

LUIS ALBERTO AYALA BLANCO
CITLALI MARROQUÍN



El poder
frente a sí mismo



El poder frente a sí mismo

Esta página dejada en blanco al propósito.

Luis Alberto Ayala Blanco
Citlali Marroquín

El poder frente a sí mismo



México 2003

El poder frente a sí mismo

Copyright © 2003 Luis Alberto Ayala Blanco/Citlali Marroquín

Primera edición: 2003

Ilustración de portada: *Simon, Le Magicien*, de Alberto Perezgrovas

Diseño de portada: Ivonne Saed & Comunicación+Gráfica

Editorial Sexto Piso S.A. de C.V., 2002

Arteaga 39 107-b

San Angel C.P. 01000

México D.F., México

www.sexto piso.com

ISBN 968 567904 5

Derechos reservados conforme a la ley

Impreso y hecho en México

a

Arturo Elizondo (Hermes Gym)

Aroma Blanco

Ángeles Rodríguez

Esta página dejada en blanco al propósito.

ÍNDICE

Prólogo	9
Política y vacío	13
Un mal necesario	16
La ilusión desencantada	20
Gestión del sentido: la estrategia del poder	23
Política y estupidez	27
Transición a la democracia: ¿resentimiento?	31
El suicidio de la sociedad	35
El mejor de los mundos posibles	38
Una visión gnóstica de lo social	41
El presidencialismo como heroísmo diferido	44
Déspotas y usurpadores	47
Chiapas: ¿diferencia radical?	50
¿Autopóiesis?	53
El Estado en cuestión	57
El sentido de la educación pública	67
Inexorable alteridad	77
Representación y elecciones	94
Destellos Beckerianos	103
Destellos Calassianos	108
Epílogo	112

Esta página dejada en blanco al propósito.

PRÓLOGO

*I'm a Dinosaur
Somebody is digging my bones*
King Crimson

*Los cuatro puntos cardinales
Son tres,
Norte y sur*
Vicente Huidobro

El poder frente a sí mismo es una forma de mostrar algunos de los múltiples rostros que presentan el dominio y su figura gregaria, lo social. Destellos que dibujan ciertos contornos de la sociedad mexicana sin llegar a plasmar una figura definitiva.¹ Hoy en día el poder es percibido como algo malo, como algo que hay que erradicar del trato fraternal de las nuevas conciencias democráticas, que tanto trabajo les ha costado conquistar a los recién emancipados ciudadanos mexicanos. Sin embargo, este tipo de percepciones lo único que logran es traslucir no sólo una ignorancia cada vez más de moda en estas cuestiones, sino, sobre todo, una hipocresía con respecto a los anhelos de todos aquellos que hablan emboscados en la conciencia social. El poder, como su propio nombre lo indica, es la fuerza que hace que las cosas sean, la capacidad que hace posible que el deseo se objetive, pero, más que cualquier otra cosa, la forma en que la vida se afirma.

¹ Es importante señalar que México está presente a lo largo de todo el libro, algunas veces de manera evidente, pero otras como una sutil capa de pátina que cubre el cobre del que están hechos los distintos ensayos.

El poder como capacidad y como fuerza es aquello que todos desean, pero que no todos consiguen. El rostro del poder que generalmente contemplan las hordas de hombrecillos modernos que pululan en nuestras ciudades, posee el aspecto de la impotencia, de aquello que padecen y que siempre les viene de otra parte, jamás de su querer. De ahí que sea denostado y atacado constantemente. *Si yo no soy fuerte, entonces que nadie más lo sea*, espanta a los cuatro vientos el resentido hombre moderno, consolidando de esta forma la incapacidad de todos aquellos que viven el insoportable flagelo de su gazmoñería. La visión resentida del poder es la visión de la blandengue voluntad moderna. Pero no nos dejemos engañar, es precisamente de la sumatoria de las debilidades de donde emerge la fuerza como una vengativa ave fénix: cúmulo imbatible de toda la agrura y desasosiego que habita las entrañas de los nuevos paladines de la justicia, y que es atesorado como su motor más potente. Fuerza impulsiva de esos que se autodenominan demócratas, cuando lo único que en realidad desean es experimentar, aunque sea por un solo instante, la fuerza y la embriaguez del poder afirmativo. Ahora bien, como no pueden, concentran toda su energía para así poder alcanzar su único y verdadero objetivo: frenar la fuerza que se enseñoorea del mundo, la fuerza de la violencia creadora, la fuerza que despliega el placer de lo extraordinario y de todo aquello que no puede ser homologado y atrapado en el mal confeccionado traje de la pusilanimidad razonable. Todos quisieran ser poderosos pero sin asumir el riesgo que ello implica, porque alguien les dijo que todos tiene las mismas posibilidades, que nadie es mejor que los demás, que todo es cuestión de recibir la educación adecuada para nivelar las capacidades, y una serie de tonterías más que son el alimento con que se nutren las conciencias de los nuevos ciudadanos mexicanos. Sin embargo la realidad se limita a embarrarnos sin pudor alguno que no sólo no somos iguales, sino que las diferencias son abismales.

En verdad, el problema comienza cuando esta pretensión de igualdad se canoniza, creando así un terrible dolor en los corazones de todos aquellos que, desesperados, no saben cómo activar ese pequeño mecanismo que los hará iguales a los personajes que admiran —si es que todavía admiran a alguien: para qué molestarse en prodigar su embelesamiento en otros que no sean ellos mismos, si siempre les han dicho que son tan bonitos como el que más—. Seguramente ya no admiran, pero dudamos que hayan dejado de envidiar a los demás. Inevitablemente la transubstanciación obligada acontece: del simple y maravilloso reconocimiento, del placer de ver en los otros el poder desbordante, a la descarnada e implacable envidia. Y todo porque les dijeron que no hay nadie que no posea las mismas posibilidades de realización, siempre y cuando las condiciones sean justas. Cosa que cualquiera que haya pasado por algún tipo de experiencia magisterial sabe que no es cierto. Se les puede dar a leer un mismo texto a dos individuos, o más, e invariablemente habrá unos que entiendan y otros que no, así sean similares sus bagajes culturales. Alguna vez un amigo comentó, a manera de broma, que por más esteroides que se le inyecten a un chihuahueño jamás será un gran danés. Clara referencia a determinadas características genéticas en términos de hipertrofia muscular, pero que se aplica perfectamente a la cuestión del poder en general. Aunque también encontramos el mismo sentido del humor en uno de los grandes poetas y pensadores del siglo XX, Fernando Pessoa: “Lo cierto es que entre un obrero y un mono hay menos diferencia que entre un obrero y un hombre realmente culto. El pueblo no es educable, porque es pueblo. Si fuese posible convertirlo en individuos, sería educable, sería educado, pero entonces ya no sería pueblo”². Pessoa, en este caso, se va con la finta ilustrada, pensando que la educación es la clave para salir de la

² Fernando Pessoa, *Contra la democracia*, México, UAM, 1985, p. 35.

estupidez. Parece olvidar que tanto el pueblo como los individuos por más que se les eduque, si son lerdos, lerdos se quedarán. Nietzsche aborda esto en *La genealogía de la moral* cuando habla de la insalvable diferencia entre los corderos y las águilas, entre los seres reactivos y los activos. No se le puede pedir a un depredador que no mate, así como tampoco se puede esperar que un lindo corderito adopte una actitud guerrera. Lo importante es saber reconocer las diferencias para poder comprender el papel que nos tocó representar aquí, evitando así caer en el resentimiento que crece como una mala hierba cuando se postulan una serie de expectativas que nunca serán colmadas. Desde esta perspectiva el poder es la fuente máxima de vitalidad, aun y cuando solamente pueda ser disfrutado en forma de espectáculo. Qué puede causar más regocijo que contemplar a alguien realmente virtuoso³ ejercer todo el poder del que es posible.

Éste es el sentido que intenta adoptar esta serie de pequeños y desenfadados ensayos. Acercarnos al poder con humor y sin miedo, desde distintos ángulos, no importando que unos se contrapongan a los otros. El poder es metamórfico, por lo tanto no se le puede pedir que sea fiel a sí mismo. Así se aborda desde el tao, la estupidez, el pensamiento gnóstico, la educación, el Estado, la alteridad, la representación, las elecciones, o el resentimiento, el poder siempre se encuentra frente a sí mismo, y lo único que puede hacer es reconocerse en su diferencia.

³ Virtud en su sentido clásico: como la realización perfecta de algo.

POLÍTICA Y VACÍO

La gran política descansa en el vacío; está compuesta de infinitos intersticios que se articulan con la fuerza de quien ejerce el poder. Sin embargo, se cree que la política consta simplemente de fuerza y se olvidan de los espacios que la hacen posible. Esto es así por una larga tradición que se apoya en un gran malentendido: pensar que el poder es ejercer la fuerza de tal forma que el otro no pueda hacer nada.⁴ En realidad el poder debe deslizarse realizando el mínimo esfuerzo. Para eso se necesita tener inteligencia y olfato político. La carencia de estos atributos se bifurca en las siguientes posibilidades: una es la ya citada de aplicar la fuerza bruta sin más, que es el ejemplo más claro que tenemos de ciertos usurpadores; pero la otra opción es todavía más patética por pretender ser lo que no puede ser: creer que la política se puede realizar mediante consensos y acuerdos de toda la sociedad. Y con esto nos referimos también a aquellos candorosos que asumen que la

⁴ Elías Canetti es muy claro al respecto: “Con fuerza se asocia la idea de algo que está próximo y presente. Es más coercitiva e inmediata que el poder. Se habla, con mayor énfasis, de fuerza física. A niveles inferiores y más animales, es mejor hablar de fuerza que de poder. Una presa es agarrada por la fuerza y llevada a la boca con fuerza. Cuando la fuerza dura más tiempo se convierte en poder. Pero en el instante crítico, que llega de pronto, en el instante de la decisión y de lo irrevocable, es otra vez fuerza pura. El poder es más general y más vasto que la fuerza, contiene mucho más, y no es tan dinámico. Es más complicado e implica incluso una cierta medida de paciencia. La palabra *Macht*, poder, deriva de una vieja raíz gótica, *magan*, que quiere decir «poder, ser capaz», y no está relacionada en absoluto con la raíz *machen*: «hacer»”. Elías Canetti, *Masa y Poder*, Barcelona, Muchnik, 1982, p. 277.

democracia no es perfecta, pero que tiene la virtud de aprender de sus errores. Suponemos que —a menos que se hagan tontos— es evidente para todos que la forma más socorrida de llevar a cabo los consensos y los acuerdos acaba siendo la fuerza. En ambos casos el ejercicio de ésta se instala como principio y como fin, sin la mediación de la inteligencia política. En el primer caso tenemos como resultado la imagen de la fuerza bruta, sin ningún tipo de legitimidad. En el segundo la fuerza está acompañada por una razón con *síndrome de down* que, en el momento en que se percata que no entiende nada, acaba ejerciendo la fuerza sin más. La gran política, en cambio, no desdeña la fuerza, pero sabe que ésta no es sino el corolario de lo que se logra al reconocer los vacíos por donde pasa. Qué mejor forma de ilustrar esto que citando al maravilloso Chuang-Tzu cuando explica la pericia que debe poseer un buen carnicero: “Amo el Tao y así progreso en mi arte. Al principio de mi carrera sólo veía la vaca. Después de tres años de ejercicio ya no veía la vaca. Ahora, es mi espíritu el que opera más que mis ojos. Mis sentidos ya no obran sino solamente mi espíritu. *Conozco la conformación natural de la vaca y sólo me dedico a los intersticios.* Si no deterioro las arterias, las venas, los músculos y los nervios, ¡con mayor razón los huesos grandes! Un buen carnicero usa un cuchillo por año, porque no parte sino la carne. Un carnicero ordinario usa un cuchillo por mes, porque lo rompe sobre los huesos. El mismo cuchillo me ha servido durante diecinueve años. Ha despedazado varios miles de vacas y su filo parece siempre que acabara de ser afilado. *A decir verdad, las junturas de los huesos tienen intersticios, y el filo del cuchillo no tiene espesor. El que sabe hundir el filo muy delgado en esos intersticios maneja su cuchillo con facilidad, porque opera a través de los lugares vacíos.*”⁵

⁵ Citado por J. Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas,

Creemos que no existe mejor descripción de lo que debe ser la política. De entrada es un problema muy similar al de un carnicero. La sociedad es la vaca; el cuchillo es la fuerza; pero el cuchillo no sirve de mucho si no se sabe como hundirlo. Tener pericia para hundir el cuchillo implica reconocer los vacíos de los que está hecha la sociedad. Es tan fácil como saber que no se puede atacar las arterias, ni los músculos y mucho menos los huesos, es decir, la estructura. En cambio, el cuchillo debe deslizarse sobre lo que descansa la estructura: el vacío. La estupidez política de hoy en día no permite ver esto. Y menos si la referencia proviene de un sabio del Tao. Jugar con los espacios es no adoptar ningún discurso como único, sino proyectarse en el simulacro que esté en boga y hacer que pergeñe ciertas dosis de realidad. Dicho con otras palabras: no caer en un discurso irrealizable. Por el contrario, lo que se debe hacer es objetivar la ilusión de la sociedad en el más claro sentido *Baudrillardiano*⁶. Si la ilusión es la democracia, por lo menos quitarle todo su entorno patético de realidad a conquistar. Más bien, hay que hundir el cuchillo de tal forma que la sociedad no se sienta decepcionada.

Monte Ávila, 1992, pp. 140-141; ver también, Chuang Tzu, *El camino de Chuang Tzu*, (versión e introducción de Thomas Merton), Barcelona, Debate, 1999, pp. 27-29.

⁶ “De alguna manera, desde Maquiavelo los políticos quizá lo han sabido siempre: es el dominio de un espacio *simulado* lo que está en el origen del poder, lo político no es una función o un espacio *real*, sino un modelo de simulación, cuyos actos manifiestos sólo son el efecto proporcionado”. J. Baudrillard, *De la seducción*, Madrid, Cátedra, 1986, p. 66.

UN MAL NECESARIO

El poder posee la virtud de unir y separar a un mismo tiempo. En tanto fuerza, se proyecta en una infinidad de pliegues que unas veces se superponen, y entonces pensamos que se trata de acuerdos y consenso, mientras que otras el simple roce con lo *otro* provoca un desorden incontenible. Esto se debe al parentesco que tiene con el exceso, con la fuerza y la intensidad que desborda hasta el más efímero acto.

No obstante, esto es justo lo que aterra a la gente, y lo que provoca que se resguarden en posturas de carácter tolerante. No hay nada de peor gusto que los discursos en favor de la tolerancia. ¿Qué puede ser más ofensivo que ser tolerados o tolerar? Es algo así como decir que el otro es un imbécil, pero por el simple hecho de ser un hombre debo soportarlo⁷. Aquí lo único que se hace es diferir una afección que tendría que salir de manera natural en forma de rechazo o de confrontación. Pero no, se prefiere adoptar la careta del no importa, yo entiendo que somos diferentes pero iguales en esencia. De esta forma se atenúa momentáneamente la fuerza y la violencia

⁷ Es curioso observar cómo se ha olvidado el sentido etimológico del término, y cualquier variación al respecto es sólo una más de las interpretaciones -por no decir tergiversaciones - del mismo. Sin embargo, según el diccionario etimológico, tolerar quiere decir: "Latín *tolerare* «llevar, cargar, sostener; soportar, tener la fuerza de llevar o sostener», del indoeuropeo *tel-os* «carga, peso», de *tel* «levantar, sostener, pesar; soportar, aguantar, tolerar>". Guido Gómez Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, FCE, 1995, p. 22.

que implica cualquier afirmación de poder. Aunque sólo momentáneamente, ya que en realidad el conflicto continúa. Por eso se dice tolerar y no aceptar o amar al otro. Esto no quiere decir que no se pueda amar a los demás, sino que hacerlo implica una cierta dosis de violencia, en tanto el otro también es una fuerza que se afirma. Para decirlo con las palabras de Baudelaire: “La voluptuosidad única y suprema del amor estriba en la certidumbre de hacer el mal. El hombre y la mujer saben, desde que nacen, que en el mal se halla toda voluptuosidad”⁸. Por eso hicimos referencia a la virtud que tiene el poder para separar y unir. Eso que llaman cosmos no es el simple recuento ordenado de las cosas, lleva en su propio seno la capacidad de acabar consigo mismo, de dispersarse en una infinidad de peculiaridades (que no partículas) que presentan distintas máscaras de lo mismo; eso sí, sin olvidar, junto con Chesterton, que el mundo siempre es el mismo porque siempre es distinto. El mal no es otra cosa que el evento generado por algún organismo para combatir eso que precisamente él llama mal.⁹

Así es el poder, la vida y, sobre todo, la sociedad, ese extraño lugar donde los seres tienen que aprender a reconocer su poder y el de los demás; pero sobre todo donde el poder hace que se unan y separen dependiendo de las circunstancias. Imposible ir más allá, o más acá, del encuentro con los otros, que inexorablemente (en tanto personas: máscaras) unas veces se-

⁸ Ch. Baudelaire, *Diarios íntimos*, México, Premia, 1979, pag. 22.

⁹ Como dice Duncan: “Necesitamos socializarnos en el odio y en la muerte, y también en la alegría y en el amor. No sabemos tener amigos sin, al mismo tiempo, tener víctimas a las que debemos herir, torturar y matar. Nuestro amor descansa en el odio (H. D. Duncan, *Communication and social order*) (...) No podemos ser humanos hasta comprender nuestra necesidad de reconocer los sufrimientos y la muerte de los otros. La sociología de nuestra época debe comenzar por tener una conciencia angustiada. (H. D. Duncan, *Symbols in society*)”. Citado en Ernest Becker, *La lucha contra el mal*, México, FCE, 1977, pp 193;194.

rán la encarnación máxima del mal, mientras que otras la única salvación para seguir soportando el embate de la vida. Schopenhauer ilustra de manera magistral la ambigüedad de lo social: “En un frío día de invierno una sociedad de puercos espines se aglomeró muy estrechamente para protegerse contra el frío mediante el mutuo calor. Pero pronto sintieron las espinas recíprocas; lo cual volvió a alejar a unos de otros. Cuando la necesidad de calentarse volvió a aproximarlos, repitiose el segundo mal; de tal manera que fueron lanzados de acá para allá entre ambos sufrimientos, hasta que encontraron una distancia moderada, que era la que mejor podían soportar. Así la necesidad de sociedad, brotada del vacío y de la monotonía del propio interior, empuja a unos hombres hacia otros; pero sus muchas propiedades reluctantes y sus muchos defectos insoportables vuelven a apartarlos. La distancia media, que acaban encontrando, y en la que puede darse una coexistencia, consiste en la cortesía y en las buenas costumbres. A quien no se mantiene a esa distancia se le grita en Inglaterra: “keep your distance”. Gracias a la misma, la necesidad de calentarse unos a otros no queda satisfecha, ciertamente, más que de un modo imperfecto, pero, en cambio, no se siente la picadura de las espinas. Mas quien tiene mucho calor propio, interior, ése prefiere permanecer fuera de la sociedad, para no producir ni recibir ninguna molestia (*Parerga y Paralipomena*)¹⁰”

Ésta es la imagen más veraz que hemos encontrado de la sociedad: esa especie de asco por los otros, mezclada con una perentoria necesidad que nos obliga a relacionarnos con ellos. Nuevamente ese carácter ambiguo que separa y une. Sin embargo la gente trata de olvidarse de las espinas, o por lo menos hace como que no existen, y esto se traduce en buena volun-

¹⁰ Citado en F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, México, Alianza, 1989, pag 272.

tad. Pero las espinas siguen ahí, y la gente se sigue repeliendo mutuamente, transformando la buena voluntad en tolerancia, como lo explica Schopenhauer. La sociedad es un mal necesario, como la propia vida.

LA ILUSIÓN DESENCANTADA

Baudrillard dice que la seducción consiste en “morir como realidad para producirse como ilusión”¹¹ —el orden de lo político descansa en esta premisa—. Necesitamos creer que podemos conjurar la realidad, ir más allá del tedio y la inanidad que acecha como un perro rabioso. Sin embargo, la ilusión desaparece en cuanto tratamos de hacer que perdure, entonces no queda otra alternativa que asumir el trago amargo de lo real.

El juego del poder es un juego de ilusiones que desvía la mirada de una existencia pesada, onerosa, seria, a otra donde parece que la vida en sociedad es posible; pretende crear mundos alternos; es fantasía pura. ¿Qué puede ser más ilusorio que la sociedad misma? ¿Cómo concebir, sin asombro, que los hombres vivan en comunidad? La política es un proceso alquímico donde la magia ejerce todo su poder: logra crear la ilusión de que los hombres se soportan entre sí.

Lo importante es tener conciencia del poder de la ilusión. No se trata simplemente de pensar que la ilusión es una realidad de segundo grado, sino de pensar en la realidad que adquiere la ilusión cuando se hace de manera efectiva. Por eso no creemos que sea correcto identificar la acción política con lo real. Esto se debe a un error de percepción, se confunde la administración del tedio con la conjura del mismo. De aquí que los filósofos difícilmente propongan soluciones políticas, de antemano saben que no hay nada que hacer, que el ser hu-

¹¹ J. Baudrillard, *De la seducción...*, pag.69.

mano es un enigma insoluble, por no decir que vale en tanto problema, jamás como fin o medida.

Cuando por un arranque de candor los filósofos hacen sus grandes construcciones sociales y políticas, inmediatamente después se corrigen dentro de una lógica de lo peor, que desemboca en una justificación eterna de todo lo que en un principio propusieron. Esto sólo para mostrar cómo los filósofos acaban posando los pies en la tierra de manera más radical que los políticos.

Para ser político se debe adolecer de cierta ingenuidad. Por más malos y despiadados que sean, no dejan de participar de la ilusión comunitaria. Asesinos, corruptos y malditos, en el fondo creen que lo son en nombre de la sociedad. Invariablemente subyace la necesidad de pensar que de alguna forma los hombres pueden ir más allá de su pobre condición. En este sentido los políticos son entrañables. Ahora, cuando además son inteligentes, también poseen la conciencia del filósofo. Saben que no hay nada que hacer sin desdeñar el poder de la ilusión. La gran función del político es la siguiente: crear imágenes, situaciones donde la gente pueda descansar de la desgarradora realidad. Hacer que la realidad muera para renacer como ilusión, pero siempre sabiendo que en cualquier momento se desvanecerá. Esto no quiere decir que la ilusión sea una simple distracción. No. La maravilla consiste en que cuando se vive plenamente el simulacro no hay nada que lo desmienta. Por eso hicimos referencia al poder de la ficción, que no es otra cosa que la ficción del poder¹². En el momento

¹² “En el mito, el simulacro es la vez el instrumento y el objeto del conocimiento. Todo pasa por simulacro: una imagen reenvía a otra imagen. Una de las imágenes es un detalle de una historia mítica, una figura divina o heroica, un gesto, un suceso. La otra es la que pasa alrededor de nosotros, en el mundo de los hombres. Cuando uno sabe que para los griegos, como dice Salustio, el mundo mismo es un mito (dicho de otra forma, una tela de simulacros) uno comprende por qué este modo de conocimiento que es el mito se vuelve indispensable: porque es aquel que tiene mas afinidad con

en que las hordas de ignaros decretan que se puede vivir sin ella, la política se viene abajo. Existe un punto en extremo delicado, donde se establece la diferencia entre confundir la realidad de la ficción con la ficción como verdad, y es justo el punto donde los políticos pasan de ser estúpidos a buenos políticos. Una cosa es proyectar algo que puede ser aceptado por la comunidad como factible, y otra proyectar algo que ya no es factible sino que pretende usufructuar el estatuto de lo verdadero. Los políticos no pueden jugar a resolver cosas que de entrada no tienen solución. Lo único que pueden hacer es jugar con los problemas bajo el abrigo de ciertas ilusiones que amortigüen su embestida sobre la comunidad.

el mundo". R. Calasso (entrevista), "L'éternel retour des mythes", *Le Figaro*, lundi 18 février 1991.

GESTIÓN DEL SENTIDO: LA ESTRATEGIA DEL PODER

La modernidad representa la transición del poder sacro al poder secular, pero siempre en términos de relevo transferencial. Si algo caracteriza al poder, ya sea envuelto en su manto religioso o en su manto terreno, es la referencia a lo *Sagrado*. La llamada muerte de Dios no es sino una torsión más de la eterna mutación del poder. Como dice M. Gauchet: «Ahí donde estaba Dios, le toca al Estado llegar¹³». Se produce una transferencia que mantiene intacta la estructura misma de aquello que se pretendía destruir. La simulación de la muerte de Dios funciona como coartada de un vacío de poder que jamás ha dejado de estar ahí. Lo único que aconteció fue una reformulación de la estrategia que ahora permite pensar en un poder emanado del conjunto de los individuos y ya no en la trascendencia inexorable de lo divino. En el momento en que

¹³ «Marcel Gauchet muestra cómo el advenimiento del Estado va acompañado obligatoriamente de una completa reformulación del discurso religioso. No se trata, desde luego, de afirmar que ésta precede a aquél. Pero lo cierto es que la materialización del poder del Estado, «la aparición de una estancia separada de garantía del orden universal y de definición de los fines colectivos» implican una concepción de lo divino tal que los hombres pueden participar en éste y «representarse en persona la sabiduría última..., cosa que el dispositivo religioso en las sociedades primitivas se dedicaba a conjurar. Es, por lo tanto, cierto que en un extremo, *«la religión ha sido históricamente la condición de posibilidad del Estado»* y que *«el fundamento del Estado es el mismo que el de la religión»*. F. Chatelet y E. P. Kouchner, *Las concepciones Políticas del siglo XX.*, Madrid, Espasa Universidad, 1986, p. 573.

la pretendida secularización deja de utilizar los elementos legitimadores de lo sagrado, pierde su efectividad. Por eso cuando se habla de *poder* se habla de *transferencia*. La transferencia es el elemento que vincula al poder con sus distintas representaciones. El hombre necesita gestionar un sentido transferencial en la otredad (ya sea en Dios, el Estado, la Sociedad, o las Instituciones), para así despojarse de la orfandad que lo caracteriza.

Se sigue reproduciendo la misma estructura, solamente que ahora la estrategia consiste en simular una liberación del *sentido*, que más que ser liberado, es producido. La secularización es la reproducción estructural de lo divino, pero cubierta con el velo de la determinación humana. Aquí no se trata de saber si lo divino se opone a lo terreno, lo verdadero a lo falso, Dios al hombre, o viceversa. Así sea el poder un simulacro o no, la referencia a lo sagrado como proceso transferencial es el indicador de efectividad en su ejercicio. A partir de esto podemos entender cómo es que ahora el propio discurso del poder da entrada a una proliferación ingente de relatos de la *otredad*. Este espacio, que supuestamente se había relegado a la tierra de los muertos, hoy cobra vida como un elemento más que no podía quedar fuera del discurso tolerante de la modernidad, pero que en realidad lo que hace es difuminar la frontera de las oposiciones (Ley) que ha dejado de ser funcional, para diseñar, ahora sí, una estrategia que alberga en su seno ya no la disensión, sino la equivalencia formal de la indiferenciación de las propuestas.¹⁴

¹⁴ “Y si es verdad que lo jurídico sirvió para representarse (de manera sin duda no exhaustiva) un poder centrado esencialmente en la extracción (en sentido jurídico) y la muerte, ahora resulta absolutamente heterogéneo respecto de los nuevos procedimientos de poder que funcionan no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos”. M Foucault, *Historia de la sexualidad*. La voluntad de saber, México, Siglo XXI, 1987, p 109.

Así, por ejemplo, ya no sabemos si la existencia de los llamados movimientos subversivos (guerrilla) es una estrategia más dentro del anónimo discurrir del propio poder. Parece que es inevitable asumir de lleno que el poder, para subsistir, tiene que crear también el *sentido* de la disensión y la oposición cruenta. De tal suerte el referente para ubicar estos movimientos se pierde en la estrategia de la producción de sentido. La única forma de controlar realmente la disensión es articulándola en un discurso que no la reprima, ni prohíba, sino que la produzca, como lo señala acertadamente X. Rubert de Ventós en *De la Modernidad*: “Nos encontramos, pues, en una nueva etapa de esta pequeña *historia del Sentido* que hemos venido siguiendo, una etapa donde la rebelión no parece ya atenerse a los grandes paquetes de sentido definidos por el marxismo o el psicoanálisis. (...) De antemano conocemos ahora la táctica que la razón de Estado utilizará: la misma que desde Hegel ha empleado para recuperar la realidad que se le escapa. Es decir, no rechazarla sino otorgarle un sentido, no prohibirla sino prescribirla, siguiendo con ello los principios de la escuela psicológica de Short que basa la curación en la prescripción del síntoma (*me tendrá usted un ataque de histeria después de las principales comidas...*). Pero la extensión y complejidad del campo que hay que conquistar y mantener ahora bajo el Imperio del Sentido requiere la especialización y tecnificación de este proceso. Ya no estamos en las edades heroicas donde cabía esperar que un genio particular viniera a traer la nueva luz: hemos entrado en la época más oscura del fomento, gestión y administración institucional del sentido¹⁵”.

Sin embargo, es difícil que quien ejerce el poder de manera legítima logre apropiarse de esta ventaja. Generalmente sucede lo contrario: el sentido, que de alguna forma dejan flotando, se convierte en su propio verdugo. Aquello que debía

¹⁵ X. R. de Ventós, *De la modernidad*, Barcelona, Península, p. 187.

funcionar como simple imagen legitimadora —mostrando que el poder se puede topar con su propia ruina en cualquier momento—, al olvidar su estatuto de producción de sentido emanada de las propias estructuras del poder, se deslinda de éste instaurándose como una realidad a combatir. Aquello que amenaza con desquiciar al poder no deja de ser un juego que el propio poder juega consigo mismo.

POLÍTICA Y ESTUPIDEZ

A pesar de ser de máxima importancia, la relación entre política y estupidez se ha tratado muy poco. No por nada en un pequeño ensayo titulado *Sobre la Estupidez*¹⁶, R. Musil muestra cómo fue y sigue siendo un factor decisivo en la vida de todos los hombres. Aunque también señala que es un tópico totalmente desdeñado. Nadie quiere hablar de ella. Esto puede tener múltiples explicaciones, pero creemos que la primera que se puede esgrimir es por la incapacidad que tenemos para teorizar sobre algo que está demasiado cerca de nosotros. Curiosamente teoría quiere decir “espectáculo”. Cuando teorizamos lo que estamos haciendo es tomar distancia del objeto que queremos conocer, convirtiéndonos así en espectadores de algo que se presenta a nuestra mirada. Cuestión sumamente difícil de asumir: ¿cómo tomar distancia de algo que es parte substancial de nuestro ser? El primer problema aparece en el momento en que tenemos que determinar quién decide qué es la estupidez. W. Blake alguna vez escribió que todo intento de definición es un claro síntoma de estulticia. Sin embargo, si no tomamos el riesgo de por lo menos dar ciertas aproximaciones, no tiene caso decir o escribir nada. Círculo vicioso: hablar es en sí estupidez, pero no hacerlo puede interpretarse como un pacto secreto con ella. Entonces, como muestra Musil, aquel que adopta el papel de sujeto cognoscente tiene que partir de la premisa de que él no es estúpido, cuando sabemos

¹⁶ Robert Musil, *Sobre la estupidez*, Barcelona, Tusquets, 1974.

que un estúpido es detectable sobre todo cuando trata de demostrar a toda costa que no lo es.

A pesar de lo que acabamos de decir, hay algo que no podemos negar, y eso es que la estulticia se encuentra en todas partes, pero también que no tiene que ser practicada por todos. Sabemos que la moda democrática pregona el derecho universal a la estupidez, y es precisamente por eso que debemos tratar de dilucidar, aunque sea un poco, qué significa realmente.

En política la ausencia/presencia de la estupidez es un elemento clave. Se podría decir que la política es una eterna lucha entre la inteligencia y la estulticia. La inteligencia sería el ejercicio efectivo del poder, mientras que la estupidez se caracterizaría por el error. Aunque no siempre es así, muchas veces lo más inteligente es actuar como un estúpido, esto te permite pasar inadvertido y no crear resentimiento sobre los demás. En este caso la efectividad está cifrada en el error. Aquí ya no se sabe si el juego político oscila entre la inteligencia y la estupidez, o si realmente todo se articula como simulación: unos simulan ser estúpidos para que los imbéciles con poder no se ensañen sobre ellos, mientras que los otros tratan de simular una cierta inteligencia para legitimar precisamente las estupideces que realizan. Entonces ya no sabemos si las decisiones políticas son tan estúpidas como parecen, o si en realidad son simulaciones de una mente realmente inteligente que tiene que resguardarse bajo el manto de la imbecilidad para ser efectivo. Del mismo modo, ahí donde los políticos aparentan una seguridad e inteligencia inigualables, en realidad no tienen idea de lo que están haciendo, o, peor aún, piensan que sí. "Si profundizamos la cuestión, como los estúpidos han alardeado repetidamente de ser inteligentes, surge inmediatamente una respuesta, que parece cubierta por el polvo de los más antiguos predecesores, que sostiene que es más prudente no mostrarse inteligente. Es probable que esa prudencia pro-

fundamente pesimista, ni siquiera hoy más comprensible a primera vista, provenga todavía de condiciones en que para el más débil era realmente más prudente no pasar por sabio: ¡la sabiduría habría podido amenazar la vida de los más fuertes! En cambio, la estupidez elimina cualquier sospecha: «desarma», como se dice todavía hoy. Y huellas de esta astucia, de esa estupidez astuta, las encontramos todavía en el hecho de que las fuerzas están tan desigualmente distribuidas que el más débil busca su salvación en fingirse más estúpido de lo que es (...) Quien está en el poder se irrita menos cuando los débiles no pueden que cuando no quieren”¹⁷.

En términos de poder político es de suma importancia saber, por un lado, diferenciar a los estúpidos de los demás, ya que de esta forma es más fácil prever como van a actuar; pero por otro es indispensable aprender de la estupidez reinante, ya que de no ser así es imposible desplegar la propia inteligencia. Nuevamente parafraseando a Musil, creemos que lo primero que se tiene que hacer para dejar de ser estúpido es reconocer que se puede ser estúpido. Esto implica una cierta capacidad de autocrítica que impide que uno se instale en la estupidez. Cosa que para los políticos es difícil de llevar a cabo debido a que si algo los caracteriza es un halo de infalibilidad que deben presentar siempre. En el momento en que no logran disimular su imbecilidad, pierden legitimidad. No pueden darse el lujo de practicar la autocrítica, ya que corren el riesgo de acabar dándose cuenta de que efectivamente son estúpidos, y ello implicaría que dejarían de serlo. Pero que los políticos dejarán de ser estúpidos desembocaría en el fin de la política. Platón ya lo planteó: el ejercicio del poder debe descansar en la voluntad del Rey-Filósofo. Éste simplemente se limita a enseñar lo que es el Bien. El problema es que muy pocos lo pueden entender, y mucho menos llevarlo a

¹⁷ R. Musil, *op. cit.*, pp. 22-23.

la práctica (de aquí el carácter iniciático de la *"República"* al que hace alusión Calasso)¹⁸. Por eso Platón acabó escribiendo *"Las Leyes"*, donde rectifica su candor inicial al pensar que los hombres podían prescindir de éstas, es decir, de la convención, de la objetivación consensuada de la estupidez diferida en los individuos. Cuando se trata de establecer cómo hacerle para que los hombres logren soportarse unos a otros (función fundamental de la política) es imposible ir más allá de la estupidez, aunque, curiosamente, saber esto es comenzar a dejar de ser estúpidos.

¹⁸ R. Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 236.

TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA: ¿RESENTIMIENTO?

Uno de los temas políticos más sonados en los últimos tiempos es el de la transición a la democracia. Se habla de las condiciones que deben existir para poder construir un país donde realmente se respeten los derechos ciudadanos, la igualdad, una distribución equitativa de la riqueza... y lo más importante: generar una verdadera cultura política que permita todo lo anterior. Sin embargo, estos transitólogos rara vez explican realmente qué quiere decir todo esto, y mucho menos por qué este paradigma democrático es la máxima panacea. Ahora, cuando algunos despistados irreverentes como nosotros los cuestionan, responden rápidamente con lo que para ellos es evidente, apelando a las bondades de un régimen que magnifica la dignidad humana y conjura cualquier tipo de totalitarismo, ese mal que acecha sin tregua alguna el carácter plural y tolerante de la democracia. En pocas palabras, ésta cumple con todos los requisitos para instaurarse como el máximo paradigma a conquistar. Pero lo más importante es el asombro que expresan ante tal cuestionamiento. Lo evidente es algo que se da por hecho. Y cuando los mismos irreverentes, en un momento de absoluta desfachatez, esgrimen que el propio discurso democrático resulta más intolerante y totalitario que cualquier otro discurso, todos los demócratas comienzan a persignarse y rezar sus rosarios. ¿Cómo explicarles que el concepto de igualdad es la fuente máxima de injusticias al

tratar de homologar a todos; que lo que nos caracteriza es precisamente nuestra peculiaridad? La democracia¹⁹, espacio de lo plural, es básicamente el espacio de la negación de la diferencia. El razonamiento es el siguiente: si la democracia representa el todo, si es el equivalente que todo gobierno quisiera poseer, no puede existir algo que no coincida con ella, dejaría de ser democrático, sería algo que estaría cometiendo el más atroz de los crímenes: introducir un elemento no homologable. Y esto no significa ninguna apología de los llamados sistemas políticos ¿autoritarios? y totalitarios; por el contrario, es una crítica que alcanza a todos los sistemas que pretenden poner la parte por el todo. La única diferencia entre la democracia y los demás regímenes es que ésta sí cree que es el todo, encubriendo así la lucha por el poder, mientras que los otros, desde un principio, asumen como primera acción la negación del otro, es decir, mientras que éstos luchan para negar al otro (que paradójicamente lo afirman en tanto lo reconocen como

¹⁹ Los teóricos de hoy en día hacen caso omiso de los clásicos, por ejemplo de Platón, cuando hablan de la democracia. Ciertamente podríamos pensar que aquellos que recitan las bondades de este régimen, diciendo que se basaron en éstos, o no leyeron bien, o tenían una traducción muy extraña, o quizá ni siquiera los leyeron. Para ello quisiéramos citar algunos pasajes de la *República* de Platón: “-Pues mira: a mi juicio, cuando una ciudad gobernada democráticamente y sedienta de libertad cuenta con unos escanciadores que la derraman más allá de lo debido y sin mezcla alguna, haya pretexto para reprender a sus gobernantes y calificarles de malvados y oligárquicos, si no son enteramente complacientes con ella y no le procuran la mayor libertad posible (...) - Pues bien, querido amigo -indiqué-: El abuso mayor de libertad se produce en la ciudad cuando los esclavos y quienes les han comprado disfrutan en este sentido de las mismas ventajas (...) - Por tanto, parece que el exceso de libertad no trae otra cosa que el exceso de esclavitud, tanto en el terreno particular como en el público. - Así es.- Y, naturalmente - dije yo-, la tiranía no tiene como origen más régimen que la democracia; de éste, esto es, de la más desenfrenada libertad surge la mayor y más salvaje esclavitud”, Platón, “La República”, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1979, pp. 807; 808.

un enemigo a vencer), la democracia simplemente se ocupa de disolverlo en su indiferencia, o, peor aún, lo combate despiadadamente en nombre de la tolerancia, confirmando así el *contradictio in adiecto* esgrimido por Locke de que se debe ser intolerante con los intolerantes, o lo que es lo mismo: deben ser intolerantes consigo mismos. No obstante, ésta es una simple apreciación sobre la democracia. Lo importante ahora es establecer el vínculo con el resentimiento. Porque el resentimiento es la condición y práctica que caracteriza a la política mexicana. Creemos que más que hablar de una transición a la democracia, tendríamos que hablar de una transición que nos libere del resentimiento. Éste tiene que ver con una cierta incapacidad para asumir la lucha por el poder, que es velada con el típico discurso de la víctima. “La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda la moral noble nace de un triunfal sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores -este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí- forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, -su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, -su concepto negativo, lo «bajo», «vulgar», «malo», es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión,

el concepto, «¡nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!»²⁰.

Si de romanticismo se trata, mejor pensar en una práctica afirmativa, que asuma el conflicto de intereses de los distintos grupos e individuos que están implicados en el juego, y no continuar con un discurso democrático invadido de resentimiento, que apela a la flagrante injusticia del poder y a una serie de promesas que van más allá de las posibilidades reales del propio poder. Como conclusión quisiéramos rematar con una pequeña descripción del resentido. El resentido es aquel que no puede exteriorizar su fuerza²¹, revirtiéndola, en cambio, sobre sí mismo. Ni siquiera podemos atribuirle el estatuto de reactivo porque no reacciona, y cuando lo hace es para autoflagelarse. Esto nos lleva a vislumbrar que el resentido es aquél que no puede ver al otro; aquél que es incapaz de tener ningún tipo de dialogo con la alteridad, porque es demasiado violenta para su débil configuración. Este es el sentido del resentimiento onanista: jamás puede obtener placer del otro, porque sólo le causa dolor. Por lo tanto, no tiene otra opción que satisfacerse a sí mismo. Además, eso es lo que la modernidad le ha inoculado hasta la médula de los huesos. Y cuando por fin se aventura a relacionarse con los otros, solamente lo hace para afirmar su eyaculación como autónoma y soberana. El problema es que el alcance de ésta generalmente es parco y corto, lo que provoca una nueva ola de odio sobre la alteridad. El problema con el resentimiento es que, bajo el disfraz de la tolerancia, impide que el juego político fluya realmente. Creemos que muchas veces es mejor asumir la lucha de frente, y no diferirla a partir de un discurso que pregona una supuesta buena voluntad que acaba siendo más resentida que buena.

²⁰ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 42-43.

²¹ Aquí el sentido de fuerza se corresponde con el sentido mismo de la existencia, como índice diferencial de cada ser.

EL SUICIDIO DE LA SOCIEDAD

Las formaciones sociales son promontorios de inmundicias que obliteran los canales de desagüe de la propia existencia. No sabemos de donde han sacado que son un mal necesario. En realidad no tendrían por qué existir. A menos que estemos atrapados en el engaño de la perpetuación del ser humano a cualquier precio. Si es verdad que somos seres racionales, tendríamos que optar por dejar de vivir. Esto es algo que Schopenhauer tenía muy claro. ¿Para qué seguir con este estúpido ajeteo que, a la manera de un péndulo, nos lleva del desasosiego al aburrimiento? ¿Por qué continuar prolongando una lucha que de antemano está perdida?²² Lo último que tenemos es conciencia de todo esto. Vivimos de una serie de expectativas que nos permiten seguir arrastrándonos, poco a poco, hasta llegar al desagüe... El final, después de todo, es el

²² “Según hemos visto la esencia de la Naturaleza, que no piensa, es una constante aspiración sin fin y sin descanso, lo que vemos de una manera más clara en el animal y en el hombre. Querer ambicionar: esta es su esencia, como si nos sintiéramos poseídos de una sed que nada puede apagar. Pero la base de todo querer es la falta de algo, la privación, el sufrimiento. Por su origen y por su esencia, la voluntad está condenada al dolor. Cuando ha satisfecho todas sus aspiraciones siente un vacío aterrador, el tedio; es decir, en otros términos, que la existencia misma se convierte en una carga insoportable. La vida como péndulo, oscila constantemente entre el dolor y el hastío, que son en realidad sus elementos constitutivos. Este hecho ha sido simbolizado de una manera bien rara: Habiendo puesto en el infierno todos los dolores y todos los tormentos, no se ha dejado para el cielo más que el aburrimiento.” A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 1983, p. 244

mismo. Y si esto es cierto para cada uno de nosotros, qué decir de las formaciones sociales: lugares imposibles donde toda la necedad humana se concentra. ¿A quién se le habrá ocurrido que los hombres son seres *políticos*? Eso ya nadie se lo cree. Aunque hay que admitir que pocas veces se ha escrito tanto y tan mal sobre la sociedad. Ahora, en lo que ganamos conciencia de nuestra propia autoextinción, por lo menos deberíamos concentrarnos en aclararle a la gente que esto no tiene solución. La vida en sociedad es algo que debemos tolerar si es que queremos seguir vivos, pero no es algo que tengamos que tolerar *per se*. Ya ni siquiera tenemos sistemas simbólicos que nos enseñen a percibir la vida como un paso a otra cosa. Por alguna extraña razón nos quedamos atascados en el fango, y parece que cada vez nos gusta más. Si no, ¿cómo explicarnos todas esas teorías de moda sobre la democracia, la sociedad civil, los derechos humanos y demás perogrulladas que tanto agradan? De alguna forma tenemos que legitimar nuestra falta de razón recurriendo a discursos de carácter espurio. Todas esas teorías no son sino balbuceos emitidos por el resentimiento de aquellos que no pueden sentir de una vez y ya. Por eso tienen que apelar a soluciones que lo único que logran es hacer cada vez más amargo el trago de la existencia. Sabemos que todo esto tiene una especie de aire como de adolescente enojado, y seguramente es cierto, pero por lo menos es un paso para salir de la oligofrenia reinante. Decir que la vida en sociedad es un asco no es nada nuevo, el propio Rousseau lo sabía: “Diríase que todos nuestros cuidados, tratando y alimentando bien estos animales sólo logran degenerarlos. Lo mismo pasa con el hombre: haciéndose social y esclavo, tórnase débil, tímido y servil, y su manera de vivir delicada y afeminada termina por enervar a la vez su fuerza y su valor. Añadamos que entre las condiciones de salvaje y civilizado, la diferencia de hombre a hombre debe ser más grande aún que la de bestia a bestia, pues habiendo sido

el animal y el hombre tratados igualmente por la naturaleza, todas las comodidades que éste se proporciona más que los animales que domina, son otras tantas causas particulares que le hacen degenerar más sensiblemente²³”

De igual forma, Sócrates elegantemente se despidió con una sonrisa que no enseñaba otra cosa más que el gozo ante la muerte. Si prestamos realmente atención a los últimos momentos de Sócrates, veremos que se fue feliz sobre todo por que ya no iba a tener que escuchar las estúpidas preguntas de sus discípulos. De hecho, la función de las sociedades, hasta antes de la llamada modernidad, radicaba en enseñar a salir de este mundo lo antes posible, o, en su defecto, a tomarlo como una prueba que los dioses les encomendaban para que aprendieran algo, pero que en realidad no es otra cosa que un divertimento que ellos diseñaron para soportar el aburrimiento divino. Ciorán lo entendió muy bien, sólo que desde la perspectiva del animal moderno, sin el bagaje de la esperanza religiosa, al enseñarnos que *No vale la pena matarse, uno siempre lo hace demasiado tarde*²⁴. Curiosamente esto acaba por derribar todo nuestro planteamiento anterior. Ni modo, ante la evidencia hay que inclinarse. Así que sigamos arrastrándonos como buenos gusanos que somos, pero eso sí, siempre de la mano, en una buena y decente actitud democrática.

²³ J.J. Rousseau, “Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres”, *Obras escogidas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1973, p.536.

²⁴ E. M. Ciorán, *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 1990, p. 54.

EL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES

La necesidad de tener que convivir con nuestros semejantes no es más que una broma de mal gusto que el destino nos gasta. Destino como la objetivación de lo posible que se anula en el propio acto: la actualización de lo posible se niega a sí misma como posible. De aquí que el mundo sea el producto de un desafortunado azar. Siguiendo a Leibniz, efectivamente éste es el mejor de los mundos posibles, y esto es lo verdaderamente repugnante, no hay escapatoria alguna. A menos que lo mejor sea una perenne escalada de repugnancias insospechadas. Siempre puede ser peor, de tal forma que lo mejor son los intersticios —que más bien son instantes— entre mierda y mierda, un poco en el sentido que Hobbes le da al silencio de la Ley.²⁵ Indudablemente lo mejor de la vida son esos vacíos donde podemos descansar del insoportable fardo de la existencia: esa casi nada que es la substancia de la que estamos hechos. El problema es que el *casi* representa la fatalidad del

²⁵ “Y si consideramos la libertad como una excepción a las leyes, no es menos absurdo para los hombres exigir, como lo hacen, algo mediante lo cual todos los demás hombres pueden ser dueños de sus vidas. Y aunque sea absurdo, no por ello dejan de exigirlo, olvidando que las leyes carecen de poder para protegerlos sin una espada en manos de un hombre (u hombres) que las haga ejecutar. La libertad de un súbdito yace por eso sólo en aquellas cosas que al regular sus acciones el soberano ha omitido (...) En cuanto a otras libertades, dependen del silencio de la ley. Allí donde el soberano no ha prescrito regla, el súbdito tiene libertad de hacer o no hacer con arreglo a su propio criterio. T. Hobbes, *Leviatán*, Madrid, Editora nacional, 1980, p. 302; 308.

es que se cristaliza en rostros repugnantes que nos reclaman, de una forma u otra, que los tomemos en cuenta. Sin olvidar que nosotros también somos parte de ese rostro desgajado y marchito por el absurdo de tener que existir. Por lo menos la conciencia de la miseria que caracteriza nuestras vidas nos exonera un poco de la prolongación inmensurable de la estupidez humana. Y se preguntarán, ¿por qué *tener que existir*? ¿Acaso no está el suicidio como solución para aquellos que como nosotros no soportan este viaje monótono (con toda la monotonía que alberga la diversidad), atestado de rostros con actitud de pacientes recién lobotomizados? Pues no, ya que como el buen Schopenhauer explicó, el suicidio es el último acto desesperado para tratar de afirmar la vida: se muere para no morir. “El suicidio, lejos de negar la voluntad de vivir, la afirma enérgicamente. Pues la negación no consiste en aborrecer el dolor, sino los goces de la vida. El suicida ama a la vida; lo único que le pasa es que no acepta las condiciones en que se le ofrece. Al destruir su cuerpo no renuncia a la voluntad de vivir, sino a la vida. Quiere vivir, aceptaría una vida sin sufrimientos y la afirmación de su cuerpo, pero sufre indeciblemente porque las circunstancias no le permiten gozar de la vida.”²⁶

Por eso señalábamos que esto no es más que una mala broma de la que nadie se salva. Nuestra parte *naïf* se pregunta siempre: ¿por qué tiene que ser así? Si los dioses existen, tendríamos que afrontar una lucha a muerte con ellos para que desaparecieran al género humano en un acto inaudito de piedad y buen gusto. Pero seguramente detrás de los dioses hay algo que se burla de todos, y contra eso no hay nada que hacer. Sin embargo, saber esto no ayuda en nada para atenuar el asco que sentimos hacia esas hordas de seres pequeños y pusilánimes que se la pasan pregonando sus impotencias en for-

²⁶ A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 305

ma de derechos sociales. No existe nada más patético que la nueva piel con la que la gente (en eso que llaman occidente, por lo menos) se cubre hoy en día. ¡Si!, nos referimos a la tara democrática. No es necesario ser un fenomenólogo destacado para ir a las cosas mismas y darnos cuenta que lo que subyace a todos esos discursos de buena voluntad y fraternidad, no es más que resentimiento impotente e impotencia resentida. La democracia es la puesta en escena diferida de la cloaca humana²⁷. Otra cosa sería si asumieran desde un inicio que son un asco, por lo menos tendrían el privilegio de ser congruentes consigo mismos. No obstante, como explicábamos antes, eso es imposible, ya que su espectro de posibilidades forzosamente se reduce a la actualización de lo que acabamos de describir. Lo fatal es que no puede ser de otra forma. Si fuera posible, simplemente dejaría de ser. Así que mejor alegrémonos de poder convivir con nuestros semejantes.

²⁷ “Por mi parte, encuentro preferible defender, como alguna lo vez haré con la debida argumentación sociológica, que es legítimo que los políticos roben y despojen al pueblo, a que roben y despojen al pueblo llamando a eso «gobierno popular», «democracia», «libertad», y cosas por el estilo. (...) El anarquismo, el socialismo, el democratismo -todo ese enredijo de teorías simpáticas que olvidan que teorizan para una humanidad de carne y hueso- fueron divinizaciones de la mentira. Y fueron eso que Carlyle llamaba la peor especie de mentira: la mentira que se cree verdad”. F. Pessoa, *Contra la democracia*, México, UAM, 1985, p. 55.

UNA VISIÓN GNÓSTICA DE LO SOCIAL

Lo más probable es que este mundo sea producto de un dios defectuoso, que más que ser malo debe ser tonto, y nosotros, en tanto creaciones suyas, tenemos que compartir su naturaleza. Ésta es la teoría de los gnósticos. Según ellos el demiurgo que nos rige es la última emanación de la luz primigenia, de la divinidad impersonal. Visión magnífica, ya que nos exonera de participar del mal. No es nuestra culpa que tengamos un dios imperfecto. Mejor dejar de angustiarnos y asumir nuestra condición: *no hay nada que hacer*. Por lo menos no en términos de alcanzar la perfección, o tratar de acercarnos a ella. El mal no tiene nada que ver con una mala conciencia omnipoderosa; por el contrario, participa de una especie de tara sagrada.²⁸ Y a esto no se le puede emparentar con el mal. Los estúpidos no son malos, para ser malo hay que poseer algo de inteligencia. Mentira que nuestro dios sea vengativo y

²⁸ “El mundo en donde vivimos, no es solamente un mundo opaco, pesado y prometido a la muerte, es sobre todo la consecuencia de una monumental maquinación, un mundo imprevisto, involuntario, falsificado por todos lados, en donde cualquier cosa y cualquier ser, es el resultado de un malentendido cósmico. En ese torbellino de errores, aquella huida y este naufragio del universo, que son la historia de la materia y la del hombre, estamos un poco bajo tierra, como sobrevivientes abandonados a la eterna soledad, detenidos planetarios, víctimas de una injusticia en la escala del cosmos. Estrellas, éter, cones, planetas, tierra, vida, carne, materia inanimada, alma, todo está envuelto en aquel escándalo universal”. J. Lacarriere, *Los gnósticos*, México, Premia, 1990, p. 17. También véase, J. Montserrat Torrents, (Introducción, Traducción y notas), *Los Gnósticos*, Madrid, Gredos, 1983, Dos tomos.

justiciero, más bien no sabe que hacer, de algún modo sigue actuando sin saber a ciencia cierta por qué y para qué. Olvidó (o nunca supo) cual era el plan a seguir. Tiene que improvisar, pero carece de la destreza para hacerlo. Por eso salimos así... por eso existe la política. Sólo que ésta tiene una paradójica cualidad que la vuelve muy interesante: nos hace creer que las cosas pueden ser de otro modo, a la vez que es el dato más perfecto que nos informa que no hay nada que hacer. O lo que es lo mismo: hay que seguir actuando sin creer que nuestras acciones tengan un fin o un objetivo determinado. Aunque sí lo tienen, pero no es más que una proyección de algo que carece de referente, ya que éste está tan perdido como aquel que trata de asirse a él. Esto se llama *Histéresis*: señala la situación en que un objeto continúa moviéndose por inercia, puesto que la causa que originó el impulso se perdió hace mucho. Según Baudrillard la política actual se encuentra en esta situación. Todos hacen como que saben, pero no tienen la menor idea de lo que está pasando, y mucho menos de lo que tienen que hacer. Entonces todo es una gran mascarada, donde los personajes hacen como que se aprendieron sus líneas, cuando en verdad no pasa de ser un enorme malentendido. El problema radica en que no les basta con hacer como que saben, sino que en realidad creen que saben. No obstante, ¿qué haríamos sin esta simulación? Efectivamente perdimos el rastro del origen, y nos movemos por pura inercia, pero es necesario hacer como que sabemos por qué lo hacemos. Como explica Calasso del pensamiento de Nietzsche: "El punto de mira de Nietzsche está ahora en la abolición de la estructura permanente del pensamiento occidental: el enfrentamiento de yo y el mundo. Nietzsche busca salir de la representación; pero, el negarse a sí mismo la vía védica de la identificación, mantiene los términos del enfrentamiento: ilumina la necesidad biológica de las representaciones, las conserva, pero para transportarlas a otro espacio, que ya no es el del conocimiento ni el de cual-

quier otra objetividad. (...) No estamos hechos para saber, sino para actuar como si supiéramos. Este *como si* es la garantía necesaria del pensamiento, pero una garantía que siempre debe permanecer inconsciente porque es insoportable reconocerla: para la *bête philosophe* es la parálisis y el escarnio. Nietzsche decide situar ese *como si* en el centro de la acción y *se* impone que la acción resulte exaltada, porque sólo ahora ha perdido cualquier referencia, aparece en su forma pura, como un montón de signos que no saben, no pueden, no *quieren* saber su origen”²⁹.

Todos hacen como que saben, cuando es evidente que cada vez saben menos, aunque nadie se atreva a admitirlo. No sabemos por qué se avergüenzan de ello, si de entrada somos creaciones de un demiurgo de quinta. Nada hay que podamos cambiar al respecto. A lo mucho hacer como que sabemos, pero sólo para continuar con la puesta en escena de esta mala comedia.

²⁹ R. Calasso, “Monólogo fatal”, *Los cuarenta y nueve escalones*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 32.

EL PRESIDENCIALISMO COMO HEROÍSMO DIFERIDO

El presidencialismo es algo que no se puede tomar a la ligera, y mucho menos en México, que posee una larga tradición Tlatoánica. No se trata simplemente de criticarlo o alabararlo. Hay que ir un poco más allá, comprender cómo es que a lo largo de todos estos años se ha presentado con una fuerza imbatible. En realidad es la manifestación de la condición ontológica del hombre como *Dasein* (ser-ahí, o ser en estado de yecto)³⁰. En el trasfondo nos encontramos con un ser que vive una tensión insoportable, desgarrado por la imposibilidad de poder conciliar su necesidad de sentirse un objeto valioso mediante actos excepcionales, con su otra parte que siempre le recuerda que es un ser finito e insignificante. Dicho con otras palabras: “el hombre es un dios con ano”³¹. Esto se traduce en forma de apuesta heroica. Finalmente toda la cultura no es más que una puesta en escena para que los hombres logren representar papeles que les hagan olvidar su condición mortal. Por eso Maslow y Becker ponen el acento en esta paradoja insoluble. La necesidad de llevar a cabo actos heroicos es la única manera en que podemos pensar que trascendemos la putrefacción que nos caracteriza (deseo de inmortalidad).

³⁰ Ver M. Heidegger, *El ser y el Tiempo*, México, FCE, 1993, pp. 53-76.

³¹ “El ano y su repulsivo e incomprensible producto representan no sólo fatalismo físico y la esclavitud de la materia sino el destino de todo lo que es físico: la decadencia y la muerte. (...) Defecar es la maldición que amenaza volvernos locos, porque muestra al hombre su abyecta condición finita, su ser físico, la posible irrealidad de sus esperanzas y sueños”, E. Becker, *El eclipse de la muerte*, México, FCE, 1979, pp 61;64.

La conciencia de que somos cadáveres con vida, en tanto tenemos que alimentarnos de la muerte para seguir vivos, es una carga demasiado pesada. Sobre todo porque todos los hombres, de una forma u otra, participan de una megalomanía incuestionable. Claro que existen grados de megalomanía, y que hay quien logra adecuar más sus expectativas heroicas a partir de sus propias facultades. Pero en el fondo todos tratan de negar que defecan; que por más que puedan viajar por el abismo insondable del intelecto, siempre hay algo que los hace regresar, recordándoles que en esencia están hechos del mismo material que expulsan sus intestinos. De aquí también la analogía con el estado de yecto a que hace alusión Heidegger. Inexorablemente fuimos arrojados a este mundo, pero con una ventaja —que es también una desventaja—: la conciencia que tenemos de nuestra propia muerte. No por nada ciertos antropólogos consideran que ésa es la verdadera diferencia específica (y no la razón) que nos define como seres humanos. Ésta es básicamente la teoría que esgrime Otto Ranke en contraposición a la explicación de la libido freudiana.

¿Pero que tiene que ver todo esto con el presidencialismo? Simplemente que, como ya dijimos, esta tensión difícilmente la podemos afrontar solos y con nuestras propias fuerzas. Son pocos los que asumen su carácter finito y a la vez aceptan el desafío que implica realizar una vida heroica, siempre al filo del abismo, siempre dialogando con la muerte. Para el resto solamente queda hacerlo de manera transferencial, participando de los poderes de seres supuestamente extraordinarios. Nos identificamos con alguien que sí ejecuta de forma efectiva eso que nosotros no podemos pero quisiéramos poder. Suponemos que ya se habrán dado cuenta que la figura del presidente cumple con estos requisitos. De aquí la necesidad de investirlo con atributos cuasi-sagrados. En estas sociedades modernas donde los dioses y los héroes —en su sentido clásico— han sido desterrados, la imagen del presidente se erige como el

sucedáneo perfecto de la necesidad que las sociedades tienen de cumplir con su anhelo heroico. Además posee una doble ventaja: no sólo participamos de su poder, sino que si no es efectivo, tenemos el privilegio de poder vituperarlo y culparlo de todo lo que sale mal. Por eso no sabemos por qué critican tanto al sistema Presidencialista, cuando en realidad nos exonera de la responsabilidad de tener que cargar con nosotros mismos a la vez que está a nuestra disposición para recordarle todas las tonterías que hace y por las cuales no podemos ser felices, ya que a fin de cuentas estamos en sus manos. Como dice G. Deleuze: “Si nadie me ama es por tu culpa, si soy un fracasado es por tu culpa, si el fracasado eres tú es también por tu culpa; tienes la culpa de tus desgracias y de las mías. Tenemos ante nosotros el temible poder femenino del resentimiento: sin contentarse con denunciar crímenes y criminales, desea culpables, responsables. Adivinamos lo que quiere esta criatura del resentimiento: quiere que los otros sean malos, necesita que los demás sean malos para poder sentirse buena.”³²

En México esto es evidente y no creo que tengamos que argumentar mucho para demostrarlo. Simplemente basta ver cómo los partidos políticos buscan la venia del presidente para tratar el tema de la reforma del Estado. Realmente no entendemos. O será que en el fondo necesitan del referente presidencial para no sentirse desamparados. No saben qué hacer con la cuota de poder que tienen ahora, y no pueden dejar de contraponerlo con el poder que finalmente siguen considerando como el bueno. Por eso hacíamos referencia a la tradición Tlatoánica que caracteriza a México, y que explica, querámoslo o no, el poder del presidencialismo. Lo importante es reconocer que la fascinación que sentimos por el poder del presidente no radica en su persona, sino en lo que representa. A fin de cuentas es una creación nuestra. Es un rehén de nuestra desidia existencial.

³² G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 168.

DÉSPOTAS Y USURPADORES

En estos tiempos es importante retomar las palabras que B. Constant, en su libro *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, escribió sobre la diferencia entre el déspota y el usurpador. El déspota ejerce el poder despiadadamente, pero ese es su objetivo y no pretende justificarse. La propia investidura le proporciona la legitimidad necesaria. Por su parte el usurpador ejerce el poder tan arbitrariamente como lo haría cualquier déspota (no existe otra manera real de ejercerlo, todo lo demás son pusilanimidades), pero, a diferencia de éste, necesita cubrirse con la aprobación de los demás. No logra afrontar la crudeza del poder, y en su necesidad por justificarlo lo hace infinitamente más insoportable. No sólo acaba envileciendo aquello que el pueblo más venera (la impenetrabilidad del poder), sino que al romper el orden jerárquico, el dominio tiene que incrementar su fuerza tornándose cada vez más cruel. A fin de cuentas, el usurpador agrava la estructura despótica al aparentar que todo se hace mediante el consenso.

“El despotismo proscribía todas las formas de libertad; la usurpación, para justificar el derrocamiento de lo que ha sustituido, las necesita; pero al apoderarse de ellas, las profana. (...) El déspota prohíbe la discusión y exige únicamente la obediencia; el usurpador prescribe un examen ridículo, como preludio a la aprobación. (...) No hay límite a la tiranía que quiere arrancar los límites del consenso. (...) El despotismo, en pocas palabras, reina con el silencio, y deja al hombre el derecho a callar; la usurpación envilece a un pueblo a la vez

que lo oprime: le habitúa a pisotear lo que respetaba, a cortejar lo que desprecia, a despreciarse a sí mismo y, si consigue durar un cierto tiempo, llega a imposibilitar, después de su caída, cualquier libertad, cualquier mejoría".³³

Constant es claro: no hay nada peor que los paladines de la libertad, aquellos que creen que pueden ejercer el poder con el consentimiento del pueblo, y que curiosamente lo hacen destrozando todos los referentes legitimadores que éste, de alguna forma, veneraba. Hoy en día los usurpadores son los llamados guardianes de la democracia. Su máximo triunfo es ser como los déspotas pero resguardados en su pequeña conciencia resentida que postula que todo lo que hacen lo hacen a partir de la voluntad popular. Lo que esto provoca es una terrible incapacidad para asumir que quienes detentan el poder no deben caer en discursos que generan más y más resentimiento al no cumplir las expectativas que prometen; pero lo mejor es que terminan por hacer que la gente participe en una farsa que resulta ser más despiadada que el acto más despiadado que cualquier déspota pueda cometer. En pocas palabras, en sí, el poder es despótico, sólo que tratamos de lenificar esta terrible verdad que finalmente resulta ser menos terrible que la forma en que los usurpadores acaban por imponer su voluntad. Nadie escapa al impulso devastador del poder; nadie se salva de la terrible coacción que implica vivir en sociedad. Lo único que queda, con la entrada en escena de los usurpadores, es una asquerosa hipocresía que exacerba la violencia en la sociedad al hacer que todos comulguen ¿libremente? con sus preceptos. Como bien dice Constant, ya ni el derecho al silencio tenemos, ahora todos tienen que hablar, o por lo menos lo tienen que hacer nuestros representantes por nosotros. El usurpador al destrozarse el poder precedente firma

³³ Citado en Roberto Calasso, *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama, 1989, pp. 42-43.

su sentencia de muerte. Al buscar el consenso, acaba por demostrar que cuando pretende incluir a todos, lo único que hace es excluirlos en nombre de ellos mismos. Por lo menos con los déspotas se puede ser un transgresor, o no estar de acuerdo con su voluntad, asumiendo inevitablemente las consecuencias. Con los usurpadores, en cambio, igual tenemos que asumir las consecuencias pero pensando que finalmente provienen de nosotros mismos, porque, a fin de cuentas, nosotros somos nuestros propios verdugos. De esta forma podemos vislumbrar cuál es el papel megalomaniaco de Marcos o de todos aquellos que hacen hablar a los indígenas con palabras prestadas. Qué mejor forma para entender cómo el PRD en la gobernatura del DF, o el PAN en la presidencia de la república, le juegan al usurpador y no al déspota, aunque el poder despótico sea su sueño húmedo. Como dice el héroe de Rollerball: *Ningún jugador debe ser más grande que el juego*. Sin embargo, el usurpador, ingenuamente, cree que él es el juego.

CHIAPAS: ¿DIFERENCIA RADICAL?

Chiapas se ha convertido en una entelequia inasible, pero con todo el peso que la alteridad ejerce sobre los que se asumen como identidad. Esto va también para aquellos que puerilmente esgrimen discursos *pro-Chiapas* sin saber realmente lo que eso quiere decir (y esto incluye al propio subcomediante Marcos). Lo primero que hay que hacer es aclarar que Chiapas no es el EZLN; es mucho más, pero por suerte también mucho menos. Efectivamente representa el enfrentamiento ineludible entre la mal confeccionada modernidad mexicana y la no tan gloriosa tradición de nuestros ancestros precolombinos. Lo importante aquí es ver la imposible comunicación entre ambos mundos. El candor comienza cuando Marcos y los apóstoles de la democracia (casi todos los ciudadanos mexicanos y ninguno en realidad) apelan a la necesidad de reconocer la diferencia que conforma el maravilloso mosaico de la sociedad mexicana, y con lagrimas en los ojos nos recuerdan que la verdadera democracia debe albergar en su seno a todos los mexicanos... Todos somos hermanos. No es necesario hacer un análisis exhaustivo para percatarnos que justo el discurso que ha esgrimido el EZLN, y su apóstol Marcos, proviene de las entrañas mismas de la visión más homogeneizadora y totalizadora que el pensamiento occidental pueda generar. Tal vez en un principio apelaron a la diferencia radical, recordándole a todo el mundo que en efecto hay algo más que la globalización y la transición a la democracia; que no todo puede ser encasillado en las pobres categorías de un planteamiento so-

cial y político que cree que el camino teleológico a seguir para salir del atraso es tener buenos economistas tomando decisiones políticas. Individuos que, como médicos de pueblo, cuando se enteran que existen unos seres llamados indígenas, prescriben sus recetas con altas dosis de educación y valores cívico-democráticos para que esos pobres seres se curen y puedan ser modernos. Esto cuando por ventura nos topamos con gobernantes piadosos y relativamente cultos. La mayoría de las veces son individuos que, ante la diferencia que les aterra, optan por relegarlos, ignorarlos, pero sobre todo negarlos. No obstante, como ya señalamos, el propio movimiento zapatista también acaba negando su propia peculiaridad al inscribirse en un discurso democrático cubierto con una megalomanía inaudita que se presenta como movimiento nacional. Lo único que hacen es apropiarse del discurso contra el que supuestamente se rebelaron en un principio. Finalmente la realidad indígena termina por ser un pretexto para continuar el soliloquio autorreferencial del poder. El otro no es más que el mismo pero disfrazado de indígena. El enfrentamiento entre estas realidades no tiene solución, por lo menos no como posibilidad sintética, ya que la síntesis implica inclusión por homologación, nunca correspondencia de diferencias. Y desde el momento en que Marcos, con su maravilloso mesianismo, pasa de la reivindicación indígena a la lucha por la libertad del país, no es posible tomárselo muy en serio. Aunque curiosamente eso es lo que lo hace tan atractivo. Lo que vemos a partir de ese momento es un gran espectáculo, con héroes blancos que se ocupan y preocupan de los pobres indígenas. Y con esto se cubre la parte de heroísmo machacón que tanto necesita la sociedad. Por eso Chiapas es menos de lo que dicen, o por lo menos no es este triste guión de telenovela. Pero al mismo tiempo excede por mucho lo que dicen que es. Es una realidad insoluble, que en el momento en que logren incluirla en el gran y moderno proyecto nacional, es porque en verdad

lograron acabar con ella. Cosa que vemos difícil. Por eso hacíamos referencia a su carácter de entelequia inasible. El gobierno no sabe que hacer. Vive una especie de histeria que acaba desgastándonos a todos. Aun desde una perspectiva de simple razón de Estado, sigue oscilando en la ambigüedad: ni se decide por terminar de exterminar a un movimiento armado que le declaró la guerra, ni tampoco a establecer las bases para por lo menos salir de dicho estado de guerra. En un principio parece que por una especie de intuición política siguen los consejos de Maquiavelo: “Conviene advertir a este propósito, que cuando se presenta una dificultad grave en una república o contra una república por causas internas o externas, y llega a un punto de inspirar general temor, es mucho mejor temporizar con ella que intentar extirparla; porque casi siempre lo ejecutado para extinguirla, aumenta y acelera el mal temido. (...) temporizando, o desaparecen por propia consunción, o se prorrogan a largo plazo”.³⁴

Pero inmediatamente después cometen actos ingenuos. En el fondo creen que sí pueden combatirla como si fuera una situación cualquiera de subversión. Ahí es donde quedamos totalmente desconcertados. ¿O será que ni siquiera a Maquiavelo han leído? ¿Quién sabe? Lo maravilloso es que al margen de lo que el gobierno, o Marcos, o la crónica diaria del paladín de la justicia con su ejército de indígenas democráticos (*La Jornada*), digan o hagan, Chiapas seguirá siendo el *otro* que desquicia a la vez que da identidad a México.

³⁴ N Maquiavelo, “Discursos sobre la primera década de Tito Livio”, en *Obras Políticas*, La Habana, Editorial de ciencias sociales, 1971, pp. 110-111.

¿AUTOPÓIESIS?

Póiesis proviene de *poiéo*: *hacer o producir*. El mito cuenta la *póiesis* del mundo, la forma en que lo divino crea a partir de sí mismo precisamente para ser también alteridad. Aunque la alteridad radical es algo que produce a la propia *póiesis*: el deseo. El deseo en este sentido es el secreto y el enigma que impele a la creación.

No obstante, dentro de este permisivo mundo moderno, donde la noción de límite —a partir de una perspectiva iniciática— se ha perdido, cualquiera puede decir cualquier cosa, así sea una tontería, y además hacerlo con cierta autoridad; autoridad que está legitimada por el cúmulo de opiniones que los estúpidos entusiastas profieren cuando no entienden algo, no sabiendo hacer otra cosa que hipostasiarlo como verdad. Con esto no pretendemos hacer una crítica a la teoría de sistemas de Luhmann, pero creemos importante realizar algunas observaciones acerca del término de *autopóiesis* (Maturana). Y con esto no intentamos corregirlos, ya que, debido a nuestra poca disposición para ser recursivos³⁵, no creemos que podamos comunicar nada. Sin embargo es importante señalar, y por tanto distinguir, entre *póiesis* y *autopóiesis*, para así poder entablar la tan preciada referencia sistema/entorno. Ahora, el sistema llamado Luhmann en efecto ha logrado crear comunicación a partir de la recursividad de los malentendidos

³⁵ Palabra que remite al ámbito de la lógica: es una forma canónica de definición formal, y lo único que muestran Maturana y Luhmann al utilizarla como la utilizan, es que todo mundo tiene derecho a decir tonterías.

de su propio sistema sobre los otros sistemas, que, por supuesto, son su entorno. Y el caso más fehaciente es el de la *autopóiesis*. Es increíble que en su libro *Introducción a la Teoría de Sistemas* cuente cómo surge la palabra y no tenga miedo de que algún despistado sí haya leído a Aristóteles. Pero por otro lado tiene razón al ser temerario, ya que, de acuerdo con su teoría, la *clausura operacional*³⁶ lo salva de que ese despistado pueda enjuiciar su candor:

“¿Por qué el nombre de *autopóiesis*? Maturana cuenta que el concepto surgió cuando él estaba trabajando con el término de estructuras circulares para explicar la reproducción celular. Sin embargo la palabra circular no la encontraba suficientemente atinada. Con ocasión de que un amigo filósofo le había hecho una invitación, surgió en la plática el tema de la diferencia entre *praxis* y *poiesis*, temas de una clase reciente sobre Aristóteles que el profesor de filosofía había sostenido. *Praxis*, en el contexto aristotélico, como la pasión de la vida ética. La virtud de todo quehacer que no adquiere sentido en el efecto o en el éxito obtenido, sino por el sólo hecho de realizarse. En el contexto de *praxis* está contenido ya el momento de la autorreferencia. En cambio la *poiesis* quedó explicada como algo que se produce desde fuera de sí mismo: se hace esto o lo otro no para llevar a cabo una acción que tiene sentido por el sólo hecho de hacerla, sino porque se quiere producir algo. Maturana, con estos elementos, encontró el puente de su expresión con el añadido de la palabra *auto*, por sí mismo. Con esto Maturana quería indicar que con el concepto de *autopóiesis*, se trataba de una producción, de un efecto perseguido expresamente, y no de una *praxis*. En el concepto de *autopóiesis*, la producción consiste en producirse a sí mismo. Operación que no tiene sentido si se expresa como *autopraxis*,

³⁶ Debido al tono de este apartado no se pretende explicar los conceptos de Luhmann, exceptuando, por supuesto, el de *autopóiesis*. En realidad se da por sentado que el lector los conoce de antemano.

ya que se trataría de una reduplicación de lo que ya la *praxis* hace por sí misma³⁷.

Si lo que cuenta es cierto, tenemos una clara analogía con el mito, a causa de que todo surge a partir de la tradición oral: a Maturana le cuentan lo que dice Aristóteles. No sabemos si realmente lo leyó. Ahora, la diferencia entre *póiesis* y *praxis*, expuesta por Luhmann, es un poco imprecisa. Efectivamente la *praxis* implica la autorreferencia de la acción, pero no en el sentido de la acción por la acción (ausencia de *telos*). Justo lo que caracteriza a la *praxis* es la intención de ejecutar una acción deliberada (*proáiresis*³⁸), tiende hacia un fin, aunque el sentido esté puesto en la propia acción. La autorreferencia de la *praxis* no pretende crear, pero sí *fija los medios para realizar un fin propuesto*. En cambio la *póiesis* “busca producir una obra que es exterior al agente”³⁹. La creación implica un otro, busca la diferencia, pero no como la distinción entre sistema y entorno, sino como el vínculo con lo *mismo* que se produce como un *otro*. Por eso introducir el prefijo *auto* es un poco absurdo. “Producirse a sí mismo”, como quiere Luhmann, es un *contradictio in adiecto*. La *póiesis* siempre viene de un otro, o, en el último de los casos, representa la escisión de lo mismo como alteridad, siempre y cuando se entienda que ésta no es un elemento autocreado de lo mismo, sino su expresión, que es ya alteridad. Incluso en términos Luhmannianos toda *póiesis* implica necesariamente la creación de otros sistemas,

³⁷ Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas*, México, UIA, 1996, p. 91.

³⁸ “*Proáiresis*: elección racional deliberada y consciente. No es lo mismo que la *Boulesis* o deseo voluntario, razonado. Ésta se parece a la *proáiresis*, pero la acción deliberada tiene como objeto único lo posible que depende de nuestra actividad. La *proáiresis* es también el deseo en cuanto determinado por la deliberación que fija los medios de realizar un fin propuesto”. Ver las notas 1,2,3 y 4 que hace el traductor de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles en : Aristóteles, *Obras*, Madrid, Aguilar, 1982, p. 271.

³⁹ *Ibid*, p. 233.

y no la “producción de un contexto” para que un sistema pueda crearse a sí mismo. De no ser así el concepto de *autopóiesis* sería la combinación imposible del poder divino y la estupidez humana (¿Luhmanniana?) —ni los Dioses son tan soberbios como para pensar que pueden ser autorreferenciales—. Justo la *póiesis* implica la creación de lo otro para que lo mismo tenga algún sentido. Además de que cuando intenta explicar que el concepto de *autopoiesis* quiere decir que los sistemas se producen a sí mismos, pero siempre y cuando quede claro que “nunca está presupuesto el control total del proceso de producción”, porque “no se trata de una *creatio*, de una invención de todos los elementos, sino sólo de la producción de un contexto cuyas condiciones elementales ya se encuentran puestas”⁴⁰, en realidad acaba explicando lo que es la *praxis* aristotélica, no otra cosa. En el momento en que no se trata de una *creatio* ya no es *póiesis*.

Pero son nimiedades. ¿Qué más da que uno de los conceptos más importantes sobre los que descansa toda su teoría sea una estupidez? Lo importante es que la recursividad siga su curso en este maravilloso tejido, ya no de simulacros, sino de tonterías que producen mundos insospechados.

⁴⁰ N. Luhmann, *op.cit.*, pp. 91-92.

EL ESTADO EN CUESTIÓN

Uno de los grandes problemas de las sociedades modernas y secularizadas radica en que la pérdida de la fe ha hecho que la gente crea en casi cualquier cosa. Sólo basta apelar a algún tipo de discurso científico (o en su defecto que cuente con el consenso de eso que llaman sociedad civil) para que todos tomen las cosas como revestidas por una evidencia paradójicamente sagrada. En este tipo de sociedades -incluida la nuestra- se dan por sentados muchos conceptos, y sobre ellos se tejen una serie de discursos que desembocan en relatos que se instalan como verdades incrustadas en la existencia de cada uno de nosotros. La tan nombrada *Reforma del Estado* es un claro ejemplo. Los científicos sociales, politólogos, periodistas, etc., hablan sobre esto como si fuera algo de por sí evidente. Y creemos que no lo es. Sin embargo, esto no quiere decir que tengamos que guardar silencio. Lo único que proponemos, y que es justo lo que vamos a hacer aquí, es tratar de exponer qué se entiende por Estado, por Reforma y, finalmente, ver si en realidad se puede hablar de una Reforma del Estado. Todo esto sin olvidar que lo que estamos haciendo es un juego heurístico que, sin dejar de reconocer que es pura ficción, pueda mostrar que eso que la gente acepta sin más se desvanece en el aire de un aburrido dogmatismo secular. Por lo que esperamos no adoptar el insulso y aburrido estilo científico que caracteriza a los escritos que circulan hoy en día sobre estos tópicos; pero eso sí, sin dejar de aplicar todo el rigor que se pueda, evitando el tedio de las verdades que pre-

tenden demostrar algo, a la vez que recuperando el tedio (hoy en día escribir algo que logre escapar a él es muy difícil, si no imposible) del placer de mostrar que lo que damos por sentado puede significar otra cosa que lo que pensábamos.

¿Qué es el Estado? Una definición sería el lugar donde cada persona deposita su poder para ya no tener que seguir cargando con él. Otra, siguiendo la anterior, pero con una dirección distinta, sería la objetivación de la voluntad general en una instancia que determine los deberes e interdictos de los individuos en un espacio común, público. Como pueden ver, en ambas definiciones estamos hablando de algo que está frente a cada uno de nosotros, pero que al mismo tiempo legitimamos. El Estado, querámoslo o no, es producto de un supuesto pacto donde todos nos comprometemos a delegar nuestro poder en una instancia que, en forma de representación, lo va a detentar y ejercer en nombre del bien común⁴¹. Siguiendo el pensamiento del antropólogo Pierre Clastres, el Estado se erige como la división de un alto y un bajo, donde unos mandan y otros obedecen⁴². Los que mandan se llaman *Gobierno* y los que obedecen se llaman *Nosotros*. Pero no hay que olvidar que los que mandan también somos nosotros, sólo que de manera diferida, a través del Gobierno, que a fin de cuentas nos representa. Esta es la gran maravilla de los sistemas llamados representativos: *padecemos el implacable poder de*

⁴¹ En este sentido coinciden los llamados *iusnaturalistas*: Hobbes, Locke, Rousseau.

⁴² “El Estado, como división instituida de la sociedad en un alto y un bajo, es la puesta en juego efectiva de la relación de poder. Detentar el poder es ejercerlo: un poder que no se ejerce no es poder, no es más que una apariencia (...) Sea como sea, la relación de poder pone en práctica una capacidad absoluta de división de la sociedad (...) El Estado no es más que la extensión de la relación de poder, la incesante profundización de la desigualdad entre los que mandan y los que obedecen.” Pierre Clastres, “Libertad, desventura, innombrable”, en E. de la Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Barcelona, Tusquets, 1980, p. 122.

nosotros mismos. Y más cuando se asume que todo buen Estado debe estar legitimado por una Constitución, que no es otra cosa que el *nomos* eternizado de nuestra propia voluntad, de la voluntad de nuestros representantes. Esto es importante ya que ante la dificultad de tener un referente realmente tangible de lo que el Estado es, siempre podemos recurrir a la Constitución para acabar con la angustia que dicha dificultad provoca. Dicho de otra forma, la evidencia y legitimidad estatal se encuentra en su normatividad. Ésta es la tan socorrida teoría jurídica del Estado.⁴³ Pero finalmente no es sino la continuación del *cliche* weberiano del Estado como monopolio legítimo de la violencia. O lo que es lo mismo: la violencia se objetiva en interdictos y en deberes expresados en la Carta Magna. Sin embargo, el punto más importante es el de la legitimidad. Porque de entrada es absurdo pensar que la violencia

⁴³ “El Estado como realidad social cae bajo la categoría de sociedad; es una comunidad. El derecho queda comprendido en la categoría de norma; es un sistema de normas, un orden normativo. Estado y derecho son, de acuerdo con dicha tesis, dos objetos diferentes. Este dualismo de estado y de derecho es en realidad una de las piedras angulares de la ciencia política y la jurisprudencia modernas. Sin embargo, tal dualismo es teóricamente indefendible. El Estado, como comunidad jurídica, no es algo separado de su orden jurídico, así como la persona colectiva no es algo diverso del orden que la constituye (...) Como no hay ninguna razón para suponer la existencia de dos diferentes órdenes, el Estado y su orden legal, tenemos que admitir que la comunidad a la que damos ese nombre, es su orden legal. El derecho francés puede ser distinguido del suizo o del mexicano sin recurrir a la hipótesis de que hay un Estado francés, un Estado suizo y otro mexicano, como realidades sociales independientes entre sí. En cuanto a comunidad, el Estado no es en su relación con el derecho, una realidad natural o una realidad social análoga a las naturales; y esa relación es enteramente distinta a la que media entre el hombre y el derecho. Si hay una realidad social referida al fenómeno que llamamos Estado y, por ende un concepto sociológico del mismo, diverso del jurídico, la prioridad corresponde al segundo, no al primero. El concepto sociológico, cuya pretensión al término Estado será examinada ulteriormente, presupone el concepto jurídico, y no viceversa”. H. Kelsen, *Teoría General del derecho y del Estado*, México, UNAM, 1988, p. 217.

pueda ser monopolizada, sería tanto como tener control sobre la vida misma. La violencia es exceso, desborda inexorablemente cualquier pretensión de contenerla. Es algo cuya fuerza sólo puede ser atenuada por ella misma. Esto es lo que René Girard nos muestra en sus libros⁴⁴: la violencia es inevitable, solamente se puede diferir. Por eso es tan poco inteligente pensar que podemos controlarla. A menos que realmente se crea que existe un proceso de legitimación en la creación del monopolio. De aquí que señaláramos que el punto clave es el de la legitimidad, ya que ésta nos arroja de lleno al problema del origen⁴⁵.

Nuevamente nos topamos con el contrato como eclosión del Estado, sólo que ahora lo llamaremos convención. Aunque viene acompañado por otro tipo de legitimidad, que es de un orden totalmente distinto, de un orden sagrado. Como bien dice Roberto Calasso. “En la legitimidad se unen las dos operaciones fundamentales que se realizan en la mente: la analogía y la convención, ramas que se bifurcan de un solo tronco: la sustitución. Para la analogía la única legitimidad es la de la sagrada investidura, que desciende por resonancias y simpatías por todos los peldaños del ser. Allí donde se extingue esa resonancia, ninguna legitimidad es admisible. Para la convención, la legitimidad es el primer ejemplo de ese acuerdo arbitrario que permite hacer funcionar todo tipo de mecanismos, desde el lenguaje hasta la sociedad”.⁴⁶ La legitimidad mediante la convención es una creación relativamente nueva, moderna —para no traicionar su sentido etimológico—. Siempre se había considerado del orden de lo sagrado, o como dice

⁴⁴ René Girard, *La violencia y lo sagrado; El chivo expiatorio; Mentira romántica verdad novelesca*, todos editados por Anagrama.

⁴⁵ “Círculo vicioso: la legitimidad es la única fuerza que asegura la duración de un gobierno; pero para que un gobierno llegue a ser legítimo es necesario que lleve tiempo durando”, R. Calasso, *La Ruina de Kasch...* p. 59

⁴⁶ *Ibid*, p. 23.

Calasso, la legitimidad “es la de la sagrada investidura”. Y cuando nos referimos a lo sagrado no lo hacemos desde la perspectiva inane y autorreferencial de cierto tipo de sociología que considera que éste no es sino un fenómeno derivado de lo social mismo; por el contrario, lo consideramos una alteridad radical que precisamente legitima a lo social, y en especial al Estado.

Cuando la legitimidad proviene de una fuente sagrada, el Estado se encuentra necesariamente limitado, no puede ir más allá de los interdictos que la tradición establece con respecto al ejercicio del poder. Y lo más importante: no puede ser modificado, es decir, no se puede hablar de una reforma a menos que la propia divinidad decida reformarse, en cuyo caso sería absurdo hablar en estos términos; más bien sería un juego de la divinidad consigo misma que se expresaría como una modificación en las reglas que posibilitan el ejercicio del poder. Por otra parte, tenemos la legitimidad mediante la convención. Ésta, en cambio, se desplaza a un más acá que ya no necesita de una instancia trascendente, sino que recurre a la arbitrariedad del consenso. Por lo que la fuente de la cual abreva se encuentra en la voluntad y la razón de los propios individuos.

Se podría pensar que esto representa el glorioso momento en que el hombre se emancipa de las cadenas que lo tenían atado a una injusta impotencia. Pero ésta es una visión que, a pesar de continuar vigente, cae por su propio peso... por el peso de su estulticia. No hay que ser muy inteligente para percatarse que este paso del poder divino al poder secular continúa reproduciendo la impotencia del hombre (si no fuera así dejaría de ser hombre), sólo que ahora en vez de poder culpar a los dioses, al azar, o a lo que sea, tenemos que culparnos a nosotros mismos. Dicho con otras palabras: el Estado como efecto de la voluntad general, de la nación o del pueblo, se convierte en un mecanismo de sujeción mucho más poderoso

que el divino. Como bien lo explicó Hobbes, una vez que delegas tu poder en el Estado, ya no puedes atacarlo porque es tanto como atacarte a ti mismo⁴⁷. Por lo menos de la otra forma existía la posibilidad de ser un hereje, de ser excomulgado o de ir al infierno. Era imposible reformarlo: o se aceptaba, en un acto de anagnórisis de la legitimidad, o se combatía.

Con el llamado Estado-Nación ya no es así; parece que con él sí se puede hablar de reforma. Pero antes veamos que se entiende por reformar. El *Diccionario Enciclopédico Grijalbo* dice lo siguiente: "Dar nueva forma, rehacer. / reparar, restaurar. / Poner en orden las costumbres, la vida...". Al hablar de reformar algo, primero debemos dar por sentado que ese algo, en principio y como principio, es incuestionable. El verdadero problema radica en ir ajustándolo a los cambios que va provocando el paso del tiempo. Reformar implica adecuar algo consigo mismo... llevar a cabo su *quiddidad* (*aquello por lo que un ser es lo que es*). Ahora, si el Estado es una entidad emanada de la voluntad de los propios hombres, queda claro que la reforma es perfectamente pertinente, ya que éstos son seres falibles. De hecho el gran argumento para que todos renuncien a su poder en favor de una instancia común, es que de esa forma los intereses particulares quedan subordinados a ciertos intereses que supuestamente todos comparten. Esperamos que con esto quede claro que lo único que se hace es reproducir la estructura de la legitimidad divina,

⁴⁷ "Puesto que todo súbdito es por esta institución autor de todas las acciones y juicios del soberano instituido, nada de lo hecho por él podrá ser injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado por ninguno de injusticia. Pues quien tiene cualquier cosa por autoridad de otro no hace injuria con ello a aquel mediante cuya autoridad actúa. Pero, por esta institución de una república, todo hombre particular es autor de todo cuanto el soberano hace y, en consecuencia, quien se quejase de injuria de su soberano se quejaría de algo hecho por él mismo; y, en esa medida, no debería acusar a nadie salvo así mismo; y tampoco a sí mismo, porque resulta imposible injuriarse". T. Hobbes, *op. cit.*, pp 271-272.

pero sin sus ventajas. Lo que se logra es hacerle creer a cada hombre que en realidad tiene poder de decisión con respecto al *demos* en el cual vive, cosa que no es así. Y cuando se da cuenta e intenta reaccionar, le esputan el chantaje del bien común, de la voluntad general, del bienestar de la nación... en pocas palabras, de una serie de instancias que están tan lejos de él como podía estar Dios de un siervo en la Edad Media. Sólo que, como ya dijimos, la voluntad divina se aceptaba o se rechazaba, no se delegaba para después interiorizarla como propia, dando lugar a que todo acto en su contra fuera una autoflagelación. Lo que queremos decir es simplemente que, parafraseando a Marcel Gauchet, ahí donde estaba Dios está ahora el Estado. De hecho, no importa si Dios existe o no, es lo de menos, lo importante es el poder que tiene aun en su inexistencia. De tal forma que la llamada secularización no ha hecho más que producir nuevas beaterías. “¿Qué hay más beato, en efecto, que un laico sano, tan arrogante y crédulo respecto a sus principios? (...) ¿Y los iluministas? Si realmente existieran tendrían que evitar en primer lugar la creencia en las luces. Ahí esta la nueva gente piadosa, ni siquiera protegida en su beatería por las mediaciones ceremoniales, por el arcano pragmatismo de la iglesia. En lugar de por un sacramento se dejan poseer por algunas mayúsculas. La Sociedad, la Humanidad, el Hombre, la Especie (eran las que el siglo prefería y siguen floreciendo actualmente, aunque se les hayan añadido muchas más). No saben sobre que presupuestos actúan y nos les gusta que se lo pregunte algún irreverente sofista. Si se ven obligados a descubrirlo, ofrecen una visión muy mezquina. Fragmentos de banalidades, arabescos de Tópicos revisten los zócalos de sus principios y valores. Mejor que lo cubran con sus prácticas supersticiosas. No siempre son asesinas, a veces poseen cierta estúpida banalidad”.⁴⁸

⁴⁸ *Ibidem*, p. 265.

¿A que viene todo esto? Antes que nada, nos permite entender que en términos de legitimidad divina el Estado no puede ser reformado. Puede desaparecer, metamorfosearse en un otro, pero no sufrir una reforma. También para mostrar que la legitimidad convencional acaba emulando la estructura de aquélla, lo que nos da un primer elemento para esgrimir que la Reforma del Estado, desde esta perspectiva, también es irrealizable. No obstante, veamos otros aspectos. La representación política anula al individuo como ser peculiar, lo despoja de su posibilidad de elección en el momento mismo en que permite que lo representen. De tal suerte que el Estado se erige como un gran promontorio de impotencias —por lo menos desde la perspectiva de la legitimidad—.

Supongamos que en realidad no es el acuerdo de seres impotentes, sino de individuos razonables que necesitan de una instancia supra-individual para dirimir sus diferencias. Entonces sí podemos hablar de reforma, puesto que el Estado está atendido a los intereses de todos los individuos que conforman la sociedad y, como sabemos, dichos intereses van cambiando. Por lo que lo indicado es ir modificando gradualmente su estructura, y esto no es otra cosa que modificar las normas que le dan identidad, o para decirlo brevemente: reformar la Constitución. Eso sí, siempre y cuando exista una verdadera separación de poderes, para que dichas enmiendas no se queden en el aire. Así, la Reforma del Estado no es otra cosa que la voluntad de la ciudadanía en el ejercicio legítimo de sus facultades con el objetivo de mantener actualizada su *quiddidad*. Tal vez sea por ello que el ¿logro? más significativo de la llamada Reforma del Estado en México sea la reforma electoral. Siguiendo nuestra argumentación, hoy en día el fundamento del pacto que da origen al Estado se llama *Elecciones*. Parece que por fin la tan ansiada democracia esta entrando en esta Nación olvidada de dios, de la modernidad, de la modernización y de todos nuestros santos patronos. Por fin

la ciudadanía puede decidir cómo gobernarse; ser soberana puesto que el sistema representativo ahora si representa de verdad, ya no depende más de los *malos*, del Gobierno, que curiosamente es esa parte ejecutiva del Estado que se alterna mediante las elecciones. Pero como en México dicha alternancia durante mucho tiempo fue endógena, se confundió Gobierno con Estado. A tal grado que se habla de jefe de Estado, cuando en realidad, a lo mucho, debería ser jefe de Gobierno (¿o no que el Estado debe estar más allá de cualquier particularismo?) En verdad no puede tener jefe alguno; todos debemos ser jefes. Esperamos haber plasmado más o menos fielmente el tono y el estilo de nuestros analistas super-democráticos al tratar de explicar estas cuestiones.

¡Basta!, hablemos en serio, el problema se encuentra en la propia representación. El error radica en pensar que realmente podemos ser representados, que mis intereses de alguna forma pueden coincidir con los de los demás, y lo que es todavía más difícil, que lo harán con los de las personas que me representan. Por ejemplo, el buen Rousseau sabía que la representación encarnaba el mal del contrato social. Aunque finalmente tuvo que salir con la perogrullada de la *voluntad general* como principio deóntico para que le cuadrara su propuesta. Lo importante es ver que se dio cuenta de que la representación acaba exterminando la voluntad de los individuos.

Inevitablemente volvemos al punto inicial para ver cómo la Reforma del Estado, desde la perspectiva de la legitimidad convencional, también es irrealizable. Cualquier cambio en la estructura del Estado tendría que estar respaldada de manera directa por cada uno de los individuos que conforman la sociedad. De otro modo sería tanto como hacer alusión nuevamente a la legitimidad divina: ya sea en manos de dios (si es que tiene manos) o de los representantes, el poder de cada individuo es anulado (pero es mucho peor en el segundo caso, ya que en el primero por lo menos nos queda la opción de ser

unos descartados, mientras que en la segunda estaríamos cometiendo suicidio).

Por eso creemos que no es correcto hablar de reforma. En un caso, las modificaciones solo pueden provenir de dios o como lo quieran llamar. En el otro, los cambios supuestamente provienen de nosotros pero a través de nuestros representantes, que como ya vimos, es lo mismo que decir que solamente de nuestros representantes. La única ventaja que tiene la primera opción es que, por definición, el origen de la legitimidad es incuestionable, se acepta o no. Lo que evita crear falsas expectativas. La segunda opción, en cambio, nos hace creer que nosotros decidimos y que gozamos de una cierta igualdad que de hecho no existe, lo que genera una sociedad de resentidos. Siendo así que más bien plantearíamos el problema de otra forma. No se trata tanto de si hay realmente una Reforma del Estado, o de si es legítima o no, porque ello implica, como ya vimos, partir de una serie de presupuestos que muchas veces ni siquiera tienen pertinencia. La Reforma del Estado es básicamente una lucha por el poder que realizan distintos grupos y que no representan a nadie, por lo menos no en los términos en que lo hemos manejado.

Para terminar, sólo quisiéramos señalar que la Reforma del Estado no es otra cosa que un espacio, como muchos otros, donde se da una lucha por el poder, pero que intenta vestirse con un ropaje de neutralidad que no le va. Finalmente, a cada quien le toca decidir qué modalidad escoge en esta lucha... Y eso en caso de que quiera luchar.

EL SENTIDO DE LA EDUCACIÓN PÚBLICA

La idea de que la educación debe ser para todos tiene un origen relativamente reciente⁴⁹. No es tan evidente como la modernidad lo ha presentado. Es incuestionable que todos los hombres tienen cierta capacidad para aprender, pero no quiere decir que todos lo hagan de la misma forma, ni que tengan la misma destreza. Esto plantea una cuestión primordial: ¿la educación debe ser para todos, es decir, pública?

De este modo nos topamos con el gran problema que hemos heredado de la tradición igualitaria: en el momento en que se establece que todos los hombres son iguales, que todos tienen los mismos derechos, y que, antes que nada, en tanto *tabula rasa* deben recibir la educación que los hará mejores y que les permitirá identificarse con su entorno social, se inaugura el principio del fin de una serie de problemas que arrasamos como un fardo insoportable⁵⁰.

⁴⁹ “La educación de los niños fue por primera vez mencionada en francés, en un documento que data de 1498. Por ese año, Erasmo se establecía en Oxford, Savonarola era quemado vivo en Florencia, y Durero gravaba su Apocalipsis, donde nos habla con vigor del sentido de ruina inminente que se ceñía hacia el final de la Edad Media. En la lengua inglesa, la palabra educación apareció por primera vez en 1530. Es el año del divorcio de Enrique VIII y de la separación de la iglesia Luterana de la Romana, en la dieta de Augsburgo. En España y sus territorios pasó un siglo más antes de que la palabra y la idea de educación fueran comunes. Todavía en 1632 Lope de Vega se refería a educación como una novedad”. I. Illich, “La desescolarización de la Iglesia”, en *Alternativas*, México, Joaquín Mórtiz, 1977, 55.

⁵⁰ René Guénon explica lo anterior de manera contundente: “Sería ridículo

Más bien, es la diferencia la que determina el sentido de la educación. La desigualdad es el primer dato que el hombre adquiere como ser social —como lo explicó Rousseau—. ⁵¹ No por nada el saber era algo precioso, lo más valioso que un hombre podía poseer. Por eso no se obtenía fácilmente, antes había que pasar por un proceso iniciático, por una serie de pruebas que filtraban a los que se lo merecían de los que no. Claro que hoy en día este tipo de forma de ver las cosas escandaliza a la gente, ya que la tara igualitaria hace creer que todos se merecen todo.

El sentido de la iniciación está cifrado en la muerte y en el renacimiento después de la muerte —desde una perspectiva simbólica y social—. De hecho, a los miembros de la comunidad no se les consideraba como reales (carencia de estatuto ontológico) sino hasta que habían sido iniciados, hasta que poseían su verdadero nombre, aquel que los hacía pertenecer a la comunidad. Antes de esto no eran sino entes informes. Como señala Roberto Calasso: “La igualdad es una cualidad

lo pretender «poner al alcance de todo el mundo», como se dice tan a menudo en nuestra época, concepciones que no pueden estar destinadas más que a una élite, e intentar hacerlo sería el medio más seguro de deformarlas. (...) En efecto, no corresponde a la doctrina rebajarse ni restringirse a la medida del entendimiento limitado del vulgo (...) Entre aquellos que reciben una misma enseñanza, cada uno la comprende y asimila de manera más o menos completa, más o menos profunda, según el alcance de sus posibilidades intelectuales; y es así como se opera naturalmente la selección sin la cual no podría haber verdadera jerarquía”, R. Guénon, *El hombre y su devenir según el vedanta*, Argentina, Ediciones, 1990, pp. 12; 13.

⁵¹ “Cada cual comienza a mirar a los demás y a querer a su vez ser mirado, consagrándose así un estímulo y una recompensa de la estimación pública. El que cantaba o el que bailaba mejor, el más bello, el más fuerte, el más sagaz o el más elocuente fue el más considerado. Siendo éste el primer paso dado hacia la desigualdad y hacia el vicio al mismo tiempo, pues de esas preferencias nacieron la vanidad y el desprecio por una parte y la vergüenza y la envidia por otra, y la fermentación causada por estas nuevas levaduras, produjo al fin, compuestos funestos a la felicidad y a la inocencia.” J.J. Rousseau. *op. cit.*, p. 557

producida por la iniciación. No se da en la naturaleza, y la sociedad no sabría concebirla si no estuviera nutrida por la iniciación. Existe después un momento en que la igualdad se aposenta en la historia, y por allí avanza hasta que los ignorantes teóricos de la democracia creen descubrirla; y la enfrentan, como su contrario, a la iniciación.⁵²”

Sin embargo aún perviven prácticas iniciáticas cubiertas con el velo de la educación para todos. Los exámenes de admisión son un claro ejemplo. Se plantea que todos tiene derecho a realizarlo, pero siempre bajo la expectativa de que no todos podrán tener la educación que se promete. A esto nos referíamos cuando señalábamos el origen reciente de la educación para todos. Existe un gran problema entre las expectativas que genera un discurso igualitario y la realidad de un sistema educativo que, por más inclusivo que pretenda ser, tiene que partir de un principio de discrecionalidad y selección. La imposibilidad de cumplir expectativas irrealizables es lo que desvirtúa el sentido de la educación pública. Por desgracia no se trata de una cuestión de buenos propósitos, sino de una realidad que la perspectiva iniciática sí tenía presente: *el saber es algo que no todos pueden digerir de la misma forma*. Éste es también el sentido de las culturas jerarquizadas, como la hindú, y que occidente desdeña, sin darse cuenta que acaba adoptando precisamente esa estructura pero bajo el resguardo de un discurso pseudoigualitario.⁵³

⁵² Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 1994.

⁵³ “En el curso de nuestro siglo se descubrió una nueva razón para la educación obligatoria y universal. La escuela fue definida como algo necesario para el trabajo. La socialización democrática, la cultura libresca y la capacitación de la fuerza de trabajo llegaron a fusionarse como racionalización de la existencia de una Iglesia Transnacional”. I. Illich, “La crítica radical de la empresa escolar”, en *Opciones Num. 10*, suplemento de El Nacional, Julio 10 de 1992, p. 3.

Pero veamos qué significa realmente esta inadecuación entre el discurso igualitario y la imposibilidad de facto de una educación común. De entrada se parte de algo que, como Calasso nos dice, no existe en la naturaleza, algo que por más que los individuos crean que poseen, se encuentra ausente. Esto provoca que la gente se decepcione al percatarse que eso que le han inculcado desde que nace, no es real. Ahora, si además añadimos que el saber es justo la llave que fundamenta lo social, sin mencionar que es la fuente de poder más potente con la que se cuenta, el desasosiego que se experimenta es cada vez mayor, creándose así una situación insoportable. La realidad desborda las expectativas: no todo el saber es para todos⁵⁴.

Aquí se podrá objetar que este discurso es elitista, y que lo único que hace es evadir la serie de logros que se han alcanzado a lo largo del tiempo; que la sociedad ya no se rige por esta diferenciación tajante entre los socios que la conforman; que si algo caracteriza a las sociedades modernas es su carácter democrático, avalado por un Estado de derecho que garantiza que todos los hombres tengan las mismas oportunidades.

Efectivamente, se puede decir que es un discurso elitista, pero no a causa de un voluntarismo cualquiera, sino que proviene de aquello que subyace al propio discurso igualitario. Lo que queremos decir es que aun las supuestas sociedades regidas por principios de igualdad y fraternidad, siguen fun-

⁵⁴ “No hay mucha diferencia entre los que justifican su poder con base en la herencia y los que lo hacen con base en el título. En gran parte son lo mismo. Las escuelas frustran así a la mayoría, pero lo hacen no sólo con las apariencias de la legitimidad democrática, sino también con clemencia. A alguien que no está satisfecho con su falta de educación se le aconseja que se supere. Los remedios de la escuela nocturna o de la educación para adultos están disponibles: ambas medidas ineficaces para generalizar la educación, pero sumamente eficaces para demostrar al individuo que es culpable de la discriminación que sufre”. I. Illich, “La vaca sagrada”, en *Alternativas*, México, Joaquín Mórtiz, 1977, p. 30.

cionando como sociedades donde la desigualdad y la diferencia es la verdadera estructura. Y lo único que tratamos de poner en evidencia es que ante esto es mucho más desastroso generar falsas expectativas que asumirlo de entrada. Sin embargo, es algo muy difícil de aceptar. ¿Quién decide cuál debe ser el referente valorativo que permita jerarquizar a la sociedad? Y nuevamente nos topamos con uno de los grandes problemas de la modernidad. En el momento en que los dioses se retiraron, quedamos abandonados a nuestra propia suerte, que no quiere decir otra cosa que asumirnos a nosotros mismos como referente último. A esto se le llama secularización. Es el paso del orden divino al orden humano. Pero desde la época de los sofistas, que podríamos decir fueron los primeros educadores como hoy en día lo entendemos, ya se había advertido un paso todavía más importante: el de la *aletheia* (verdad) a la *doxa* (opinión). *Aletheia* quiere decir “no ocultamiento”, o “no olvido”. En este sentido la verdad es un sacar a la luz, asombrarse ante lo que tenemos enfrente; pero sobre todo, aceptar un saber que nos precede y nos desborda. La verdad del mundo estaba cifrada en la existencia de la divinidad, y ésta se manifestaba a través de la tradición y los mitos. Por lo que el saber era algo que se veneraba y que no se podía utilizar de cualquier forma, ya que su origen era sagrado. Ahora bien, esto no quiere decir que fuera algo inmutable; por el contrario, participaba del carácter metamórfico de la propia divinidad. Sacar a la luz quiere decir manifestarse, aparecer. El saber poseía un carácter visual que se ha perdido en lo abstracto de la abstracción. Aún para el propio Platón el *éidos* está relacionado etimológicamente con la vista⁵⁵. Mientras que el

⁵⁵ “Hemos resaltado que aquí «contemplar» significa también «calar con la mirada», y «corpóreo», también «espiritual» (...) Sin embargo, no estamos construyendo nada, desde luego, sino captando la estructura de un fenómeno que los mismos griegos expresaban con *una* palabra. Bajo su aspecto subjetivo lo llamaban «saber» (*eidénai*) y bajo el objetivo, «forma,

paso a la opinión (doxa) implica dejar atrás la manifestación que es pura luz. A partir de ese momento, que según Marcel Detienne comienza con el poeta Simónides, la verdad será simplemente lo que los individuos piensan de las cosas⁵⁶. Pero no se trata ni siquiera de una relación directa con el saber, sino del comienzo de eso que Illich llama *sobreprogramación* y que es lo que caracteriza a la educación hoy en día. Aunque hay que aclarar que el predominio de los sofistas en la esfera pública representa el comienzo de esto, pero sólo el comienzo. En realidad la práctica sofista tenía otra significación. Como todo momento de crisis (opción), la opinión representaba una forma de relacionarse con el saber a partir del hombre mismo, pero sin perder la conciencia de sus límites, sin olvidar que el mundo que se quiere conocer es inmensurable y que la única forma de disfrutar un poco de su luz es a través del asombro. También significó que la doxa se entronizara como la única divinidad a adorar; y como la perspectiva de un saber extraído directamente de los dioses ya no era concebible, se tuvo que edificar nuevamente el fundamento, sólo que ahora estaba hecho con un material reconocidamente falible y vulnerable: la opinión de los hombres. Sin embargo, ante esta situación tampoco se tomó la opción de un saber trágico, a lo Nietzsche, donde precisamente lo falible y vulnerable de la condición humana permitiera afrontar el desafío de afirmar lo indeter-

figura» (*eidos*), utilizando una palabra de la misma raíz. La raíz es la de ver y distinguir. Pero aquí no se trata simplemente de una etimología, de la verdad del origen de dos palabras que expresan el mismo fenómeno. *Eidénai*, si bien significa saber, todavía expresa en su forma sonora el ver: lo hace «sonar». Otro tanto hace *eidos* con el saber. Es una confirmación secundaria del mismo fenómeno el que Homero, aunque utiliza otro verbo para significar «saber», se complace en asociarlo a verbos de la visión. Y cuando Sócrates y Platón definen como *phronesis* el saber puro, oponen también como objeto algo «visto» a este saber; la idea como forma normativa." K.Kerenyi, *La religión antigua*, Barcelona, Herder, 1999, p. 77.

⁵⁶ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1981.

minado de la propia existencia. Por el contrario, lo que predominó fue una necesidad ineludible por trata de hacer parecer que el fundamento seguía siendo fuerte. Y esto solamente se podía lograr construyendo un sistema que respondiera de entrada a una serie de expectativas que estaban contempladas dentro de la lógica del propio sistema, surgiendo así lo que entendemos como un sistema educativo moderno.

La *sobreprogramación* es la clave para que dicho sistema funcione. Es necesario enseñarles a todos qué es lo que tienen que saber para poder vivir en sociedad. No se trata más de que el propio contacto con los otros nos vaya dando la pauta para saber qué es lo que la sociedad requiere, sino que de entrada ya existe un libreto que nos tenemos que aprender para no incurrir en error. Y si osamos prescindir de él, acaban descalificándonos. “En toda la superficie del planeta, el instrumento altamente capitalizado requiere de un hombre atiborrado de conocimientos almacenados. Después de la Segunda Guerra Mundial, la racionalización de la producción ha penetrado en las regiones llamadas retrasadas y las metástasis industriales ejercen sobre la escuela una intensa demanda de personal programado. La proliferación del bienestar exige el condicionamiento apropiado para vivir en él. Lo que la gente aprende en las escuelas que se multiplican en Malasia o en Brasil es, ante todo, a medir el tiempo con el reloj del programador, estimar el adelanto con los ojos del burócrata, apreciar el consumo creciente con el corazón del comerciante. Esto no es el maestro quien se lo enseña, sino el recorrido programado, producido y, al mismo tiempo, obliterado por la estructura escolar. Lo que enseña el maestro no tiene ninguna importancia, desde el momento en que los niños deben pasarse centenares de horas reunidos en clases por edades, entrar en la rutina del programa (o curriculum), y recibir un diploma en función de su capacidad de someterse a él. ¿Qué se aprende en la escuela? Se aprende que mientras más horas se pasen en ella,

más vale uno en el mercado. Se aprende a valorar el consumo escalonado de programas. Se aprende que todo lo que produce una institución dominante vale y cuesta caro, aun lo que no se ve, como la educación y la salud. Se aprende a valorar la promoción jerárquica, la sumisión y la pasividad, y hasta la desviación tipo, que el maestro interpretará como síntoma de creatividad. Se aprende a solicitar sin indisciplina los favores del burócrata que preside las sesiones cotidianas: profesor en la escuela, patrón en la fábrica. Se aprende a definirse como detentador de un lote de conocimientos en la especialización en que ha invertido su tiempo. Se aprende, finalmente, a aceptar sin rebelarse su lugar dentro de la sociedad, es decir, la clase y la carrera precisas que corresponden respectivamente al nivel y al campo de especialización escolares”.⁵⁷

Ivan Illich es uno de los críticos más cáusticos que hay sobre la educación, y en general sobre los valores de la modernidad. Creemos que su pensamiento nos permite repensar cuál es el sentido de la educación pública. No se trata de negarla, ni de proponer un regreso a una edad de oro donde las personas se relacionaban convivencialmente, es decir, a partir de una serie de valores vernáculos que no entran en el juego de la homogeneización característica de la modernidad. Pero sí podemos redimensionar la forma en que nos relacionamos con nuestro presente a partir de la propuesta de Illich, un poco a la manera retroprogresiva que esgrime Salvador Pániker⁵⁸.

Como vimos, la secularización del saber arrojó a los hombres a una situación de supuesta autonomía, pero que en verdad se encuentra sujeta por la necesidad de pertenecer a la sociedad. Ésta se erige como el sucedáneo del abandono que sufrimos por parte de los dioses. Ahora, la educación, a partir de este momento, se convierte en la supuesta sinecura de to-

⁵⁷ I. Illich, *La Convivencialidad*, México, Joaquín Mórtiz, 1977, p. 70.

⁵⁸ Salvador Pániker, *Filosofía y Mística (Una lectura de los griegos)*, Barcelona, Anagrama, 1992, pp. 7; 21.

dos los males. Por una parte es cierto, pero por otra es todo lo contrario. El saber siempre ha sido y será un evento asombroso. Ejemplifica el peligro que implica incursionar en el espacio enigmático del mundo; y esto no es algo que se pueda aprender como se aprende un manual —cosa que pretende la educación de hoy en día—. Los argumentos que avalan la instauración de la educación para todos, recaen inexorablemente en la premisa de que de no ser así los hombres no tendrían los elementos necesarios para salir adelante con sus vidas. No obstante, lo único que se logra es programar a la gente para que sepa responder correctamente a una serie de preguntas que ya tienen una respuesta. Aunque se argumentará que si algo caracteriza a la educación moderna es su pluralidad. En realidad se trata de una pluralidad de lo mismo, donde lo peculiar queda desterrado ya que impediría que todos tuvieran una educación común. No por nada Illich plantea simplemente un retorno a la lectura. Afrontar el desafío que nos arrojan los propios escritos, sin la mediación de un maestro que lo único que sabe hacer es encauzar nuestra interpretación por el camino de la adaptación. Creemos que el saber no se puede reducir a eso. Y curiosamente la educación pública está en condiciones de escapar a esa trampa.

La gran maravilla de las instituciones públicas en México, a pesar del discurso oficial que las precede, radica en que no se pueden encasillar ni etiquetar. Paradójicamente, lo que parece amenazarlas de muerte es lo que las hace maravillosas. Son tan grandes que no se pueden controlar; existe una libertad que en otras instituciones es inconcebible; pagan tan mal que la gente que da clases lo hace por placer... generalmente. Claro que estadísticamente el nivel es más bajo que en las privadas, pero ése es justo el sentido. En las privadas sale gente con un nivel medio idóneo para servir, como señala Illich, pero incapacitados para pensar. No queremos decir que en las públicas todos salgan pensando, pero lo que si podemos decir

es que los que podían y tenían que pensar lo logran, mientras que en las privadas es tal la exigencia de cumplir con una serie de requisitos (de programación) que aun aquellos que tenían esperanza de poder leer un libro, y no de cumplir un requisito, acaban totalmente normopatizados, pensando exclusivamente en si podrán insertarse en la oferta laboral. La educación pública responde a otra lógica, a una lógica de lo peor si se quiere, pero que es preferible a la lógica de las falsas expectativas. Lo que ofrece la educación pública, en México, es la posibilidad de asumir el saber como un riesgo, sin una dirección predeterminada. Se habla de lo laxo y poco comercial de este tipo de instituciones, pero en eso estriba su índice de sanidad. Sanidad, de *salus* (todo, entero), que se opone a una especialización cada vez más castrante. La educación pública debe ser un espacio que vaya más allá de la propia educación, una forma más peligrosa de afrontar el saber; y lo más importante: que sea la memoria que nos recuerde que el saber es para todos, pero no de la misma forma y no necesariamente. El saber es un placer y no una necesidad.

INEXORABLE ALTERIDAD

Y en el principio era el *Otro*. La alteridad es un abismo infranqueable, emboscada en la distancia, jamás la podemos asir. Es la perfecta objetivación del objeto del deseo, la eterna ausencia, esa ausencia siempre presente que nos seduce y nos desvía de nuestro supuesto trayecto original... de nosotros mismos.

Hablar del otro es difícil porque de entrada suponemos que existe un yo, algo que se opone a ese enigma inescrutable, pero resulta que después de un tiempo ese yo se vuelve cada vez más y más difuso, va perdiendo sus contornos hasta confundirse con lo otro. Por eso todos los discursos identitarios necesitan de la alteridad para poder legitimarse. Y cuando hablamos de identidad nos referimos antes que nada a eso que llaman dios o lo divino o lo sagrado, y que a pesar de las diferencias que puedan presentar entre sí, responden al llamado de *lo otro que este mundo*.

Paradoja irreconciliable: por un lado lo divino ejecuta el papel de principio o fuente de todas las cosas, asumiendo así su carácter de identidad primera; pero una vez que el mundo derivado de ella se autonomiza, pasa a ser ya no el principio de identidad, sino el otro con el que la identidad del mundo tiene que vérselas. Se da el paso del ámbito de los dioses y su fuente expresiva, al de la razón. Ahora el *Ser (lógico)* es el principio de todas las cosas, y sin dejar de ser trascendente ya es de este mundo.

El origen no es más una divinidad, ahora el origen se limi-

ta a ser la posibilidad inteligible (lógica) del *Ser*. En este sentido sigue siendo lo otro que el mundo, que es al mismo tiempo su verdad; perdió su carácter de alteridad radical para adoptar el de objeto para un espejo. Y aquí nos topamos con un gran problema: determinar qué es primero, el objeto que necesita de un espejo para poder conocerse, o lo que es lo mismo, para poder tener conciencia de sí (ni siquiera el sujeto: categoría demasiado manoseada para poder seguir significando); o el espejo que necesita de un principio que le permita ser no un simple recipiente de imágenes, sino esa cosa espuria, deficiente, pero necesaria. No importa el orden de aparición, el caso es saber que se trata de algo que no soporta permanecer consigo mismo y que necesita de lo otro para poder ser.

Por lo que la pregunta a formular, para después intentar responder con un juego heurístico, como lo es todo intento por responder algo (de hecho el simple intento de formular una pregunta implica la presencia de toda la capacidad *poiética* del cosmos), es la siguiente: ¿Qué fue lo que empujó a la divinidad a salir de su plácida mismidad? ¿Qué aciaga fatalidad la impulsó a emprender el oneroso trabajo de la creación? ¿En qué momento fue poseída por la estupidez como para alienarse en un otro? La respuesta inmediata es la conciencia. La mismidad decide hacerse otro para tener conciencia de sí, y de esa forma poder conocerse. Antes de la *ex-istencia* (estar fuera de sí) no había posibilidad alguna de percatarse de su identidad, ya que no existía nada que le permitiera saber que ella no era eso que tenía enfrente. Al igual que la libertad, la conciencia es puramente negativa. Yo sé quien soy sólo por que sé que no soy lo otro. Pero la pregunta sigue sin respuesta. ¿Por qué la *ipseidad* decide hacerse consciente? El simple hecho de introducir la palabra *decide*, implica que estamos hablando de una elección que denota ya conciencia, o por lo menos la introducción de una diferencia mínima que es ya alteridad.

La respuesta que más nos agrada es pensar que por aburrimiento; eso sí, tomando a éste como un motivo inopinado, algo parecido al *clinamen* (*parénklisis*) de Epicuro: en un momento dado, sin ningún motivo preciso, un átomo se desvía ligeramente de su trayectoria rectilínea, pegándole a otro átomo y desencadenando así una cadena inexorable que termina en la creación. De igual forma, el aburrimiento de la mismidad en su abrumador ensimismamiento, acaba por desensimismarla. Sin ningún motivo —puesto que no hay conciencia— la mismidad se desdobra de sí, dando lugar a lo otro. Desensimismar quiere decir precisamente eso, que la mismidad se quita la onerosa carga que significa soportarse a sí misma. Éste es el primer sentido que E. Lévinas le atribuye al otro —pero eso lo veremos más adelante—.

Ahora bien, antes de esta posible respuesta habíamos llegado a un punto esencial en la consideración de la otredad, a saber, que la alteridad no es un producto de... sino que está en el mismo lugar y al mismo tiempo que la identidad. Esta idea la desarrolla, de manera exquisita y brillante, Víctor Gómez Pin en su libro *EL Drama de la Ciudad Ideal*. Esencialmente lo que hace es una lectura detallada de los diálogos de Platón (estrictamente del *Timeo* y del *Sofista*).

La famosa separación entre el campo eidético y el mundo sensible, como explicación del carácter falible e imperfecto de éste en relación con aquél, queda, por llamarlo de alguna forma, desmentido. Existe un pasaje en el *Sofista* donde Platón logra vislumbrar, por fin, la posibilidad de poder contemplar sin ninguna mediación el campo de las ideas⁵⁹. Sólo que lo

⁵⁹ “Aquel que se halla capacitado para ello percibirá distintamente: una forma única, desplegada en todas direcciones sobre una multiplicidad (de formas) separadas entre ellas; una pluralidad de formas, diferentes entre ellas, rodeada exteriormente por una forma (única) distribuida sobre una multiplicidad de formas que se hallan unificadas; numerosas formas distintas y solitarias”. *El Sofista*, 253e-254^a., citado por Víctor Gómez Pin, *El*

que ve no es lo que esperaba. ¿Qué es lo que Platón esperaba? Algo que se opusiera cualitativamente al mundo sensible, en el sentido de que éste pudiera participar de la perfección de aquél, pero sólo como imagen deformada, lo más parecido a una huella. Y volvemos nuevamente a la pregunta inicial. ¿Qué fue lo que hizo que la mismidad (el campo eidético), en la modalidad de Demiurgo, es decir, como causa eficiente y no simplemente formal, dejara de lado su apacible discurrir noético para aventurarse en el conocimiento sensible? “Algo molestaba al dios en su estatuto originario de sistema potenciador de definiciones. Ahora bien: ¿qué puede molestar a una estructura de este tipo sino el hecho de que ‘algo’ no consigue ser definido (o no se autodefine si lo que se define se confunde con lo definido)? ‘Algo’ en los orígenes, previamente a la constitución de nuestro cosmos, se negaba a ser árbol, hombre, bestia, casa, tijera, fuego o flor... ‘Algo’ no era tal o tal cosa, y, por consiguiente, no era (o era simplemente puro devenir); en otros términos: en el origen, el dominio de la eternidad de la identidad de la determinación no conseguía abarcar todo; un ‘espacio’ más o menos extenso se resistía al imperio del aparato lógico, y el cosmos sensible, el cosmos que nos corresponde, aparece como resultado del esfuerzo del sistema para vencer esa resistencia. Quizá sea de sabios y prudentes, como Platón lo indica, aceptar que el dios lógico se hace Demiurgo por plenitud, bondad y generosidad; cabe, sin embargo, sospechar que lo que le induce no es la generosidad, sino el deseo; no la plenitud sino la carencia, que en éste, como

drama de la Ciudad Ideal, Madrid, Taurus, 1995, p 57. Está claro que en este pasaje Platón deja entrever que la diferencia se encuentra en el propio campo eidético; que la pretensión de lo inmutable e imperecedero se anula en la necesidad de que exista un *éidos* (forma) que posibilite que las otras formas puedan ser idénticas con respecto a sí pero otras con respecto a las otras.

en otros casos, el proyecto de convertir, de salvar, esconde una tentativa de someter y reducir”⁶⁰.

Lo Mismo coexiste con lo Otro, y ambos se necesitan y se excluyen a un mismo tiempo. El descubrimiento que hace Platón, y que Gómez Pin explica magistralmente, es que lo Mismo no puede ser autorreferencial, no puede valerse por sí solo; que la Ciudad Ideal no difiere gran cosa de sus copias; que éstas participan de la identidad y la diferencia al igual que aquélla. La teoría que concibe al mundo sensible como la huella que dejó impresa el campo eidético sobre eso que Platón llama “causa errante”, “receptáculo”, “conservador de huellas”, se viene abajo en el momento en que el propio Platón hecha un vistazo sobre ese mundo que creía perfecto y se da cuenta que lo perfecto, para ser, tiene que alimentarse de aquello que se le opone. Como señala Gómez Pin, Platón prefiere seguir afirmando que el sepulcro está lleno cuando es evidente que está vacío⁶¹. Lo importante aquí es destacar que lo Otro no es un epifenómeno de la identidad ni del Ser; que cuando hablamos de lo Otro estamos hablando de algo que no es el Ser, de una alteridad radical. *Lo curioso es que esto es reversible. La alteridad radical es lo Otro pero también lo Mismo.*

Al igual que no tiene caso hablar en términos de un objeto para un sujeto, porque finalmente todo puede ser reducido a términos de puro objeto —como muestra Giorgio Colli⁶²—,

⁶⁰ *Ibidem*, pp 45-46.

⁶¹ *Ibidem*, p 96.

⁶² “Siempre es posible reducir el sujeto a puros términos de objeto. Donde aparece un objeto, éste debe ser conocido por un sujeto -pero a su vez este último, junto con su objeto, podrá ser considerado como un objeto de un sujeto ulterior. Se puede hablar de relación sujeto-objeto sólo provisionalmente, para describir una situación dada de los objetos”., Giorgio Colli, *Filosofía de la expresión*, Madrid, Siruela, 1996, p 35. Esto es así ya que el mundo es pura representación. La relación sujeto-objeto no es más que una modalidad más de la representación. Pero Colli explica cómo la representación es una modalidad más de la expresión, y ésta se presenta como

tampoco tiene caso pensar que hay una alteridad que se opone a una identidad, ya que la identidad vive de la alteridad, y ésta sin aquella se quedaría en la pura indeterminación. Como alguna vez señalamos con respecto al contacto ineludible entre azar y necesidad. “Nietzsche nos muestra la imagen completa al explicar el tiro de dados. En un primer momento está el abanico de posibilidades barajándose en series infinitas, pero llega el segundo momento, fatal, donde se realiza la combinación definitiva, única, negando a todas las demás. No podía ser de otra forma. Los dos momentos conforman un único acontecimiento: la identidad entre azar y necesidad. La necesidad no sería nada sin la gama de posibilidades que la anteceden, a la vez que las posibilidades se quedarían en el éter de la indeterminación si la necesidad no arrojava su cuerda por anudar el círculo”⁶³.

La identidad es una alteridad radical con respecto a la otredad, y viceversa. Considerar como absoluta a cualquiera de las dos es caer en el discurso identitario del que se pretende salir. La entronización de la pura alteridad es una variante más de la totalización del *Ser*. Como dice Colli, ambas están en

contacto con lo otro. La expresión es la presencia metafísica del contacto con lo otro. Ahora, lo otro es extra-lógico y no puede ser comprendido por las categorías de la representación. Sin embargo, la expresión es el vínculo que une y separa a lo otro con el mundo de la representación, así como para Calasso lo es el sacrificio y para Heidegger la inter-cisión. En este sentido sí podemos hablar del sentido de la huella, como la presencia de aquello que permite que lo mismo sea otro con respecto a lo otro y lo mismo con respecto a lo mismo. Pero en último caso lo mismo también es otro con respecto a sí, y lo otro lo mismo con respecto a lo mismo (espacio de las correspondencias), ya que la diferencia sujeto-objeto es provisional, y lo único que tenemos es la expresión de un contacto que evoca lo inefable, pero que en dicha evocación expresa precisamente la irrupción reversible de la identidad-diferencia.

⁶³ Luis Alberto Ayala Blanco, *Poder, Simulacro, Sacrificio: un acercamiento al concepto de poder en la obra de Roberto Calasso*, Tesis de Maestría en Ciencia Política, México, UNAM, 1995, p 33.

contacto aunque no se puedan comunicar. Justo el abismo que las separa es la posibilidad de que *sean* sin confundirse. Dicho con otras palabras, la identidad es siempre lo Otro, mientras que lo Otro se identifica siempre con lo Mismo. Y esto es lo que hace posible que la identidad sea siempre identidad y la alteridad sea siempre alteridad.

Ahora bien, regresando al campo eidético, lo que Platón vio fue un desorden ordenado, algo caótico y azaroso con la presencia de lo necesario. Esta sincronía, que sin dejar de mantener la diferencia se presentaba como una sola cosa, acabo desquiciando la imperiosa necesidad que Platón tenía por encontrar lo inmutable, aquello que no engaña, que es siempre lo mismo y de una sola vez⁶⁴. Nuevamente el deseo por lo que no es, por la carencia, por esa ausencia que no deja de presentarse. Esta ausencia, sin embargo, representaba la última esperanza de una presencia inmutable que lograra generar seguridad y duración en un mundo que existe bajo el estigma del devenir constante, del alea, de la violencia, de la metamorfosis perenne⁶⁵. Siendo así que, según Gómez Pin, tuvo que llegar Hegel a continuar la tarea que Platón no se atrevió a llevar a cabo.

Hegel retoma la visión sobre el campo eidético, y en lugar de negar la alteridad que ve en él, la incorpora en su sistema. Así lo Otro, que se identifica con el no-ser y el devenir, ad-

⁶⁴ "...el platónico ortodoxo se niega a mirar realmente al campo eidético, y sólo por esto puede afirmar que lo que allí reina es la plenitud. Platón llegó casi a la contemplación, pero no dio el paso último y definitivo; no se atrevió a contemplar porque no quiso asumir el hecho de que lo indeterminado, lo caótico, la alteridad y el mal constituyen caracteres inherentes al campo eidético mismo. Platón nunca escribió su diálogo sobre el Filósofo porque no quiso aceptar que éste es, como todos los demás, un ser carente y desgarrado.", Víctor Gómez Pin, *op. cit.*, p. 78.

⁶⁵ Por eso para Platón el enemigo a vencer es Homero; el gran mentiroso, el poeta, el rey de la metamorfosis y del simulacro; ver al respecto, Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 1994.; y, *Los cuarenta y nueve escalones*, Barcelona, Anagrama, 1994.

quiere el estatuto de elemento necesario en el itinerario del espíritu en su autoconocimiento. La gran maravilla de Hegel es que legitima a la otredad al presentarla como la negatividad que permite que el ser se aliene en un otro que finalmente es él mismo⁶⁶.

El ser se hace otro para poder conocerse, pero sin dejar de ser él mismo, o lo que es lo mismo, se sigue preservando la tautología identitaria. Sí, se reconoce la necesidad de lo otro, pero sólo como una modalidad muy peculiar de la propia identidad. En realidad Hegel tampoco se atreve a expresar lo que ve en el campo eidético. Lo único que hace es disfrazar a la identidad con el ropaje de lo Otro, pero sólo para justificarla de manera total e inapelable. Como todos sabemos, que mejor estrategia para neutralizar el poder de lo Otro que incluyéndolo en nuestro sistema. Hegel continúa la puñeta onanista del discurso identitario; jamás logra percatarse que cuando se mira el campo eidético, en el fondo inabarcable de uno de sus límites, se encuentra una pequeña ranura, un orificio, que a la manera del *Aleph* de Borges, deja entrever otra cosa, *otra cosa que el ser* —otra cosa que el propio campo eidético—, que tiene su propia lógica -por decirlo de alguna forma-, y que lo único por lo cual sabemos que es, es porque no puede conocerse, y este no conocimiento es lo que la hace presente.

A diferencia de Gómez Pin, creo que el que sí logró des-

⁶⁶ "...la estructura fundamental del campo eidético, lejos de oponerse a los fenómenos descritos (como el platonismo ortodoxo podría, falazmente, pretender), constituye la fuente, la condición a la vez necesaria y suficiente de la cual, por «procesión», se derivan todos ellos. Eternamente el Señor se está alienando en realidad sensible, eternamente está viviendo el proceso fenomenológico y eternamente se está recuperando en el saber absoluto. (...) La conciencia alienada en lo sensible vive, tan solo por un tiempo, una particular aventura, un particular drama; la conciencia divina vive eternamente la totalidad de dramas o aventuras que pueblan la conciencia alienada: esta es la diferencia existente entre Dios y nosotros"., Víctor Gómez Pin, *op. cit.*, pp 84-85; 87-88.

cribir qué pasaba en el campo eidético fue Schopenhauer. Efectivamente, en el salón de clases contiguo al de Hegel había otro profesor (por cierto marginal) que sí vio la ranura antes mencionada. Esto lo demuestra el hecho de que para Schopenhauer el campo eidético se limita a ser la mediación entre la cosa en sí y el mundo de la representación. Más allá de las ideas se encuentra otra cosa: la Voluntad⁶⁷.

La Voluntad es una fuerza ciega, caótica, sin fin alguno, concentrada simplemente en expresarse. Schopenhauer, sin dejar todavía la pretensión ontológica de fundamento del mundo, logra describir el carácter inasible e irracional que sostiene a la existencia. Sin embargo, no lo soporta y acaba confundiendo, él también, el contacto entre alteridades con la proyección autorreferencial de la mismidad. Lo Otro que logró vislumbrar irradiaba una fuerza devastadora, incontrolable, y sobre todo incomprensible. La voluntad Schopenhaueriana acaba por desquiciar cualquier fundamento ontológico; dicho de otra forma, Schopenhauer descubre —o inventa; es lo mismo— que el fundamento es el verdugo de cualquier fundamento. En pocas palabras (al igual que Platón), no le gusta lo que encuentra, sólo que él si hace el relato de lo que ve. Finalmente Schopenhauer no tuvo el *carácter* -utilizando sus propias palabras- para soportar lo Otro, y por ello recurrió al *conocimiento* para poder negarlo. Cosa curiosa puesto que el *conocimiento* es una categoría de segunda, pertenece al mundo de la representación. Ahora, cómo concebir que aquello que es una fuerza irracional, ciega, sin fin alguno, decida desdoblarse convirtiéndose en su espejo en un afán inexplicable por conocerse y percatarse de su propio

⁶⁷ “Entiendo, pues por idea cada uno de los grados determinados y fijos de la objetivación de la voluntad en cuanto ésta es cosa en sí y, por tanto, ajena a la multiplicidad, grados que son con respecto a las cosas individuales, como sus eternas formas o modelos.”, A. Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación*, México, Porrúa, 1983, p 112.

horror⁶⁸. Schopenhauer simplemente no logra explicar el *por qué* del momento en que la voluntad (objetivada en hombre) logra trascenderse para adquirir la conciencia de autonegación. Más bien, creo que es él quien decide negar a la Voluntad, y no la Voluntad quien una vez que se conoce decide arrojarse a la nada⁶⁹. Y más todavía cuando la libertad es un atributo de la cosa en sí. El hombre, en tanto representación, está sometido al imperio de la necesidad. La libertad es algo que él sólo puede experimentar como condena: él es el producto de un acto libre que se traduce como pura determinación. Así que es difícil atribuirle a la voluntad una conciencia del mal y del sufrimiento, ya que éstas son categorías del mundo de la representación, y éste no es más que la objetivación de aquella.

Schopenhauer prefiere querer la nada antes que querer lo Otro, y esto es lo que Nietzsche no le perdonó. Lo que logra verse por la ranura es puro exceso: violento, poderoso...

⁶⁸ “El mundo en toda la multiplicidad de sus partes y formas es el fenómeno, o sea la objetivación de una voluntad de vivir única. La misma existencia y sus formas, tanto en el conjunto como en cada una de sus partes, provienen de la voluntad únicamente. Ésta es libre y omnipotente. En cada cosa la voluntad aparece como determinándose a sí misma con exclusión de toda relación temporal. El mundo no es más que el espejo de esta voluntad, y toda su imperfección, todos sus dolores y tormentos pertenecen a la expresión de lo que la voluntad se propone y es como es, porque ella lo quiere.”, *Ibid*, p 272.

⁶⁹ “Hemos llegado a la afirmación de que la esencia del mundo es la voluntad y de que todos sus fenómenos no son más que voluntad objetivada. Hemos estudiado esta objetivación en todos sus grados, desde el ciego impulso de las oscuras fuerzas naturales hasta los actos conscientes del hombre. Al llegar a este límite no queremos sustraernos a las consecuencias lógicas que de ello resultan, o sea que con la libre negación de la voluntad todo esto queda suprimido también.(...) Sin voluntad no hay representación y el universo desaparece. (...) Nosotros lo reconocemos, efectivamente: lo que queda después de la supresión total de la voluntad no es para todos aquellos a quienes la voluntad anima todavía, sino la nada. Pero también es verdad que para aquellos en los cuales la voluntad se ha convertido o suprimido, este mundo tan real, con todos sus soles y nebulosas, no es tampoco otra cosa más que la nada.”, *Ibid*, pp. 314, 315.

innombrable; la imagen más perfecta del peligro. Afirmarlo es un riesgo que pocos soportan. Pero no nos referimos a afirmarlo como un momento necesario del sistema que se encuentra en proceso de autoconocimiento, sino de afirmar realmente al Otro como alteridad radical. Schopenhauer acabó sucumbiendo a la puñeta autorreferencial, sólo que en vez de neutralizarlo por inclusión, como Hegel, lo negó de tajo. Fue tan perfecta su visión que tuvo que identificarlo con el *Ser*, cuando era evidente que era otra cosa que el *Ser*; que era eso que desborda y obsede al propio *Ser*, que se pone en contacto con él sin comunicarse, que lo convoca en la absoluta ausencia, que es tan sencillo identificarlo por que no se parece en nada a aquello con lo cual se relaciona. Sin embargo, es él quien deja el relato más preciso del encuentro entre la alteridad del mundo con la alteridad de lo Otro.

Lo que nos arroja de lleno a la consideración de lo Otro no como complemento de lo Mismo, sino como llamado inexorable, como un requerimiento que no podemos eludir. En términos de Lévinas, el rostro⁷⁰ del otro, en su terrible impertinencia, nos requiere sin dejarnos tregua alguna. Imposible ignorarlo.

Entender la alteridad como *lo otro que el ser*⁷¹, y no como el ser de otro modo, es salir del discurso identitario que neu-

⁷⁰ “El rostro se presenta en su desnudez: no es una forma que oculta -y que así indica a su modo- un fondo; ni un fenómeno que esconde -y que así traiciona- una cosa en sí. En este caso el rostro se confundiría con una máscara, la que precisamente presupone un rostro. Si significar equivaliera a indicar, el rostro sería insignificante. Sartre dirá de una manera notable, pero dejando de lado el análisis muy pronto, que el Otro es un puro agujero en el mundo. Procede de lo absolutamente *Ausente*.”, Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, México, SXXI, 1993, p 73.

⁷¹ En este apartado hacemos uso constantemente del pensamiento de Emanuel Lévinas. Sólo quisiéramos aclarar que lo hacemos sin pretender serle fiel. Solamente utilizamos algunas de sus ideas para explicar y aclarar nuestro discurso. En ningún momento pretendemos hacer un análisis detallado de su filosofía.

traliza a la otredad incluyéndola. Para decirlo de alguna forma, el otro siempre se nos escapa, pone un abismo entre él y nosotros, pero solamente para hacerse presente. Este abismo, paradójicamente, es el límite que nos relaciona, que permite el contacto y la distancia que nos une y separa a un mismo tiempo.

Como dice Sartre, “el infierno son los otros”. ¿Por qué? Simplemente porque el otro, como señala Lévinas, nos requiere, nos arroja una responsabilidad que no deseamos. Bastante tenemos con soportarnos a nosotros mismos como para tener que responder siempre a la miseria del otro. Mas el otro aquí juega un doble papel: es el infierno sin dejar de ser la salvación. Efectivamente, la salvación de poder salir de nosotros mismos, del *hay*⁷² al que hace referencia Lévinas cuando uno se encuentra solo en la oscuridad y lo único que queda es el murmullo del ser, dejándonos en un estado de horror, pero que identificamos más bien con el tedio de tener que existir. El otro es el que nos descarga de nuestra propia carga, nos desvía y nos pierde; es una abertura que da salida a toda la mierda que se va acumulando con el tiempo. Sin el otro moriríamos de asfixia: “Lo lógico es el cautiverio en el ser y no la angustia de la nada. Lo trágico está en el hecho de que el yo se encuentra encadenado a sí mismo; no se trata de lo trágico de

⁷² “Hay el espacio nocturno, pero ya no es el espacio vacío, la transparencia que, a la vez, nos distingue de las cosas y nos permite acceder a ellas, por la que éstas nos son dadas. La oscuridad la llena como un contenido; es pleno, pero pleno de nada «néant» del todo. ¿Podemos hablar de su continuidad? Ciertamente es sin interrupción. Pero los puntos del espacio nocturno no se refieren unos a otros, como en el espacio iluminado; no hay perspectiva, no están situados. Es un hormigueo de puntos. (...) En este equívoco se perfila la amenaza de la presencia pura y simple, del *hay*. Es imposible, ante esa invasión oscura, envolverse en sí, entrar en su concha. Se está expuesto. El todo está abierto sobre nosotros. En lugar de servir para nuestro acceso al ser, el espacio nocturno no nos entrega al ser. (...) El roce del *hay* es el horror.”, Emmanuel Lévinas, *Ética e Infinito*, Madrid, Visor, 1991, pp 45-46.

un poder ejercido sobre el yo por una fuerza ajena a él. (...) Pero la pereza, la fatiga o el insomnio, sensaciones a las que no se les ha prestado suficiente atención, nos colocan por encima de esta tradición filosófica y por encima de esta modernidad; dichas experiencias descubren en el fastidio y el malestar de ser uno mismo la alienación por excelencia. Quien impone la servidumbre original es, no el *otro*, sino el *ser*, pues el primer amo es el sí mismo que estorba sin remisión al yo, y el lazo inicial en el que la conciencia se descubre cautiva es el lazo de la identidad. Más profundo y más determinante quizá que el deseo de ser uno mismo, de encontrarse, de purificarse de las escorias extrañas, es el sueño de verse liberado de su sí mismo, de escapar a la fatalidad de retornar a uno mismo”⁷³.

Ya Ciorán había dicho que el hombre no sabe cómo dejar de ser él mismo, pero sólo para quejarse después de que lo único que desea es encontrar su verdadero yo. Patético. Aunque no le caería nada mal una dosis mayor de *pathos* que le permita ser alguien que es *pasión* antes que *acción*. Justo el hombre moderno, autorreferencial, vive inmerso en la quimera de la acción; cree que el mundo es una proyección de su poder, cuando el poder proviene siempre de un otro, sólo que nuestra capacidad para ser afectados se ha ido anquilosando irremediablemente. Por eso es tan importante salir de nosotros mismos, porque de otra forma el poder nos pasa de lado. De tal suerte que la primera función del otro es desensimismarnos. No obstante, una vez que posamos la atención sobre él, saliendo así de nuestra insoportable identidad, el infierno no se esfuma, sino que simplemente se traslada. Ahora sí, “el infierno son los otros”. En efecto, ya no tengo que cargar con el pesado fardo que es mi yo, pero tampoco sé como lidiar con las miradas de los demás; esas miradas que me hacen exterior,

⁷³ Alain Finkielkraut, *La sabiduría del amor*, Barcelona, Gedisa, 1993, pp 20-21.

pero sólo para remitirme a mí mismo como un ser responsable. Y entonces el odio emerge. El rostro del otro (ni siquiera su mirada) no cesa de atosigarme. Me llama y yo no puedo ignorarlo. De alguna forma hay que pagarle por haberme distraído de mí mismo.

En este sentido es que Lévinas tiene razón al decir que la ética es anterior a la ontología. Se es ético no por convicción, sino de manera fatal, porque el otro está ahí y uno no puede dejar de verlo. “¿Amor al prójimo? No, si se entiende por esto, con la edificante filosofía del altruismo, la innata simpatía del hombre por el hombre que sufre. Sí, si en la insulsa palabra amor, es uno todavía capaz de percibir la proximidad pesada, abrumadora, obsesiva, la presión acusadora, la violencia, la persecución ejercida sobre mí por el prójimo. Y yo no puedo desligarme de ese otro del que estoy separado y que escapa a mi poder. Ese otro me coloca en la imposibilidad de existir naturalmente, plenamente, ni en medio de los goces, ni según el modo de ser de un yo hedonista, que quiere vivir en medio de los goces, ya ni según el modo de ser de un yo heroico que despliega su potencia, ni según el modo de ser de un yo burgués dedicado a sus intereses. El otro es el que me impide ser. Pues me veo obligado a responderle, cargado a pesar de mí mismo con una obligación moral. No soy yo quien ama naturalmente al prójimo, sino que es el prójimo el que me incumbe y me fastidia, el que me hostiga y me abruma, en suma, el que hace violencia a mi naturaleza al mandarme que lo ame”.⁷⁴

Esto que describe Finkielkraut, interpretando a Lévinas, sintetiza magistralmente el papel que juega el otro. Por más que uno pretenda fabular la realidad, los otros siempre están ahí, con su estupidez, su resentimiento, su insulsa machaconería, pero también con su belleza y su inteligencia, y todo esto nos seduce porque expresa algo que es otra cosa; representa la

⁷⁴ *Ibid*, p 106.

huella de un Otro que nos arroja a una aventura irreversible, donde la identidad ya no puede regresar a su morada porque ya no existe —o en realidad nunca existió—; porque lo Mismo es una alteridad más que deja su huella en lo Otro. Por eso decimos que más que hablar de una oposición identidad/alteridad, se debe hablar de un contacto entre alteridades. Porque, como explica Lévinas, el discurso identitario siempre regresa a sí mismo mediante el Otro, quedando éste neutralizado⁷⁵.

Pero no se trata solamente de constatar que la alteridad es “de otro modo que ser”, sino también que el ser es *de otro modo que alteridad*. Ambos se convocan y se responden fatalmente. El sentido ético de la existencia efectivamente es inevitable, se presenta como una escalada infinita de la cual nadie se salva; pero a diferencia de Lévinas, creemos que la forma de responder a este llamado, sin dejar de ser ético, puede estar más allá de la bondad. El rostro del otro, en efecto, está ahí para mostrarme su miseria y para obligarme a responderle, pero no necesariamente con amor. El otro no me molesta porque reclame mi amor -ya que éste está más allá de su petición—. El otro me molesta por el simple hecho de ser, al igual que yo no me soporto por el simple hecho de existir.

La perspectiva ética tiene que ver con una fatalidad anterior a cualquier pretendida libertad del ser, pero también tiene que ver con un proceso de valoración —a pesar de que Lévinas diga lo contrario—. “Ser dominado por el Bien no es escoger el Bien a partir de una neutralidad, frente a la bi-polaridad axiológica. (...) Luego, ser dominado por el Bien es preci-

⁷⁵ “El sentido, en tanto que orientación, no indica acaso un impulso, un fuera de sí hacia el *otro que sí*, mientras que la filosofía insiste en reabsorber todo Otro en el mismo y en neutralizar la alteridad. (...) El itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises cuya aventura en el mundo sólo ha sido un retorno a su isla natal -una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro.”, Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, pp 48, 49.

samente excluirse de la posibilidad misma de elección, excluirse de la coexistencia en el presente. La imposibilidad de elección no es aquí el efecto de la violencia —fatalidad o determinismo— sino de la elección irrecusable por el Bien que, para el elegido, está siempre cumplida de antemano. Elección por el Bien que no es precisamente acción, sino la no-violencia misma”.

En efecto, la elección es anterior a sí misma, pero no en el sentido de un Bien fatal -no violento. El otro está ahí y uno no puede evitarlo, siempre va a estar frente a mí, por lo que la determinación ética es irrecusable. Pero no creemos posible que la elección del Bien sea anterior a la valoración. La responsabilidad, en cambio, sí es anterior, pero ésta sin aquélla no tiene sentido.

La argumentación de Lévinas es casi impecable, alumbra perfectamente la estupidez congénita del hombre en su pretensión por ser libre. No se trata de establecer si uno va a considerar al otro o no, tomarlo en cuenta es algo que no se cuestiona. No obstante, la forma en que esto se lleve a cabo va a partir siempre de una valoración. Mi responsabilidad es única, pero se presenta con distintos rostros. Así, la violencia es inevitable al igual que su ausencia. El otro es un ser despreciable y adorable, y en ciertos momentos lo voy a detestar, mientras que en otros mi amor por él seguramente será infinito. La pasividad más pasiva que cualquier pasividad a la que alude Lévinas es más violenta que cualquier violencia. Es una violencia anterior a la violencia; origen y fundamento de toda responsabilidad, porque el simple hecho de que se realice un contacto entre alteridades implica una fuerza carente de intensidad, pero con un poder devastador. Por supuesto que no estamos hablando de la violencia inocente que cree que puede exterminar al otro, dominarlo, obligarlo. Esto sigue siendo un deseo irrealizable para tratar de que el otro se identifique con nosotros, cuando el abismo definitivamente es infranqueable.

No, la violencia a la que nos referimos deja intactas las alteridades, aunque sin ella no se podrían poner en contacto. El simple hecho de que hablemos de alteridades y no de identidad ya desvela la presencia de la violencia. Así como amar a alguien es ya violentarlo; pensar en alguien es irrumpir en él, desordenar (*an-arquía*) un supuesto orden. El problema radica en que siempre se valora, y no hay manera de no hacerlo. Lo que hace Lévinas, o Hegel, o Gómez Pin, o lo que nosotros hacemos con todos ellos no es más que eso. Nietzsche lo tenía muy claro, estar *más allá del bien y del mal* significa que ante la ausencia de una pauta única de valoración, no hay otra alternativa que tener la fuerza precisamente de valorar. Entonces la dicotomía bien/ mal no responde a una “bi-polaridad axiológica”, sino que es una forma más de valorar que deriva de una responsabilidad fatal. Lo que desemboca en la posibilidad de asumir que el otro sea un ser despreciable, al que no sólo no tenemos que amar, sino que, si es el caso, debemos combatir.

Como decía Marco Aurelio, una vez que la opinión es erradicada, no queda más que lo que tiene que ser. Y uno de los aspectos de lo que *tiene que ser* es la opinión de Marco Aurelio sobre lo que es. Y lo que es se disuelve en un contacto de alteridades que desvela la violencia de un juego valorativo que desemboca en una *ex-istencia* más acá de la ética, del ser y de todas las pretensiones que se han tratado de establecer para que el encuentro entre los distintos rostros no sea tan desagradable.

REPRESENTACIÓN Y ELECCIONES

Hoy en día la política se objetiva en un fenómeno muy curioso: las elecciones. Todo el mundo habla del proceso democrático y la forma en que éste debe cristalizarse. En teoría todos debemos participar eligiendo a nuestros representantes, ya que de una forma u otra estamos atrapados en dicho proceso. Finalmente todos somos socios en esta convención tan peculiar (hija de la modernidad) que Rousseau tuvo bien en llamar contrato social. Y es cierto, sería muy candoroso (con todo lo estúpido que puede tener el candor) pensar que podemos estar fuera del juego social. Pero ello no implica que la representación, a través de las elecciones, sea infalible y la única manera para decidir, aunque sea un poco, sobre nuestras vidas. Por eso comenzamos tachando de curioso el fenómeno de las elecciones. Simplemente hablar de representación ya implica algo un poco más complejo de lo que la gente generalmente cree. Jamás les pasaría por sus cabecitas que al ir a las urnas a depositar su derecho a elegir, precisamente están haciendo eso, depositando, despojándose de su poder de elección. El primer y único acto de libertad que realizan es el de dejar de ser libres—como bien lo describió un adolescente llamado Etienne de la Boétie hace cuatro siglos ya—. Y hacemos hincapié en esto de la libertad, porque es la muletilla más socorrida por los discursos políticos que proliferan en todos los países que se denominan democráticos, y también por los que creen que algún día lo lograrán, como lo es el caso de México.

Aquí lo patético no es tanto si las elecciones son limpias o no, o si realmente se está llevando a cabo la gestión de un

constructo verdaderamente representativo de la sociedad, sino el hecho de que la gente ni siquiera se pregunte o discuta si el sistema representativo es la única opción, o la más afín a su carácter, deseo, o incluso a su estado de ánimo.

Lo que queremos decir es que la democracia, y con ella la libertad, la representación, el consenso y las elecciones, son conceptos que no se cuestionan, casi nadie chista al esputarlos como los elementos paradigmáticos que deben conformar las sociedades que hoy en día se precien de estar en lo correcto. Todas estas ideas tienen el carácter que antaño tenía Dios o lo sagrado, pero sin las ventajas de éstos, ya que las primeras fundan toda su legitimidad en la ausencia de aquello que finalmente las legitima: la Fe. Aunque ahora se puede hablar de una fe autorreferencial, que erradicó de su camino el misterio, el secreto, y todo aquello que de alguna forma podía dar cuenta de lo abrumador e inasible de la realidad.

La llamada secularización del mundo no es más que una broma que no logra soportar la ironía de ser realmente autorreferencial, es decir, de haber sustituido la Fe por la Razón. Pero hay que tener mucho cuidado con esta aseveración, ya que se puede caer en un cierto tipo de dogmatismo que tampoco compartimos; que de hecho es el mismo que profesa el mundo racionalizado de la modernidad. A lo que nos referimos es al olvido, por partida doble, de la otredad que legitima a la identidad (la razón por un lado se olvida de lo divino; mientras que existe cierto dogmatismo religioso que se olvida de la parte terrena sin la cual lo divino tampoco tiene caso alguno). ¿Qué quiere decir esto? Simplemente que ahí donde una de las partes se topa con su propio límite, es donde comienza el sentido de los procesos por venir o advenir. Mientras que la perspectiva autorreferencial siempre acaba ensimismada, se encierra en su pequeño nicho, negando todo aquello que queda fuera. Y éste es justo el sentido que adopta toda la perorata actual sobre las elecciones, la representación

y la democracia. O lo que es lo mismo, la fe de la que hablábamos tiene más que ver con una óptica heroica que con una simple creencia. Como bien señaló Kierkegaard, el salto de fe es un salto al abismo, al infinito, a lo que los existencialistas llamaron absurdo, y ello implica la presencia de una aporía insalvable, porque se da a un mismo tiempo la aceptación de toda la responsabilidad de la propia vida, a la vez que todo está en manos de la inefable. Esta es la actitud heroica: dar el salto hacia aquello que está más allá de nuestra finitud. Aquí se conjugan dos elementos muy importantes: la decisión de dar el salto es propia, y en ese sentido somos totalmente responsables; pero el resultado de la inmersión en la desmesura está fuera de nuestro control (al aceptar esta dualidad dejamos de ser autorreferenciales). Así es como podemos ver que la elección siempre va más allá de la representación. El salto se realiza precisamente para no tener que ser representados por nadie. Por lo que el sentido de las elecciones *crea* más que *conjura* la dependencia al poder⁷⁶.

Para entender esto primero es necesario realizar un pequeño análisis sobre lo que es la representación (tanto en su sentido filosófico como en su sentido político, ya que éste sin aquél no se entiende).

La re-presentación siempre es de segundo orden, es la presencia de una ausencia. Lo ausente utiliza un vicario para poder presentarse; pero la carga de sentido y de significación sigue permaneciendo en el ser evocado, nunca en la evocación. Schopenhauer, por ejemplo, pensó el mundo como voluntad y representación. El mundo es voluntad, pero la forma en que aparece es pura representación: re-presenta a la volun-

⁷⁶ El poder del que hablamos ahora no debe confundirse con la actualización de las potencias de cada individuo, ni con la sobreabundancia que se proyecta en la afirmación de la propia fuerza, sino como un poder separado, que se alimenta de la impotencia de los demás, y que bajo el manto de la seguridad hace que se haga su voluntad.

tad. Entonces el problema radica en dilucidar por qué la voluntad no se puede presentar tal cual es, y por qué tiene que recurrir a una mediación. Un poco a la manera en que en términos kantianos lo único que conocemos es el *fenómeno*, jamás el *noumeno*, que sería lo que en realidad tendríamos que conocer. Lo importante es saber que la representación remite a otra cosa, que es la verdad que representa. Esta verdad no aparece sino de manera diferida. Por eso es la eterna ausente.

Ahora, ¿cómo interpretar esto? La primera explicación tendría que tener un carácter totalmente metafísico. Es decir, lo representado es una alteridad radical, que responde a una forma cognitiva que no puede ser comprendida por las categorías de la razón (que finalmente es la forma de conocimiento de la representación). Entonces la representación ejecuta el doble papel de vicario de la cosa representada a la vez que se instala como totalmente otra cosa que lo representado. Emerge un abismo entre ambos que solamente puede ser salvado a través del *contacto*—como señala Giorgio Colli—. Aquí contacto quiere decir ese momento que separa y une al mismo tiempo dos alteridades; es la eclosión de una identidad que se funda en la diferencia, que va tejiendo una tela de analogías, de correspondencias, que sin dejar de afirmar su peculiaridad remiten siempre a una misma cosa. Esta posibilidad de ser diferencia como posibilidad de identidad debe considerarse desde el espacio de la analogía, ya que de otra forma (racional, con el tercero excluido por delante) se cae en una serie de contradicciones insolubles⁷⁷. Siendo así que el contacto posibilita la emergencia de la representación, pero ya no como tal, sino como pura *presentación*; o lo que es lo mismo: la cosa

⁷⁷ Es curioso ver cómo esta perspectiva metafísica, que más bien es sagrada, se corresponde perfectamente con la física actual. Desde el momento en que de Broglie proclamó que “el electrón es simultáneamente un corpúsculo y una onda”, la racionalidad que fundamentaba el tercero excluido se vino abajo. Por ello pensar que los dioses no existen es totalmente irracional.

representada es en tanto se *presenta* como otra cosa, mientras que la representación es la cosa representada ya no como vicario sino como metamorfosis de lo mismo.

Otra explicación sería que la cosa representada es efectivamente la verdad de la representación; que ésta solamente está para mostrar de manera distorsionada lo que es perfecto en sí. También es una perspectiva metafísica, pero parida por la más chata tradición racional. Cumple todos los requisitos del onanismo autorreferencial. La representación es una proyección de la cosa en sí para poder conocerse. Sólo que el conocimiento jamás podrá dejar de estar distorsionado. Desde esta perspectiva no existen analogías, hay una escisión tajante entre ambos espacios, es decir, en este caso efectivamente estamos hablando de *re-presentación*, del aparecer fallido de la razón verdadera. Por ello todo es apariencial (en su sentido peyorativo), un engaño que hay que combatir con el poder y la disciplina de la razón; quitar los velos que distorsionan el espacio de lo inteligible. Ahora, eso inteligible pudiera ser que no fuera otra cosa que la coartada que necesita un mundo que en efecto es apariencial, pero que no se atreve a afirmarse como tal; que necesita de un supuesto orden inmutable que legitime lo efímero y vulnerable de la existencia.

Es importante dejar claro cómo esta postura se opone diametralmente a la expuesta anteriormente. La perspectiva sagrada no pretende erradicar la contradicción, la violencia, y lo efímero de sus epifanías en pos de un orden inmutable; todo lo contrario, en ella el ser y lo ente, o la cosa representada y la representación, se corresponden, y la una sin la otra no serían nada. Por eso, retomando la primera explicación, más que hablar de *re-presentación*, se tendría que hablar de *presentación*. La mal llamada representación en realidad porta la verdad precisamente en su carácter metamórfico, inasible, no en la referencia a una realidad lógica y coherente. Su verdad es no tener verdad; no buscar la verdad en un otro tan irreal, o

más, como la irrealidad que trata de conjurar. Esto no quiere decir que caiga en la trampa autorreferencial. No tener verdad implica aceptar la presencia de lo otro, de aquello que no cabe en el mal confeccionado atuendo de la razón. Y esto es curioso, porque el lugar donde sí se da la escisión entre una verdad y una representación de la misma, es justamente el lugar de la autorreferencia.

La separación sin correspondencia no es otra cosa sino el desdoblamiento de lo mismo para reencontrarse. Apelar a una verdad es siempre remitir a la corrección de lo que salió mal. Cuando en realidad el mal, el error, el engaño (si es que se puede hablar de engaño, ya que ello implicaría que hay una verdad que es traicionada) son imágenes tan necesarias en la urdimbre de la existencia como aquellas que supuestamente se les oponen. En pocas palabras, la representación es la presencia sin más de aquello que aparece, sin referencia a algo que la desmienta. Por eso no es representación, sino simple presentación, apariencia, simulacro, imagen, puesta en escena, tragedia (en sentido nietzscheano): es un juego perpetrado por los dioses en su carácter de simulacro.

Ahora sí podemos ver cómo es que al asumimos en el sistema representativo —con las elecciones de por medio— lo que hacemos es perder nuestra capacidad de *presentarnos*. Delegamos nuestro poder en un otro y con ello toda posibilidad de afirmarnos. En esto, por ejemplo, Rousseau es muy claro: los diputados o representantes deben ser erradicados, no tienen ningún sentido puesto que contravienen la soberanía de la voluntad general. “La soberanía no puede ser representada por la misma razón de ser inalienable; consiste esencialmente en la voluntad general y la voluntad no se representa: es una o es otra. Los diputados del pueblo, pues, no son ni pueden ser sus representantes, son únicamente sus comisarios y no pueden resolver nada definitivamente. Toda ley que el pueblo no ratifica en persona, es nula. El pueblo inglés piensa que es libre y

se engaña: lo es solamente durante la elección de los miembros del Parlamento: *tan pronto como éstos son elegidos, vuelve a ser esclavo, no es nada*. El uso que hace de su libertad en los cortos momentos que la disfruta es tal, que bien merece perderla”⁷⁸.

No es necesario recurrir a Nietzsche ni a ninguno de los llamados pensadores reaccionarios o críticos de la modernidad para hacer pedazos la idea de representación. En su propio seno encontramos el veneno. Sin embargo, hay que tener cuidado en no malinterpretar a Rousseau. Recuerden que el buen salvaje es su sombra. Para entender la agrura que proyecta sobre los representantes, tenemos que comprender que lo hace en nombre de un concepto que es mucho más devastador y generador de impotencia que la representación política: la *voluntad general*. Rousseau realmente critica la función de los diputados porque antes de que los socios los elijan, éstos ya se despojaron de su poder, o lo que es lo mismo, estarían usurpando las funciones de nuestro verdadero representante: la voluntad general... el querer de la mayoría... el verdadero querer. Es evidente que para que Rousseau haya podido proponer tremenda perogrullada, el principio más importante de la modernidad ya había surtido su efecto: igualar y homologar las diferencias. De hecho, sin este principio todo intento por establecer un ente que nos represente se viene abajo. Como bien dice Rousseau, la soberanía es inalienable; pero no la general, sino la propia. Rousseau ataca la segunda representación solamente para fortalecer la primera, la que genera el contrato social. Si algo propone es que todos se despojen de su poder y, por supuesto, de su capacidad de elección, ya que la voluntad general nos va a enseñar a querer lo que debemos querer, que curiosamente nunca coincide con lo que realmen-

⁷⁸ J.J. Rousseau, *El contrato social*, La Habana, Editorial de ciencias sociales, 1973, p 662.

te queremos. “A fin de que este pacto social no sea, pues, una vana fórmula, él encierra tácitamente el compromiso, que por sí solo puede dar fuerza a los otros, de que, cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que **se le obligará a ser libre**, pues tal es la condición que, otorgando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal, condición que constituye el artificio y el juego del mecanismo político y que es la única que legitima a las obligaciones civiles, las cuales, sin ella, serían absurdas, tiránicas y quedarían expuestas a los mayores abusos”⁷⁹ .

Se nos obligará a ser libres. Más o menos este es el tenor que se escucha hoy en día con respecto a las elecciones: Si *no votamos estamos contribuyendo a que se siga reproduciendo el mal de la sociedad. No dejes que los otros decidan por ti, ve a votar.* O peor aún: *es un deber que tienes como ciudadano.* Bajo el manto de la pluralidad se esconde el chantaje de aquellos que no tienen idea de lo que dicen. A esto nos referíamos cuando señalamos que ni siquiera se toman la molestia de preguntarse si lo que están diciendo es realmente así. Y no hablamos precisamente de la gente común, sino de los supuestos estudiosos de la política. Eso es lo más grave, se aventuran en el análisis de ciertos fenómenos sociales con una serie de herramientas y categorías que cumplen el papel de creencias inquebrantables, cuando la primera crítica que hacen es precisamente a las creencias.

Definitivamente creemos que es un problema de cultura y de inteligencia, pero sobre todo de humor. Por no decir que muchas veces la falta de humor es un claro síntoma de falta de inteligencia. Con esto nos referimos básicamente a la capacidad de no creémosla. Pero este no creémosla es paradójico, porque es justo lo que nos permite afirmarnos en el juego so-

⁷⁹ *Ibid*, p 615.

cial. O como diría Nietzsche, madurar es recuperar la seriedad con la que se jugaba de niño. Entonces la democracia y las elecciones adquieren, ahora sí, el carácter de representación, pero en su sentido dramático, de puesta en escena. La política es un gran espectáculo y hay que tomarlo como tal, más como un juego (con toda la seriedad que ello implica) que como un deber inalienable, de otra forma mejor atenerse a ser un resentido toda la vida⁸⁰. De aquí la importancia de haber dejado claro que más que hablar de representación se debe hablar de simple presentación; de asumir la responsabilidad de nuestro propio poder en vista de que los dioses nos abandonaron. O por lo menos tener conciencia de que si optamos por la democracia, el sistema representativo, o lo que sea, es por que sabemos que todo no es más que un juego, una puesta en escena de simulacros, y que justo por eso vale la pena jugarlo.

⁸⁰ “He dicho alguna vez que la democracia no ha de ser vista como la *solución* de los problemas, sino más bien como la dramatización o representación de los conflictos dentro de un Estado —conflictos sociales y nacionales, de intereses y de ideas. Desde esta perspectiva, el espacio político no aparece ya como un sagrario carismático, sino como un escenario donde se representa —a escala reducida, y, por lo mismo, de un modo más intenso y perceptible— el sistema de conflictos y complicidades que forman el propio entramado social.

Se trata así de un concepto de «representación» política que asocia a la idea de *solución* la imagen de *desenlace*, y que no enfrenta esta solución sin atender a la *resolución* de su argumento en la palestra.”, X.R. de Ventós, *Filosofía y/o Política*, Barcelona, Península, 1984, pp 113-114. En caso de optar por el sistema democrático, creemos que ésta es la imagen más acertada que se pueda tener de ella.

DESTELLOS BECKERIANOS

La fascinación del mal descansa en el pálido desencanto del bien: melancólica aceptación de un mundo desgarrado por la violencia y la desmesura del poder.

Ernest Becker, en *La estructura del mal*, pretende esgrimir un discurso *ilustrado*, donde el mal se presenta como la desviación errática, contingente, de una despistada «buena voluntad» humana. Sueño efímero, demasiado ingenuo para instaurarse como discurso propositivo, cede su lugar a una visión cáustica y deletérea (*El eclipse de la muerte, La lucha contra el mal*: ambas empapadas del pensamiento de Otto Ranke), donde la muerte y sus posibles desarrollos (el mal, el excremento, la locura, la servidumbre, la conciencia insignificante etc.) coexisten inextricablemente con una posible activación heroica del hombre. Este discurso alude al pensamiento trágico Nietzscheano en tanto la negatividad se transmuta en afirmatividad. Todos los elementos que producen la conciencia de finitud del hombre son precisamente los elementos arquitectónicos de un destino fatalmente exultante y lúdico: afirmación del azar como posibilidad ilimitada y como límite del límite. La muerte, la libertad, el poder, todo es una representación fragmentaria de la acción humana; desdoblamiento de conceptos que se remiten a sí mismos, expresando la realidad en un momento ideal de facticidad.

El hombre reptá sobre simulacros ¿Simulacros de qué? De realidades fantasmales veladas por la irrealidad de la propia simulación. Siendo ésta el único índice de verdad con el que se

puede contar; mientras que aquéllas apelan a la necesidad de una meta-realidad. Meta-realidad de los espíritus deseosos por serlo todo, de seres pusilánimes que necesitan la transparencia del devenir para ejecutar el mínimo paso: dibujan un *todo* moderadamente grande donde caben apretadamente sus anhelos.

El problema del referente y del objeto que lo refiere, del significado y el significante, ha sido el problema de todos los tiempos. Platón fue quien sistematizó la necesidad de un meta-mundo, del cual nosotros sólo somos espejos encargados de reflejar su imagen, no importando que sea distorsionadamente, para que así él pueda tener conciencia de sí.

La alienación es la condición de la conciencia, sin ella el ser seguiría perdido en la profunda ignorancia de su *ipse*: así como el mal es condición del bien, el *alter* del *ego*, lo grotesco de lo sublime.... La modernidad ilustrada ha manejado esta conciencia como el elemento revolucionario del saber, como la necesidad de aceptar la refracción de lo que quisiéramos que fuera el bien, para así gozarlo aunque sea en pequeños pedazos. Pero el problema no radica ahí: el *noumeno* no es la realidad del *fenómeno*. Por el contrario, el *fantasma nouménico* se presenta como hipóstasis encubierta por la perenne repetición de la *representación*. Mítico establecimiento de un origen atávico gestado por la repetición fenoménica. De esta manera el discurso del mal como melancólica aceptación de la degradación del bien, se derrumba y se plantea, más bien, como una cuestión de encubrimiento y de valor. De encubrimiento puesto que sólo basta promover la reversión del sentido para evidenciar que aquello que supuestamente asigna la designación, no es sino una cadena de designaciones que al no encontrar el origen giran sobre su propio eje retomando nuevamente su escalada designativa. ¿Si no existe referente alguno, cuál es el parámetro que determina la diferenciación entre el bien y el mal? La genealogía muestra la eventualidad (como evento) de toda valoración, la imposibilidad de una

valoración de la valoración, descubriendo así el solipsismo velado por la convención en una virtual complicidad. En otras palabras, toda valoración no es sino la imposición de un querer poderoso, más fuerte que los demás. Por lo que la medida se determina a partir del poder —a menos que se dé una transvaloración, una mutación energética (cohesión sumatoria de fuerzas pusilánimes) que logre eclipsar la fuerza real—. No obstante, aun esto sigue dentro del juego del poder (lucha entre fuerzas activas y reactivas). El juego del poder debe contar con reglas propias, gestadas a partir de la efectividad del propio juego, y no impuestas desde un más allá. No se trata de, transfigurando el referente, hacer un cambio de sentido que dé la razón al ser activo (nosotros podemos estar de acuerdo con esto, pero no deja de ser una forma más de valoración). Su lucha y su trabajo les ha costado a las hormigas reactivas ocupar el lugar que ocupan en el escalafón del poder.

El poder se legitima de acuerdo a la efectividad que despliega. El reino de lo posible es el reino del poder, ya sea en su dimensión heroica o en su denigración probabilística. Como se ha repetido, el poder es de quien lo ejerce, no importando que su ejercicio sea directo, pasivo, chantajista, doloso, o cualquier otro adjetivo que se le quiera atribuir.

Ahora bien, la idea de poder remite a una relación, a un juego, a un agonismo. Pero el verdadero poder (sobre todo el poder político) no permite ningún tipo de respuesta. Es un eterno soliloquio: reverberación de una sola voz que abarca la multiplicidad. El reino de lo posible, entonces, consiste en actualizar la idea que YO tengo de lo posible ¿Cómo lograr esto? Aniquilando toda posibilidad de reciprocidad, de intercambio: dar sin permitir que nos sea dado. La servidumbre se infiltra como el dulce soplo del beneficio. Convertirse en el gran proveedor es el verdadero sentido del poder. La ausencia del intercambio reduce el cosmos entero a la exacta medida de la prescripción del poderoso.

Becker propone como respuesta a esto la conjunción de dependencia y libertad en la abstracción divina, trascendente. Ésta es una ficción que permite erradicar la obediencia a seres finitos y el temor a la orfandad. La gran aportación Beckeriana consiste en reconocer la necesidad de una fuente de poder irreal que inyecte realidad al ejercicio fáctico del poder; la necesidad de una legitimación indeterminada que conjure la inanidad humana. El verdadero desencanto se apoya siempre en su propio y potencial encantamiento: fascinación de un poder que extrae su fuerza de la nada. Nada que, sin embargo, sigue participando del discurso ontológico al fungir como *impasse* posibilitador del ser. Un ser que no es, pero promete aparecer algún día. Aparición que desmentiría su estatuto ontológico, pero sin la cual el fenómeno se perdería en el éter de la insubstancialidad, en el laberinto de la simulación y en la distorsión epistémica. No obstante, lo que aparece (fenómeno) no es, y lo que es (noumeno) no se puede conocer, por lo tanto se perfila como inevitablemente sospechoso ¿Por qué buscar la duración ahí donde la embriaguez de lo efímero nos ofrece su favor? Por temor a la insignificancia. La trampa *nouménica* se revela como un encubrimiento del supuesto desencubrimiento *fenoménico*. Basta disipar la bruma para ver que en el fondo no hay sino más y más bruma. El temor no es producido por lo desconocido. Lo verdaderamente aterrador es la frágil materialidad con la que está tejida nuestra existencia. No es la ausencia del ser, sino su fugacidad lo que genera la complicidad de todos en hacer pasar por real lo incognoscible, para después olvidarlo mediante un reforzamiento lógico.

El supuesto discurso desencubridor esgrimido por Becker está urdido con elementos de una posible afirmación trágica, pero se queda en lo posible porque, por más crudo y desencantado que parezca, continúa perteneciendo a la ilusión metafísica del referente. Finalmente, Becker no deja de apelar a una causa ontológica que explique el ulterior desarrollo del mun-

do fenoménico: el mal como reflejo del deseo de inmortalidad; la violencia como manejo expiatorio con el más allá, etc.

Se acepta la presencia del mal, melancólicamente, casi perversamente. Pero no existe una verdadera afirmatividad de la negatividad. No hay exultación alguna del rejuego de las posibilidades con su inexorable y, por tanto, aventurosa fatalidad.

El destino debe esculpirse, y ello implica responsabilidad⁸¹. Responsabilidad frente a sí mismo, y de sí mismo ante lo indeterminado, ante lo azaroso de todo acontecer. Por eso se habla de una existencia trágica. Lo que implica decir sí a la negatividad⁸², siendo precisamente ésta la que gesta el carácter lúdico de la existencia. Siendo ella la aventura que debe jugarse sin reparar en el resultado, por el simple placer de jugar.

⁸¹ Se trata, pues, de una responsabilidad irresponsable, que no está sujeta a ningún tipo de instancia trascendente. Es una responsabilidad que solamente responde de sí y a sí misma.

⁸² Negatividad que se transmuta en afirmación. No como un fardo que hay que soportar, sino como la negación de lo negativo en lo afirmativo.

DESTELLOS CALASSIANOS

El poder es exceso; es Zeus violando a Némesis; son los dioses apoderándose de la mente de los hombres. Representa la entrada de lo posible, la inmersión en la marea de la desmesura. Sin embargo, la afirmación del poder necesita cubrirse con el velo del límite, es decir, el exceso se presenta como ceremonia, a través de un orden sacrificial. Sólo los iniciados pueden conocerlo, de otro modo su fuerza acaba por enloquecer a quien lo contempla. Efectivamente el poder emana de lo ilimitado, pero emboscado en el límite, con la forma del secreto. Es un tesoro que hay que resguardar de la mirada de los estúpidos entusiastas, de esos que Calasso llama *autodidactas* : hordas de individuos paridos por la igualdad no iniciática, que pasan por encima de la diferencia proclamando una serie de derechos que de *hecho* los hacen todavía más desiguales. Precisamente el fin del poder como afirmación no resentida de la fuerza comienza cuando el secreto es desvelado, cuando todos se sienten con el derecho de saberlo. Un derecho que de *hecho* no existe (puesto que la diferencia sigue ahí, aunque lo traten de negar). El resentido, a diferencia del poderoso, es aquel que quiere y no puede (Schopenhauer dirá: aquel que ni siquiera quiere querer), porque justamente quiere lo que no puede. Ha perdido la noción del límite. Interioriza su impotencia y la vive como injusticia. Su gran error radica en pensar que la igualdad es algo natural, y por ello no comprende cómo es que otro sí logra hacer eso que él simplemente no.

El secreto se banaliza, se vive como una cosa más... pierde su fuerza. Ahora cualquiera cree poder manejar aquello que

sólo algunos saben, y que para saberlo tienen que pasar por una serie de pruebas. Nos viene a la mente la imagen de un orangután manejando un tractor, o de un burócrata saltando de rama en rama, en ambos casos el resultado es el inicio de una secuencia de desastres. No obstante, esta voluntad igualitaria, autónoma, referida a sí misma, cuya tarea es acabar con la diferencia, no pasa de ser un deseo piadoso que termina por exacerbar aquello que quería negar (es un hecho que en las sociedades que pretenden ser igualitarias, la desigualdad -inevitable- se siente doblemente como una ofensa, y los medios coactivos se intensifican).

Este fin de la diferencia es el fin del simulacro, en tanto éste se opone a un original. El anhelo por encontrar un referente que dé razón de todo se traduce en dolor, ya que el molde y la copia jamás coinciden. El significado (original) siempre es una coartada para tratar de darle sentido al significante (copia), cuando es éste -como diferencia- lo que teje el orden del mundo. Evidentemente esto implica asumir el riesgo de lo contingente, de lo inasible, pero también la única posibilidad de disfrutar la vida, probablemente no de manera segura, pero sí con un poco de libertad. Por eso el poder se inscribe dentro del reino del simulacro: juego del aparecer que derrumba la identidad de un Ser que jamás se presenta. Por eso *es* (como catalizador del devenir) siempre el otro de sí mismo; él es, precisamente, la afirmación de la diferencia, del azar-necesidad, del movimiento que produce la permanencia del cambio; la afirmación del simulacro como identidad en la diferencia.

Charles Maurice de Talleyrand es este poder encarnado. Dejando de lado cualquier tipo de apelación al carácter monolítico de la moral o de referencia alguna a categorías estables del ser, él juega con las circunstancias, las convoca en una ordalía ininterrumpida de significaciones que algunas veces producen nuevos juegos y otras se instalan con toda la gravedad de la fatalidad. Él conoce la fuerza que tiene el po-

der del simulacro (o el simulacro del poder). Por eso es el único vencedor, o por lo menos el único que permanece en el incierto acontecer de ese extraño período que es la Revolución Francesa. Representa el triunfo de un poder que no se deja encasillar en pusilánimes categorías aptas para espíritus con voluntad de hormiga. Su ejercicio, más bien, concentra toda la fuerza de la inestabilidad, de la contingencia, y lo ofrenda a la vida como un gran sacrificio. Sacrificio de sí mismo que no es sino la afirmación de su otredad. Desea fenecer para así renacer como un otro y de esa forma potenciar las múltiples metamorfosis que no son sino perennes sacrificios de sí mismo. Talleyrand sabía que quien pretende ejercer el poder desea el sacrificio. Y éste implica violencia. Incluso el simple acto de respirar es violencia ejercida sobre el entorno: cambio que no hace referencia a ninguna significación diádica bondad-maldad, y sí, en cambio, a la afirmación de la única posibilidad de crear en la aceptación de la multiplicidad que se presenta como fatalidad, pero como fatalidad lúdica.

Ahora el sacrificio es la producción. Pero la producción se presenta como simulación de sí misma, y el poder como la producción exacerbada de eventos dispersos por la inercia que en este momento ya regula todas las esferas de lo social. Ante la primacía de la inercia, que es la nueva forma en que los dioses juegan con nosotros, solamente alguien capaz de metamorfosearse (sincronizarse) con lo social logra afirmar su poder. Poder que no expresa adecuación de la realidad con su querer, sino la capacidad de sintonizarse con la violencia y así ser él mismo violencia.

Esto representa una visión del poder que no se angustia por la caoticidad del acontecer sino que lo afirma y en ello radica su efectividad: efectividad de la acción que triunfa por el simple hecho de activarse. Así como Talleyrand perduró por el simple hecho de no pretender jamás manejar una verdad absoluta, adoptando, en cambio, la pluridimensionalidad

que le dictaba el acontecer mismo. De aquí que podamos afirmar que la política, en tanto política, es un simple conjunto de saberes que con suerte cuenta con la venia de los dioses.

El orden del sacrificio es el orden del doble, del *mismo* que se hace otro y se quiere otro. La alteridad, en este caso, no hace referencia al desdoblamiento piadoso que busca encontrarse en su reflejo, como pensó Hegel, sino, más bien, vivir la ausencia de la totalidad para así extender sus redes vinculatorias con la otredad. La experiencia, entonces, se encuentra no en la reabsorción, sino en el placer que produce la violencia provocada por el anhelo siempre infructuoso de tratar de ser uno nuevamente. Este deseo de unicidad se llama sacrificio. Es el hilo conductor que vincula la diferencia; es ella misma diferencia y posibilidad de identidad.

Si Heidegger ubica el principio del fin en el olvido de la diferencia, Calasso lo hace en el olvido del sacrificio. Finalmente el sacrificio es la diferencia que repite la escisión entre el mundo y lo sagrado. Funge como vínculo que une y separa a un tiempo ambos espacios. Heidegger dirá que se trata, más bien, de una *inter-cisión*, mientras que E. Trías lo ejemplifica con la imagen de una *bisagra*. Por lo que el *Doble* no es el desdoblamiento de *lo mismo*, sino la afirmación de la diferencia que necesita de *lo mismo* para subsistir como diferencia.

El sacrificio es el elemento que permite la magia de la totalidad mediante un pase violento. Se presenta como la irrupción de un resplandor que ciega la obtusa mirada de las pequeñas totalidades, abriendo así el claro de lo irreversible. Sin embargo, hay quienes consideran el sacrificio como un simple catalizador de la violencia inmanente a toda comunidad. Contra ellos dirige su crítica Calasso, mostrando que eso implicaría negar la diferencia, olvidar el sacrificio como vínculo inexorable entre lo sagrado y lo profano: exactitud de lo real, racionalización de lo real, negación del secreto que se oculta más allá del velo fenoménico.

EPÍLOGO

Éste es un libro teórico en el sentido estricto del término. Es la configuración de un gran espectáculo que, a través de ciertas imágenes, se presenta a la mirada de manera inmediata y del cual extraemos en la distancia una breve interpretación del mundo. Hay quienes dicen que las interpretaciones dependen de la visión, de los ojos que observan, y quizás al leer este libro haya quien piense que la mirada es dura, reaccionaria, fascista, rígida e incluso pedante. Sin embargo, la visión que se manifiesta en este texto es la repetición de una forma de conocimiento que antes que decir que todo es válido, que todo está permitido, que todo debe ser homologado (inveterada pesadilla igualitaria), en una especie de caos indiferenciado, prefiere apelar a ciertas imágenes de orden. Dicho orden parte del supuesto de que el mundo se encuentra conformado por opuestos, que necesariamente concurren y dan sentido a la vida, y que negar uno para afirmar el otro se convierte en un absoluto; cuestión que los discursos actuales luchan por conjurar. Hoy en día se apela al respeto a la diferencia, a la diversidad, pero sólo dentro de una gran caja en la que debe embonar todo: nuestra maravillosa y socorrida democracia. Claro, la democracia que los comerciales de los institutos o entidades electorales pregonan, que no es sino la muestra de una evidente ignorancia.

Los ensayos aquí expuestos hablan sobre México o desde la afección que México ha causado en nosotros, aunque pudiera pensarse a veces que no es así. Porque no faltará la mirada *científica de manual* que cuestione con una sarcástica inte-

rrogación la relación de los gnósticos y la creación del mundo con los problemas económicos del país; Chuang Tzu con la amenaza de la guerra; la cuestión iniciática con los problemas de la educación de masas, etc. Es necesario hablar desde otra perspectiva, otro lenguaje, incluso otra sensibilidad, o debemos preguntarnos si sólo es válido contar el número de votos de un municipio, cuantas tortillas se comen al día y su relación con la participación ciudadana, para hablar seriamente de la instauración, mas no presencia, de la posibilidad del desarrollo democrático. Democracia por aquí, democracia por allá, más allá, sólo democracia y participación ciudadana, palabras, discursos, frases apelando al cambio sin otro sustento que la fe. Palabra que además ha sido catalogada peyorativamente, pues estos mismos demócratas consideran que es de mentes menores y poco desarrolladas apelar a cosas no mensurables. Sin embargo es a eso a lo que se recurre: ¿por qué nadie nos explica cómo es que las demandas ciudadanas no están reflejadas en la vida cotidiana y sus satisfactores mas indispensables?, ¿por qué si todos tenemos las mismas oportunidades existe una evidente desigualdad?, ¿por qué si las autoridades ya son lindas y no represivas, necesariamente se recurre a la fuerza y cada vez de manera más brutal y cruda?, ¿por qué si todos estudiamos bajo el mismo programa educativo hay unos más capaces que otros?, ¿por qué si el hombre ha evolucionado racionalmente, el mundo es manifiestamente violento e incierto? Las preguntas pueden ser infinitas y contestadas de muchas formas, todo es una cuestión de gusto, lo cual no quiere decir que algunas no puedan ser respondidas de una manera más divertida que otras. México, y en general el mundo, si pensamos en el tan socorrido término de globalización y sólo para estar acordes con los códigos de actualidad, sufre el espasmo democrático, parece que estamos en un pequeño estertor y a punto de vomitarlo todo. Todo se encuentra en posibilidad de ser; pero eso sí, sólo puede ser una

posibilidad. Y cuando se cuestiona esa forma de existencia, por el puro placer de dialogar, de discutir en el más pleno *ejercicio democrático y civilizado*, la pluralidad resulta un equívoco reaccionario, que no entra en el rango de los riesgos de la democracia. Disentir o solamente poner un poco en entredicho dichas cuestiones es un atentado contra la verdad, ésa que sólo es una, que grita y vocifera de manera desesperada que es la UNICA.

Todo esto muestra la connotación del poder, la forma de entender su ejercicio en la actualidad. Los malditos totalitarios de antaño por lo menos reconocían a sus enemigos: se les catalogaba de déspotas, pero justo con ellos cabía la posibilidad de sentirse contemplado dentro del rango de su existencia, y en ese sentido existía la posibilidad de establecer luchas y la esperanza de que de alguna forma, si se llegaba al lugar que estos ocupaban y se conseguía destronarlos, las cosas podían cambiar. Hoy en día aquellos que esgrimen los discursos de actualidad dicen que todo está resuelto, que hemos logrado el cambio, que todo está por hacerse, pero sobre todo que ya no hay que disentir, cuestionar o algo parecido porque todos somos responsables, todos podemos participar, todos somos el poder... Sólo hay un pequeño problemita, no todos podemos gobernar de manera directa y aquellos que lo hacen, porque lo hacen en nombre de todos, no tienen posibilidad de error alguno. Pero entonces nuevamente surgen todas las interrogantes que son incapaces de contestar. ¡Qué importa!, se está trabajando para que la voluntad del pueblo se ejerza aun y cuando no se sepa el momento preciso y mucho menos de qué forma. Mientras tanto podemos seguir diciendo que el desempleo, el hambre y la visible diferencia social son nimiedades, pues tenemos nuestra credencial para votar y eso nos fortalece. Lo realmente importante es que supuestamente incidimos en el ejercicio del poder practicando los valores de la democracia, aunque eso no nos explique lo otro.

Tampoco es que este libro hable tan sólo de democracia. Si es tan socorrida aquí, se debe a que es de lo único que se habla actualmente, o mejor dicho, la pobreza de palabras y la totalización de sentido que se le concede actualmente al devenir, denotan la terrible homogenización que vivimos en este momento. Lo que se trató de realizar es justo lo contrario: desde diversos temas y perspectivas, mostrar que no es pertinente adecuarse rígidamente a una sola cosa, pues la vida no es sino puro exceso, y eso es justo su riqueza y la posibilidad misma de la existencia. Y cuando decimos *vida* nos referimos también a todo lo que ella implica. Este libro es atemporal y sin ubicación geográfica específica (aunque México esté siempre presente); sin embargo, como decíamos al principio, es el relato de un espectáculo del cual se toma distancia para teorizar sobre él. La narración de las imágenes y la forma que se empleó para ello es un juego conceptual de perspectivas de conocimiento, pero también absolutamente validado y legitimado desde éstas mismas. Es un juego acerca del poder y su ejercicio, sin caer en discursos planos, certeros, totales y aburridos. Finalmente conocer no es sino mirar un par de opuestos, la capacidad para ver uno y sus contrarios. El ejercicio político es un continuo juego de máscaras, sólo que hay que saber ponerse todas y ninguna, es decir, hay que saber jugar en la apariencia, porque también es la única forma de divertirse y saber vivir.

El poder frente a sí mismo
se terminó de imprimir en febrero de 2003
por Oak Editorial, SA de CV.
Se imprimieron 1,000 ejemplares
más sobrantes para reposición.