas metafísicas, etc. (Zea, 2014, pp. 82-83, 129, 303); b- la profesión de una actitud radical, en cierto sentido drástica, que intente solucionar de raíz la anarquía en la que ha devenido la nación, a través de una serie de instrumentos, entre ellos, la “educación”. Intervenir a nivel del “orden de las conciencias” permitiría lograr un “grado común de verdades”, una “uniformación” de las mentalidades, que curaría de raíz los males de la sociedad (2014, pp. 82-83, 122, 129). Quien debiera llevar a cabo esta educación, esta “iluminación de los prejuicios”, sería la “clase burguesa”, obligada a tomar “conciencia de clase” (nótese aquí la afinidad con el vocabulario marxista) (2014, p. 82); c- la abogacía de un proyecto de nación que tenga resultados prácticos, tangibles y que no escinda el discurso normativo de sus consecuencias

prácticas (bienestar material, orden, paz, seguridad, progreso) (2014, pp. 254-256, 230). Bajo este último perfil, todo conocimiento teórico o discurso político, debe estar siempre acompañado de una “utilidad práctica” que otorgue un bienestar efectivo a la sociedad, incluso cuando esto suponga suspender eventualmente la Constitución escrita de la nación (2014, p. 126).

También cabe distinguir en dicha generación de positivistas otro rasgo digno de ser destacado, esto es, la presencia de un sentimiento de inconformidad o insatisfacción con el propio entorno, el cual redundo, algunas veces, en una propensión de reclusión respecto a la colectividad; y en otras, en un deseo de “implantar” en la sociedad una nueva cultura o mentalidad, que por cierto siempre “niega al pueblo el derecho a opinar” (Zea, 2014, p. 31).

El vínculo hacia atrás: Maquiavelo, Descartes y los dispositivos modernos subyacentes

La existencia de vínculos parentales entre corrientes de pensamiento generalmente tomadas como disímiles, sólo puede explicarse por la existencia de ciertos dispositivos básicos de la Época Moderna, los cuales se condensan al menos en dos grandes pensadores de la época: Maquiavelo y Descartes. De esta manera, es posible extender tales conexiones a estos dos clásicos de la “primera Modernidad”, en cuyas obras tales dispositivos se cristalizan significativamente. No se pretende con esto sostener que la época en cuestión tiene, en tales formas de pensamiento, sus características distintivas. Al respecto, existen acaloradas discusiones. La obra *La legitimación de la Edad Moderna* (2008), de Hans Blumenberg, constituye un claro ejemplo de aquellas posiciones que afirman la irreductibilidad de la época a los mencionados dispositivos. Tampoco es la intención, en este apartado, afirmar que tales dispositivos se condensan únicamente en Descartes y Maquiavelo. Más bien, en este estudio se pretende argumentar que la *genealogía* de la *violencia* moderna puede abarcar regiones mucho más medulares de

lo que usualmente puede pensarse. Y, adicionalmente, que tales conexiones pueden rastrearse, al menos, aunque no necesaria o exclusivamente, hasta estos dos pensadores inaugurales de la época.

Como mínimo, pueden identificarse tres dispositivos básicos a partir de los cuales se habilita la *violencia* moderna. En primer lugar, la presencia de una *intransigencia de la razón*, la cual, a través de una postura radical y resolutiva, logra no caer ya en los engaños de la fortuna, la religión, etc. A través de la búsqueda de “garantías científicas” u “ontológicas”, y la dilucidación de un “calculo estratégico de utilidades”, se procura dominar la incertidumbre política y, en el caso de Maquiavelo, domesticar la suerte, la fortuna y el destino (Duso, 2010, p. 367; Strauss, 1970, pp. 34-58). Como puede notarse, esta manera de concebir la política permanecerá, transcurrido el tiempo, en diferentes movimientos sociopolíticos, entre los que destacan el jacobinismo y el comunismo. En lo referente a la segunda tradición política, el mecanismo de *intransigencia de la razón* parecería cobrar importancia a mediados del siglo XIX. La oleada revolucionaria europea de 1848 demostraría, principalmente en Alemania, que los intereses del movimiento obrero eran en última instancia incompatibles con los de la burguesía (Lasalle, 1975). Durante las oleadas revolucionarias de 1820 y 1830, lo que efectivamente ocurrió es lo que Hobsbawm ha denominado una “danza dialéctica” o “coqueteo” por parte de la burguesía respecto al proletariado (Hobsbawm, 2009): la camisa de fuerza para la modernización, que constituía el antiguo régimen monárquico restaurado a partir de 1815, posibilitaba una serie de levantamientos conjuntos por parte de sectores burgueses y proletarios; pero, en el punto decisivo de escalada del conflicto y toma del poder, los primeros tendían a abandonar a los segundos debido a sus objetivos significativamente diferentes. La toma de conciencia ante tales desengaños no sería inmediata. La oleada revolucionaria de 1848 constituiría el punto de quiebre en tal toma de conciencia. En muchas regiones de Europa, incluida Europa oriental, se habría tomado nota de dicha danza dialéctica tan característica de la burguesía, tornándose necesario imprimir a toda revolución un carácter preciso, radical, en suma, intransigente.

En segundo lugar, la presencia de un *ascetismo de la razón* que, de una manera tajante, abrupta y, por cierto, violenta, genera cortes radicales con espacios de experiencia temporalmente anteriores, geográficamente distanciados, posicionalmente más básicos, etc. Tras este espíritu descalificador del mundo de la vida cotidiana, de las experiencias de los padres, del sentido común, la tradición y la religión, generalmente se encuentra una considerable dosis de enojo, rabia e ira. Es por ello que Strauss ve en Maquiavelo una “ira antiteológica”, la cual posteriormente se repetiría en la crítica frontal de Marx a la religión (religión como la ideología por antonomasia, religión como el “opio de los pueblos”) (Strauss, 1970, p. 59). Tampoco es casual que la tradición sociológica francesa del siglo XIX (al menos en Comte y Durkheim), habiendo paradójicamente elaborado una fundamentación tan aguda del negativismo revolucionario y su actitud destructiva, se haya deslizado tan flagrantemente en esta postura ascética del positivismo.

Este espíritu de abandonar radicalmente el conocimiento tradicional, aquel plexo de saberes considerados “precientíficos” o “prenocionales”, la teología, etc., se encuentra igualmente motivado por un reclamo de un conocimiento estrictamente nuevo, una “teoría completamente nueva”, un “nuevo continente moral”, un “nuevo paradigma” (Strauss, 1970, pp. 52-58). Al igual que Comte, y más allá de las diferencias disciplinares, Maquiavelo “reclama para sí la gloria de haber descubierto un nuevo continente moral. Su pretensión tenía fundamentos suficientes: sus enseñanzas políticas eran completamente nuevas” (Strauss, 1970, p. 52). Una similar “megalomanía” puede encontrarse en ambos pensadores: Maquiavelo comparaba sus innovaciones políticas con el descubrimiento del nuevo mundo por parte de Cristóbal Colón; igualmente, Comte escribe que “cree haber descubierto” un nuevo tipo de conocimiento social, hasta entonces inexistente (Strauss, 1970, p. 52; Comte, 1875, p. 66). Acompañada, o no, de tal espíritu vanidoso y grandilocuente, tal postura se encuentra igualmente presente en el reclamo de “neutralidad valorativa” propio del positivismo epistemológico (el cual paradójicamente niega aquellos estratos sobre los cuales se erige el propio pensamiento

científico, es decir, el mundo del sentido común y de la vida cotidiana, la experimentación transmitida intergeneracionalmente, la reflexión filosófica, etc.), en el “argumentum per eliminationem” tan caro a la metodología durkheimniana, en el “absolutismo de la acción revolucionaria”; el cual, a través de conocimientos basados en las ciencias naturales, se siente con la obligación de establecer un nuevo paradigma en la sociedad, etc. (Duso, 2010, p. 358).

También, como se ha señalado, otra fuente de tal perspectiva ascética de concebir la política la constituye el pensamiento de Descartes, con su llamado a recluir la razón científica en una “torre de marfil”, desde la cual liquidar aquellos conocimientos dudosos, desde la cual observar lo mundano. Tampoco es casualidad que Comte encuentre en Descartes (junto a Galileo y Bacon) a uno de los principales propulsores del espíritu positivista (Comte, 1875, pp. 116, 167). En este sentido, Strauss sostiene: “...el positivismo mantiene, en los mismos términos prácticos, la duda universal de Descartes respecto al conocimiento precientífico y su radical ruptura con él” (Strauss, 1970, pp. 9-30).

En tercer lugar, el pensamiento sociopolítico moderno también puede caracterizarse por una *ilustración de la razón* que intenta instruir y educar a la sociedad. Una vez producida la separación ascética respecto a la filosofía antigua, los conocimientos cultivados y heredados por la tradición, el saber teológico, etc., dicha razón se siente impelida a reintegrar conocimientos en la sociedad, ahora reificados y concebidos como abstractos e ideales. Dicha razón se encuentra en la necesidad de conducir a la sociedad a un escenario significativamente distinto. Mediante un proceso de abstracción de un plexo de saberes en buena medida ubicados en un espacio de experiencia mundano, vital o incluso filosófico y/o metafísico, esta razón ilustrada procura iluminar o educar a vastos sectores de la población, ahora concebidos como ignorantes. Según Strauss, este ímpetu se remonta al menos a Maquiavelo, “quien es el primer filósofo que intenta forzar el destino, controlar el futuro mediante una campaña de propaganda”, en otras palabras, el primer pensador que no se conforma con “inducir” o “intimidar”, sino que

además intenta “convencer” (Strauss, 1970, p. 61). Para Strauss, “la Ilustración comienza con Maquiavelo” (Strauss, 1970). Este intento de escindir órdenes ideales o abstractos, y la consiguiente necesidad de reintegrarlos en la sociedad, constituye, para el pensador de origen alemán, un rasgo sobresaliente de la *genealogía* del pensamiento moderno, desde Maquiavelo a Hegel y Nietzsche, pasando por Kant. Es por ello que Strauss afirma, por ejemplo, que la matriz de la filosofía de la historia, en tanto intento de integración de lo ideal en lo real, es la misma que habilita los pensamientos de Maquiavelo y otras tradiciones, como la ilustrada y la comunista (Strauss, 1970, pp. 68-71).

La lógica del comienzo absoluto como dispositivo general subyacente

Una defensa responsable de la legitimidad de la Edad Moderna debe al menos aportar la posibilidad de que los reclamos emancipatorios que se habilitan con el tránsito epocal, no son producto de una “reocupación” del lugar antes desempeñado por la divinidad cristiana, sino una respuesta liberadora ante la necesidad de salir de un espacio de experiencia que se ha tornado caduco o anacrónico. Es decir, una genuina defensa de la Época Moderna debe poder enfrentar la posibilidad de que muchas de las maneras de pensar y hacer política disponibles en la época, pudieron haber estado habilitadas por la reocupación del rol de la divinidad, por el ahora sujeto moderno. Así, tal apuesta podría estar sujeta al fracaso. En otras palabras, gran parte de los dispositivos con los que usualmente se ha pensado la emancipación, han estado posibilitados por una “deificación del sujeto moderno” que, bajo criterios de racionalidad y científicidad, y recluido en una atalaya cartesiana, actúa con considerables dosis de molestia, ira y enojo.

Planteadas así las cosas, la *genealogía* de la *violencia* moderna permite visualizar parecidos de familia que van, desde el “superhombre nietzscheano” o la “vanguardia esclarecida del comunismo”, hasta las intransigencias de una razón que no se deja engañar por la “fortuna” (Maquiavelo) o por las percepciones engañosas (Descartes); pa-

sando por la “veleidad revolucionaria” de la Ilustración y sus respectivos dogmas (soberanía de cada razón individual sobre sí misma, libertad ilimitada de la conciencia, soberanía del pueblo) (Comte, 1875). Como se ha mencionado, esta *genealogía* también puede incluir la “ciega pretensión egoísta” y la “megalomanía” de Comte cuando afirma que “cree haber descubierto” un nuevo campo de conocimientos, identificado por él con el nombre de “sociología” (Comte, 1875, p. 66). En definitiva, una legítima defensa de la época moderna sería aquella que identifica la “deificación del sujeto moderno” (en tanto dispositivo estructural de las formas modernas de pensar la política) como el problema más difícil a enfrentar.

Que la *genealogía* que aquí se ha intentado trazar tenga, o no, un origen teológico heredado de épocas anteriores constituye una discusión cuyo tratamiento excede los objetivos del presente trabajo. No obstante, la similitud que dicha *genealogía* guarda con la narrativa teológica de la creación del mundo desde la nada (*creatio ex nihilo*), invita a postular la asociación entre ciertos modos de la época de concebir la política, con el “mito de origen del puro acto de autocreación” (Monod, 2015, pp. 334-335). Bajo esta lógica, el rol de una divinidad que crea el mundo autorreferencialmente desde el total vacío habría sido transmitido a los “tiempos modernos como un ‘monologo de un sujeto absoluto’”, que establece los cimientos de un nuevo edificio, en un terreno completamente limpio (Monod, 2015, p. 335). Pero el hecho de que dicha *genealogía* tenga una presencia significativa en la época, no necesariamente implica sostener que el periodo constituye únicamente una secularización de dispositivos teológicos, ya que estas lógicas bien pudieron ser “injertadas” “a posteriori”, releyendo toda la época desde la necesidad de una “coacción emancipadora” (2015, p. 302). Incluso cuando la Modernidad no pudiese reducirse a una época caracterizada en esencia por la secularización de dispositivos teológicos, la *genealogía* que aquí se intenta rastrear tendría presumiblemente una similitud significativa con la antigua narrativa teológica creacionista, al posicionar al hombre en el mismo lugar que antes había ocupado la divinidad, y al postular a la razón como el “nuevo órgano del comienzo absoluto” (2015, p. 334).

Por lo dicho hasta aquí, la apelación de emancipación como pretensión genuina de la Modernidad, no podría ser identificada como un reclamo que realiza distinciones tajantes, ascéticas, cortes radicales con el pasado, la tradición o aquello que se considera como maligno. Pero tampoco se trataría de una posición ecléctica que intenta aunar elementos disímiles, ni tampoco de una postura temerosa, incapaz de tomar una decisión de abandono de aquello que oprime. Más bien, se trataría de una postura significativamente consiente de la dependencia de aquello en lo que hemos permanecido durante largo tiempo, sabedora de la extrema dificultad que implica erradicar los que se considera como opresivo.

En este sentido, sería oportuno traer a colación lo que determinados autores consideran sobre aquello que fue silenciado y ocluido por el pensamiento metódico, sistematizador y fundamentalista de la Modernidad, cuya *genealogía* se ha intentado esbozar aquí. No importa ahora si eso que fue ocluido pertenece al antiguo mundo o a ese estrato de experiencias moderno que diverge de la *genealogía* propuesta en este trabajo. Por un momento, puede dejarse entre paréntesis dicha problemática. Lo significativo consistiría en preguntarse si podrían marcarse, o no, similitudes entre ambas concepciones soslayadas. En sus intentos de recuperación de la dimensión filosófica olvidada por la ciencia política moderna, tanto Leo Strauss como Giuseppe Duso, coinciden en una posición con relación a lo filosófico-político. Al respecto, el primero sostiene: “es una filosofía libre de todo fanatismo porque se da cuenta que el mal no puede ser desarraigado totalmente, y que se da cuenta que los resultados que se pueden esperar de la política no pueden ser más que modestos” (Strauss, 1970, p. 36). De manera afín, Duso señala que la dimensión filosófica soslayada por el pensamiento político moderno no es “crítica” en el sentido deconstructivo o negacionista, ya que es consciente de que permanece subordinada a la forma política que se intenta criticar (Duso, 2010, p. 358).

Tal apertura, no condescendiente con aquello que oprime, puede ser relacionada también con cierta valoración de la “experiencia” (en un sentido vivencial y no empírico-científico) en tanto predisposición a recorrer la ciudad, contactar con los agentes lego, descubrir nuevos atajos y explorar nuevos horizontes, en suma, con todo aquello

que implique aventurarse por el mundo (Monod, 2015, p. 330-331). Ya sea que el término “mundo” refiera a aquellos ámbitos de vida cotidiana que se encuentran al “margen de la anticipación teórica” (“atalaya cartesiana”),² ya sea que la palabra refiera a nuevos lugares o latitudes en los que se atrevería a incursionar la “experiencia aventurera”, lo medular de la genuina impronta emancipatoria consistiría en un “estilo audaz” deseoso de experimentar nuevas vivencias (Monod, 2015). Al referirse a los clásicos griegos, Strauss afirma: “no contemplaban los asuntos públicos desde afuera, como si fuesen simples espectadores de la vida política. Hablaban el lenguaje común de los ciudadanos o de los políticos, apenas si pronunciaban una palabra que no fuese de la calle” (Strauss, 1970, p. 36). De esta manera, se marca de una manera nítida el contraste entre una presumible impronta emancipatoria moderna y el “método cerrado” de la *genealogía* esbozada, caracterizado este último por la intransigencia, el ascetismo y la ilustración.

Conclusión

A manera de cierre, puede afirmarse lo siguiente:

a- Que las expresiones *intransigencia de la razón*, *ascetismo de la razón* e *ilustración de la razón* hayan aparecido en uno de los últimos puntos del presente artículo, no significa que tales dispositivos no hayan estado presentes en los procesos históricos o propuestas teóricas repasadas en los dos primeros apartados del cuerpo del trabajo. Como se ha podido notar, una fuerte presencia del *ascetismo de la razón* opera en los procesos migratorios transnacionales actuales, al postularse “nuevos comienzos” o “nuevos horizontes” a alcanzar, concibiéndose lo propio, lo local, como irremediablemente caduco, desdeñable o profano. En el rastreo de los vínculos entre liberalismo y socialismo, se ha podido notar la operatividad de los tres dispositivos antes mencionados. En particular, destaca la presencia del *ascetismo de la razón* en la apelación

² La expresión “atalaya cartesiana” es tomada de Oncina Coves (2015, p. 20).

revolucionaria a la ciencia, la naturaleza y el cálculo racional, como formas que hay que implantar en la sociedad a través de una vanguardia esclarecida (por ejemplo, los calendarios jacobino y comunista). También, la *intransigencia de la razón* desempeña un lugar preponderante en la descripción de este vínculo, en particular en la denominada “*intelligentsia* rusa”, la cual parecería haber sido clave para dotar a la revolución bolchevique de la radicalidad y cabalidad que caracterizan al comunismo, ya que dicha generación de intelectuales habría aprendido las enseñanzas de los errores cometidos en los ciclos revolucionarios de la primera mitad del siglo XIX. Pese a estar ubicado en un contexto histórico fuertemente crítico del carácter destructivo de las revoluciones, principalmente la Revolución francesa, el positivismo comtiano condensa significativamente los tres dispositivos en cuestión: la apelación a una ciencia mensurable, basada en la naturaleza y en certezas fáctico-estadísticas, expresa en el sistema de Comte la presencia de una *intransigencia* y un *ascetismo de la razón*, en la medida en que el conocimiento confiable sólo debe basarse en lo que puede ser “de hecho” demostrable, y en el entendido de que se necesita realizar un corte tajante con aquellas prenaciones provenientes de la vida cotidiana, de la pseudociencia o la metafísica. No obstante, y, sobre todo, es remarcable en Comte la propuesta de que una clase o vanguardia esclarecida de científicos debe emprender la tarea de transformar significativamente a la sociedad, mediante la “educación” (*ilustración de la razón*).

En cuanto a la exploración de los vínculos entre liberalismo y conservadurismo, se ha visualizado cómo la idea de “nación” ha fungido como un punto nodal en el cual han operado fuertemente los tres dispositivos en cuestión: la “nación” como un fundamento indiscutido, prácticamente de índole religioso, que legitima cortes tajantes (*ascetismo*) de independencia, secesión, irredentismo, o incluso xenofobia, expulsión o limpieza étnica, etc. Asimismo, la “nación” como una idea fundante en la que se basa la burguesía mexicana positivista para promover el “orden y progreso” del país, muchas veces haciendo cortes radicales con los movimientos revolucionarios y clericales del pasado (*ascetismo de la razón*); mientras en otras ocasiones, adhiriendo a la máxima

cientificista de dudar de todo aquello que no esté basado en lo empíricamente demostrable (*ascetismo e intransigencia de la razón*). Igualmente, en numerosas ocasiones, abogando por un proyecto educador de las conciencias que garantice la transformación radical de la sociedad (*ilustración de la razón*).

En los dos restantes apartados del cuerpo del trabajo se han abordado de una manera más explícita y detallada, las implicancias de los tres dispositivos en cuestión. En este sentido, se ha estudiado cómo la *intransigencia de la razón* supone la obtención de una verdad fundamental que posiciona a una vanguardia o facción en una posición de superioridad frente a los restantes estratos sociales. La obtención de tal verdad es tan ardua, que por momentos parecería tener el estatus de una verdad revelada sólo a unos pocos iluminados; quienes han sabido mantener una postura incorruptible o inflexible frente a opiniones engañosas, ideológicas, irresponsables o, en todo caso, ingenuas. En el siglo XX, una de las expresiones más difundidas de tal actitud, ha sido la tradición marxista, la cual sostiene un proyecto emancipatorio basado en un desenmascaramiento del mundo burgués, develamiento que en principio sólo puede lograr una vanguardia revolucionaria. No obstante, tal postura también puede rastrearse en otras corrientes o movimientos políticos, como el jacobinismo y su posición republicana extrema; en el llamado de Maquiavelo a fundar un saber político que no esté a merced de la “fortuna”; en la “duda metódica” de Descartes, etc. Como se ha observado, esta postura también puede estar presente en un horizonte en mayor o menor medida liberal, al menos en la ponderación de los métodos cuantitativos de investigación y en la defensa del cálculo estratégico y la maximización de utilidades.

También, la obtención de tal verdad revelada lleva el afán inflexible, prácticamente cruel o insensible, de desenmascarar aquellas posiciones que se considera deshonestas, engañosas o ingenuas. Frecuentemente, esta posición se expresa en una actitud furtiva que espera el momento preciso para exhibir al oponente. En otras ocasiones, paradójicamente, se manifiesta en un proceder frontal, franco, orientado a no transigir con las posturas divergentes, descartándose un acercamiento abierto y comprensivo con el otro. Como puede notarse, existen considerables argumentos para sostener que dicho

dispositivo constituye una continuación de la lógica de sacralización del antiguo mundo, que ahora ubica al sujeto moderno en una posición de superioridad (deificación del sujeto moderno), la cual, a su vez, constituiría una expresión de la vieja *lógica del comienzo absoluto*.

Una tesitura igualmente sacra puede observarse en el dispositivo de *ascetismo de la razón*, ya que la apelación a un nuevo conocimiento opera a través de distinciones tajantes, las cuales parecerían ser propias de la esfera religiosa. En este sentido, parecería existir un sentimiento de abyección o caída, muy cercano a la vivencia de peca-minosidad de la religión, el cual se habilita epistemológica y prácticamente frente a saberes cotidianos transmitidos intergeneracionalmente, en contra de disciplinas que no están basadas en la contrastación empírica, en oposición a las propias y particulares maneras de ordenación social, etc. Como se ha sostenido, tal dispositivo redundaría en un enclaustramiento epistemológico, en un sentimiento de inconformidad antisocial frente a la propia comunidad, en deseos desmedidos de migrar hacia otras latitudes, en la búsqueda de nuevos comienzos, etc. Como puede apreciarse, aquí también estaría presente la *lógica del comienzo absoluto*, que resta dignidad o desconoce lo anterior, lo pasado, lo originario, lo básico, lo sencillo, etc.

Íntimamente relacionada con los dispositivos anteriores, se encuentra la *ilustración de la razón*, ya que el ímpetu educador se realiza a través de una élite o vanguardia esclarecida e intransigente, la cual intenta conducir a la sociedad hacia un escenario social completamente nuevo. Como en los dispositivos anteriores, no se trata aquí de sostener que la educación pública conduzca necesariamente a un escenario de opresión, si no que tales dispositivos deberían emplearse con cierta flexibilidad o medida, si no se pretende obtener resultados opuestos a los esperados (emancipación). Un riesgo totalitario puede hacerse presente en tal esfuerzo ilustrador, no sólo porque la educación de las conciencias puede estar dirigida a la “uniformación” de las diversas mentalidades de un cuerpo político, sino, también, por la profundidad en la que opera el entusiasmo educador, a saber, el nivel de las conciencias y la propia formación de las subjetividades. De igual manera, aquí se hace presente la *intransigencia de la razón*: la educación

como solución final, la cual no puede verse afectada por el relativismo y contingencia de las opiniones y acontecimientos políticos.

b- La crítica a los órdenes políticos representativo-republicanos advenidos en las últimas décadas del siglo XX, ya no puede sostenerse a profundidad desde las clásicas posiciones marxistas o conservadoras, las cuales, por cierto, habían detectado agudamente los riesgos despolitizantes y excluyentes del horizonte democrático-representativo. Esto ocurre así porque los procesos de *violencia* que se engendran en tales sociedades liberales comparten un parecido de familia con los acaecidos en las otras dos grandes tradiciones ideológicas: las sociedades occidentales siguen envueltas en significativos procesos de opresión porque no se han abandonado los dispositivos generadores de *violencia* que se creía superados.

Esta afirmación, que se ha intentado sostener a lo largo del estudio a través de un método aproximadamente genealógico, tiene aparejada una implicancia importante. La dimensión crítica que se desprende de tal rastreo genealógico parecería exceder el marco ideológico clásico de acusaciones cruzadas: ya no se trataría de enjuiciar tal o cual ideología desde los fundamentos de las otras, sino de hacerse cargo de que, en los procesos de *violencia* descritos, se encuentra implicada, de una u otra manera, prácticamente la totalidad de la ciudadanía.

c- Si el esbozo de esta *genealogía* nos sugiere que las formas violentas de concebir la política en la Modernidad tienen una presencia mucho más arraigada de lo que usualmente solemos pensar, el intento de defender la impronta emancipatoria de la época queda seriamente lesionado. La posibilidad de que la presencia de la *violencia* en el complejo conceptual moderno tenga un carácter aproximadamente constitutivo, exige una defensa más seria y responsable del periodo. Existiría, entonces, un recodo prometedor en la ardua tarea de defender la carga emancipatoria de la época, a saber, concebir el gesto de la Modernidad como un intento medido, lleno de incertidumbre, en la tentativa por avanzar hacia territorios inexplorados. Tal gesto se caracterizaría por la abstención frente a formas de legitimidad que usualmente arrojaban y daban sentido

a la propia existencia. De esta manera, se estaría en presencia de un proceso de abstinencia, contención y renuncia de antiguas formas de fundamentación existencial (teología política, tradición) que habían impedido la desorientación política, en un mundo ya de por sí caracterizado por la incertidumbre. Nótese cómo la noción de “madurez” con la que diversos pensadores han adjetivado la época moderna, antes de consistir en un proceso disruptivo lleno de certezas racionales y científicas, implica una dubitativa transición hacia un nuevo escenario, caracterizado por la renuncia, antes que por una profesión declarada de nuevos fundamentos. Un proceso de esta índole no podría entenderse sin un sentimiento de fragilidad e incertidumbre, resultado de la decisión de abandonar antiguas formas de legitimidad, que se atisban ya opresivas. De modo que, la modestia con la que se enfrenta la nueva etapa contrasta con la soberbia de la *intelligentsia* (su intransigencia, su ascetismo y su ímpetu ilustrador) y, por cierto, con la “deificación del sujeto moderno” que se encuentra detrás de ella.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 73 (Roberto Fuentes, Trad.), pp. 249-264.
- Berlin, Isaiah (2014). *Pensadores rusos*. (Juan José Utrilla, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. (Pedro Madrigal, Trad.). Pre-textos.
- Bokser Liwerant, Judit (2006). Globalización, diversidad y pluralismo. En D. Gutiérrez (coord.), *Diversidad y Multiculturalismo. Perspectivas y desafíos* (pp. 79-102). UNAM.
- Comte, Augusto (1875). *Principios de filosofía positiva*. (Jorge Lagarrigue, Trad.). Imprenta de la Librería del Mercurio.
- Del Monte Madrigal, Juan (2023). Securitización sanitaria y control migratorio fronterizo: el título 42 en la frontera México-Estados Unidos. *Frontera Norte*, 35.
- Duso, Giuseppe (2010). Pensar la política más allá de los conceptos modernos: historia de los conceptos y filosofía política. En G. Duso y S. Chignola (eds.), *Historia de los conceptos y filosofía política* (pp. 351-375). (María José Bertomeu Masiá, Trad.). Biblioteca Nueva.
- Eccleshall, Robert (1999). *Ideologías políticas*. (Julia Moreno San Martín, Trad.). Tecnos.

- Foucault, Michel (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. (José Vázquez Pérez, Trad.). Pre-textos.
- Foucault, Michel (2011). *Seguridad, territorio, población*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Freeden, Michael (2013). *Ideología. Una breve introducción*. (Pablo Sánchez León, Trad.). Ediciones de la Universidad Cantabria.
- Hobsbawm, Eric (2009). *La era de la Revolución: 1789-1848*. (Felipe Ximénez de Sandoval, Trad.). Crítica.
- Koselleck, Reinhart (2010). *historia/Historia*. (Antonio Gómez Ramos, Trad.). Editorial Trotta.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Económica.
- Lara Fernández, Rosa (2010). Liberalismo y nacionalismo en la Europa del siglo XIX. *Proyecto Clio*, 36, pp. 1-16.
- Lasalle, Ferdinand (1975). *¿Qué es una Constitución?* (Wenceslao Roces, Trad.). Siglo XXI editores.
- Mehring, Franz (1975). Introducción histórica. En F. Lasalle, *¿Qué es una Constitución?* (pp. 7-34). (Wenceslao Roces, Trad.). Siglo XXI editores.
- Monod, Jean-Claude (2015). *La querella de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg*. (Irene Agoff, Trad.). Amorrortu Editores.
- Ochoa Bilbao, Luis. & Regalado Mujica, Rogelio (2018). El ideal cosmopolita, el nacionalismo y el derecho a la autodeterminación de los pueblos en el sistema internacional contemporáneo. *Oasis*, 28, pp. 25-43.
- Oncina Coves, Faustino (2015). Historia in/conceptual y metaforología: método y modernidad. En F. Oncina Coves y P. García Durán (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad* (pp. 101-120). Pre-textos.
- Organización Internacional para la Migración (2024). *Informe sobre las migraciones en el mundo*. OIM-ONU Migraciones. Recuperado de: https://wrmcouncil.org/wp-content/uploads/dlm_uploads/2022/01/Task-Force-Research-Paper-Ordonez-Pobreza-migracion-final-ES2.pdf
- Ordoñez, Jaime (2021). Documento de investigación: La pobreza como causa esencial de la expulsión humana y la migración (Centroamérica 2021-2022). *Publicación del Grupo de Trabajo de Centro y Norteamérica sobre Migración*.
- Salerno, Joseph (2017). Mises, sobre el nacionalismo, el derecho de autodeterminación y el problema de la inmigración. *Mises Institute*. Recuperado de: <https://www.mises.org/es/2017/07/mises-sobre-el-nacionalismo-el-derecho-de-autodeterminacion-y-el-problema-de-la-inmigracion/>
- Strauss, Leo (1970). *¿Qué es filosofía política?* (Armando de la Cruz, Trad.). Guadarrama.
- Traverso, Enzo (2012). *La historia como campo de batalla: interpretar las violencias del siglo XX*. (Laura Fólica, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Villalba Castro, Ana. & Chagas Bastos, Fabricio (2022). Aspectos sistemáticos de una historia de los conceptos de securitización y amenaza para Copenhague, Aberystwyth y París. *Estudios Internacionales*, X (3), pp. 34-52.
- Wacquant, Loïc (2004). *Las cárceles de la miseria*. (Horacio Pons, Trad.). Ediciones Manantial.
- Wright Mills, Charles (1961). *La imaginación sociológica*. (Florentino M. Torner, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Zea, Leopoldo (2014). *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. Fondo de Cultura Económica.