



37
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

VARIACIONES SOCIOLOGICAS
SOBRE EL PODER

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA:

CITLALI DE LOS ANGELES MARROQUÍN
RODRÍGUEZ

ASESOR DE TESIS:

MTRO. LUIS ALBERTO AYALA BLANCO

MÉXICO, D.F.

2001

TESIS. CON
SEAL DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Luis Alberto

*Quiero agradecer a María de los Angeles Rodríguez que
sin su apoyo y cariño esto no hubiera sido posible.*

Y con todo cariño a Raúl Marroquín y a mi hermano Raúl.

INTRODUCCIÓN	6
CAPITULO I. PODER	
POLÍTICA Y VACÍO	19
UN MAL NECESARIO	21
LA ILUSIÓN DESENCANTADA	25
GESTIÓN DE SENTIDO: LA ESTRATEGIA DEL PODER	29
LA POLÍTICA FRENTE A SÍ MISMA	33
CAPITULO II. SOCIEDAD	
TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA ¿RESENTIMIENTO?	38
EL SUICIDIO DE LA SOCIEDAD	42
EL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES	45
UNA VISIÓN GNÓSTICA DE LO SOCIAL	48
CAPÍTULO III. ESTADO	
EL ESTADO EN CUESTIÓN	52
EL PRESIDENCIALISMO COMO HEROÍSMO DIFERIDO	64
CAPÍTULO IV. EDUCACIÓN	
EDUCACIÓN E INICIACIÓN	69
CONCLUSIONES	79
BIBLIOGRAFÍA	81

INTRODUCCIÓN

Variaciones Sociológicas sobre el poder es un intento de reflexión –a manera de ensayo¹– acerca del concepto de poder y los entramados que se tejen a su alrededor. Es decir, si hablamos de variaciones, me refiero a las diferentes formas en que puede presentarse este concepto desde una perspectiva sociológica. Es por eso que la presente tesis más que elaborar un análisis del poder desde una sola mirada o perspectiva, pretende desarrollar desde diversos autores un amplio tejido conceptual que permita dilucidarlo y explicar, de esta forma, lo social y viceversa. En otras palabras, a partir de distintas propuestas teóricas (no sólo sociológicas) y disciplinarias, realizar un análisis del poder y sus distintas manifestaciones, sin dejar de lado que es éste el que articula y da forma a este trabajo.

Esto es posible ya que actualmente no es necesario, ni obligatorio –como en otros tiempos de cerrazón académica–, realizar el trabajo de investigación desde una sola perspectiva o, siguiendo al tan nombrado

¹ En este sentido las palabras de Renato Ortiz son contundentes: “Justamente por su condición de libertad, es decir, por no mantenerse preso en la tradición de cada disciplina o área temática, el ensayo tendría mejores oportunidades para escapar del conservadurismo vigente. (...) Pienso en el ensayo como la forma deliberada de propiciar un corto circuito en las barreras impuestas por las especializaciones. Esto significa que debe tomar en cuenta el conocimiento que se acumula al interior de las especialidades; negarlo sería desconocer la validez de las informaciones, de las *verdades* construidas en cada una de ellas. Viajar de una disciplina a otra, de área en área, implica transitar por las fronteras a partir de saberes ya constituidos. Desde esta perspectiva la escritura ensayística, por trascender las especialidades, puede funcionar como un estímulo al trabajo intelectual. Al escapar de la rutina disciplinaria se abre la posibilidad de imaginar nuevas hipótesis, proponer cuestiones desde un punto de vista móvil y no enraizado en lugares institucionales. Preguntas y dudas que, de regreso, podrían cobrar un impacto positivo para el avance de las investigaciones realizadas en cada una de las especializaciones existentes. Renato Ortiz, “Ciencias sociales, globalización y paradigmas”, en Pensar las ciencias sociales hoy, Tlaquepaque, Jalisco, ITESO, 1998.

historiador de la ciencia Khun, desde un paradigma único. Ahora se habla de pluralismo teórico², del reconocimiento de la existencia y libre expresión de diversos sistemas de ideas que conforman las distintas teorías de la sociología u otras disciplinas para conformar un trabajo de investigación. La investigación ya no se realiza a la luz del *marxismo*, *estructuralismo*, *funcionalismo* etc., esos modelos de orden superior que determinan la investigación en uno u otro sentido, sino del reconocimiento de que lo social es una gran maraña de la cual sólo podemos tomar una minúscula partícula del hilo infinito que la conforma.

En este reconocimiento se encuentra la diferencia y la referencia de todo, es decir, es absurdo creer que podemos aplicar un sistema conceptual único a ese gran nudo que nos excede. El que piensa así pierde de vista el todo, se queda con esa minúscula parte que es finalmente el reducto de su ceguera, que sólo es incompetencia. El conocimiento requiere que el que mira sea capaz de ver una cosa y su opuesto, no sólo una visión parcial de aquello que observa; afirmar un aspecto cualquiera y negar todo el resto, no es más que ignorar y negar aquello de lo cual se pretende dar cuenta. Es por esto que considero necesario analizar el poder y lo social desde una perspectiva que permita presentarlos desde distintas propuestas

² El debate en torno a la llamada crisis de los paradigmas de las Ciencias Sociales, replantea el problema acerca del objeto de la sociología, así como del lugar y el estado de la investigación sociológica dentro del conjunto de las ciencias sociales. Al respecto Alfredo Andrade nos dice: "Para Dahau la llamada crisis de los paradigmas de las ciencias sociales no es fundamentalmente una crisis de pretensiones explicativas, sino sobre todo, una crisis de sus pretensiones de ser garantes 'científicos' de ser un modelo 'superior' de orden social (...) la crisis de los paradigmas significa que en ciencias sociales la razón práctica ya no puede apoyarse en los pretendidos garantes científicos de un determinado modelo de sociedad. Su consecuencia -afirma- es la legitimación del pluralismo de la razón práctica... (*esta crisis*)... lejos de poner en cuestión el papel de las ciencias sociales ha dejado abierto el camino para que éstas ejerzan el papel social que siempre han tenido: producir la crítica de la realidad social, interpretar dicha realidad y proporcionar caminos, alternativas y modelos para el cambio social". Alfredo Andrade, "Racionalidad instrumental y racionalidad práctica en el desarrollo teórico".

conceptuales, que a su vez vinculen y den forma a la investigación. Lo que intenta la tesis es hacer un ensayo y reflexión sobre el poder y lo social sin pretender encasillarlos de ninguna manera. Ahora, no por ello el trabajo carece de rigor, para ello se recurre a un aparato crítico muy extenso que justifica lo dicho anteriormente.

Por ejemplo, dentro de la teoría sociológica tenemos dos puntos de vista que permiten explicar lo anterior de otra manera. Tanto Bourdieu como Giddens proponen una metodología para acercarse a la realidad que logre trascender el absurdo problema del subjetivismo-objetivismo. Es decir, ¿cómo lograr ir más allá del doble reduccionismo de poner el acento solamente en el sujeto o, por el contrario, en el objeto? En el primer caso se magnifica el papel de la experiencia subjetiva, dejando de lado las condiciones que permiten que la experiencia del sujeto se objective y se relacione con el entorno. Esta perspectiva, al subordinar las condiciones objetivas al sujeto, desemboca en una necia autorreferencia, permitiendo un gran campo de acción con respecto a la libertad del individuo, pero imposibilitándolo a su vez para poder lidiar de manera efectiva con lo otro. El ejemplo más claro que tenemos, dentro del pensamiento de occidente, es el axioma de Berkeley: "Ser es ser percibido".

En el segundo caso, en cambio, el acento está puesto en el objeto como referente último de cualquier tipo de conocimiento. Las condiciones objetivas determinan de manera implacable al sujeto, haciéndolo así un elemento más del todo de estructuras que articulan lo social o la naturaleza. De esta forma el sujeto logra erradicar su estatuto autorreferencial, pero a costa de caer en un mecanicismo incapaz de entender que las estructuras finalmente se modifican a partir de las representaciones que el sujeto hace de la realidad.

Por ello, tanto Bourdieu como Giddens proponen teorías (*del sentido práctico y de la estructuración*, respectivamente) que pretenden rescatar el carácter objetivo de la realidad, sin dejar de lado la capacidad poética del individuo. Y esto no se entiende sin la referencia a Heidegger, como bien señala Giddens. Heidegger, en *El ser y el tiempo*, establece el fundamento para lograr lo antes propuesto al ubicar al sujeto como un ser-ahí en el mundo. En tanto el sujeto está en el mundo, no puede obviar las condiciones que lo determinan; y no precisamente de manera teórica, sino básicamente vivencial. El ser en el mundo es un *ser con*, como señala Giddens, cuya experiencia es única y no se puede homologar con la de nadie más; pero tampoco puede dejar de considerar que está en el mundo y que éste tiene su propia manera de comportarse³.

En realidad todo se reduce a una relación donde el origen se pierde en cada uno de sus extremos. El sujeto existe en tanto las condiciones sociales se lo permiten, al mismo tiempo que las condiciones sociales no serían nada sin los sujetos para darles sentido. Es aquí donde tiene perfecta pertinencia el concepto de *habitus* esgrimido por Bourdieu. El *habitus* hace referencia nuevamente al ser en el mundo heideggeriano. El sentido práctico está implícito en el estar en una sociedad dada, con ciertos elementos que

³ Giddens lo expone así: “Si las sociologías de la comprensión se fundan, por así decir, en un imperialismo del sujeto, el funcionalismo y el estructuralismo proponen un imperialismo del objeto social. Una de mis principales ambiciones cuando formulo la teoría de la estructuración es poner fin a esas dos ambiciones imperiales. El dominio primario de estudio de las ciencias sociales, para la teoría de la estructuración, no es ni la vivencia del actor individual ni la existencia de alguna forma de totalidad societaria, sino prácticas sociales ordenadas en un espacio y un tiempo. Las actividades humanas sociales, como ciertos sucesos de la naturaleza que se auto-reproducen, son recursivas. Equivale a decir que actores sociales no les dan nacimiento sino que las recrean de continuo a través de los mismos medios por los cuales ellos se expresan *en tanto* actores. En sus actividades, y por ellas, los agentes reproducen las condiciones que hacen posibles esas actividades”. A. Giddens, La construcción de la sociedad, Argentina, Amorrortú, p.40.

se escapan a cualquier intento de sistematización teleológica. El ser social, inmerso en un espacio-tiempo dado, está determinado por una serie de prácticas que preceden al individuo, pero que no han sido confeccionadas a partir de ningún tipo de estrategia. Es, más bien, una especie de entramado que está ahí para que el individuo pueda actuar con cierta familiaridad, pero que no tiene que satisfacer una serie de requisitos precisos, sino que la propia práctica –que estos marcos de acción posibilita– permite que el individuo tenga cierto rango de libertad. Así la libertad está inmersa en el marco de lo posible; tiene la ventaja de innovar... innovar a partir de lo posible.⁴

Son muchos los que afirman que la investigación sociológica no puede realizarse bajo esquemas rígidos y limitados. El reconocimiento de este hecho permite replantear la disciplina, así como el lugar y el estado de la investigación sociológica dentro de las ciencias sociales. Gilberto Jiménez nos dice al respecto:

“Nuestra disciplina, si bien sigue manteniéndose en las universidades como unidad formal por razones administrativas y de docencia, se caracteriza hoy por la pluralidad, la dispersión y la fragmentación en el campo de la

⁴ “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas pre-dispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente <<reguladas>> y <<regulares>> sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (...) ...*habitus* es una capacidad infinita de engendrar en total libertad (controlada) productos –pensamientos, percepciones, expresiones, acciones—que tienen siempre como límites las condiciones de su producción, histórica y socialmente situadas, la libertad condicionada y condicional que asegura está tan alejada de una creación de imprevisible novedad como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales”. P. Bourdieu, El sentido Práctico, pp 92-96.

investigación (...) En suma hoy por hoy no parece existir un ámbito claramente acotado en el territorio de las ciencias sociales al que pudiera atribuirse el nombre de sociología *sine additio*, es decir, sin añadirle ningún adjetivo”⁵.

Paul Veyne dice al respecto: “La Sociología, no es más que una palabra bajo la que se cobijan actividades heterogéneas (...) Escribir la historia de la sociología de Comte a Durkheim, pasando por Weber, Parsons y Lazarsfeld, no sería escribir la historia de una disciplina sino la de una palabra (...) Estudiar la sociología no es estudiar un cuerpo de doctrina, como se estudia la química o la economía; es estudiar las doctrinas sociológicas sucesivas, los *placita* de los sociólogos presentes y pasados.”⁶

La sociología se ha diversificado y pluralizado. Es el mismo carácter de la disciplina el que exige que se enriquezca desde un sinnúmero de perspectivas. Afirmar lo contrario es negar el carácter mismo de lo social: un inmenso e inconmensurable nudo en el cual estamos atrapados de manera insoluble.⁷

La hipótesis ha desarrollar sería que el poder se presenta de distintas maneras. Por ejemplo, podemos concebirlo como la actualización de las potencias de cada individuo, es decir, la forma en que el hombre proyecta el exceso que lo constituye –su propia fuerza– sobre lo otro. Aunque también

⁵ Gilberto Jiménez, “La identidad plural de la Sociología. Situación y perspectivas de la investigación sociológica”, en Estudios Sociológicos del Colegio de México, Vol. XII, num. 38, mayo-agosto, 1995.

⁶ *Ibidem*.pp 410.

⁷ Para mayor referencia ver los estudios realizados por Alfredo Andrade, Gilberto Jiménez , Gina Zabudovsky y Fernando Castañeda, en distintas publicaciones que aluden a la situación actual de la investigación sociológica.

podemos hablar del poder como representación –a la manera de Hobbes o Etienne de la Boétie– que no es sino la apropiación del poder de los otros a partir de su propia impotencia. Esto último es lo que se considera poder político; la forma en que los individuos depositan su poder en una instancia común, creando así una autoridad que administra el poder de todos. De esta forma se *evita* el peligro de la guerra de todos contra todos en la que Hobbes tanto insistía.

Partiendo de lo anterior, uno de los objetivos de la investigación sería hacer un análisis del poder que nos permita llegar a establecer una definición pertinente con respecto al vínculo que ha tenido y tiene con las formaciones sociales. Lo que necesariamente implica estudiarlo no solamente desde una perspectiva occidental, como sería el caso de Durkheim, Weber, Foucault, etc., sino también oriental, como es el pensamiento de Chuang-Tzu.

De esta forma, en los dos primeros capítulos, que conforman la primera parte de la investigación, se pretende hacer una reflexión sobre el poder y su vínculo con lo social. Así como la relación que éste guarda con respecto a las formaciones sociales y los individuos que interactúan en ellas. Por ejemplo, en el primer capítulo se reflexiona acerca del ejercicio del poder. La pregunta que aquí se elabora es si éste puede realizarse a partir de consensos o de la aplicación de la fuerza bruta sin más. A lo que se responde parafraseando a uno de los grandes sabios taoístas orientales: el poder, o la gran política, sólo puede ejercerse reconociendo los vacíos o los intersticios de los que está hecha la sociedad.

En otros términos, el poder sólo es y puede ser fuerza. Ya lo decía Max Weber (uno de los pilares de la sociología): *el poder es el monopolio legítimo*

de la violencia⁸. Ahora bien, lo importante es que etimológicamente la palabra poder quiere decir *capacidad*⁹. De esta manera el problema no radica en pensarlo desde una perspectiva moral –¿el ejercicio del poder *debe* realizarse por consenso o mediante la aplicación de la fuerza bruta?, es decir, si lo deseable es una cosa o la otra– sino conocer la disposición que tiene quien hace uso de él, para así aprender o entender cómo tiene que hacerse efectivo. Dicho de otra forma, reconocer la capacidad que tiene un sujeto, individual o colectivo, de obtener sus propios fines en una esfera específica de la vida social, a pesar de la voluntad contraria de otros. Ahora bien, recurrir al pensamiento oriental permite explicar con otras palabras lo que después dirán también muchos pensadores occidentales.

Por otro lado, es en éste capítulo donde se aborda el poder en relación con la estulticia desde la perspectiva del gran ensayista Robert Musil. El apartado titulado *El poder frente así mismo*, trata acerca de la estulticia como uno de los elementos indispensables del ejercicio político. Es decir, la presencia o la ausencia de la estupidez determinan en buena medida la capacidad efectiva del poder. Se puede diferenciar la inteligencia de la estupidez política, el ejercicio efectivo o no del poder, en tanto se posea el olfato necesario para saber adecuarse a las situaciones que el entramado político presenta. Lo que este apartado aborda es una de las formas de la capacidad política. Es necesario tejer un largo juego de simulacros, donde la inteligencia política radica en aparecer como otra cosa, para obtener los fines que el poder mismo se propone. Aquí ya no se sabe si el juego político oscila entre la inteligencia y la estupidez, o si realmente todo se articula como simulación.

⁸ Ver, Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1987.

⁹ Guido Gómez de Silva. *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. México, FCE, 1995, pp 550.

Y es en este punto donde se vincula con uno de los apartados que se titula *La ilusión desencantada*. La pregunta que aquí se responde es con respecto a la capacidad política de presentarse como simulacro; no se trata 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. En otras palabras, se reflexiona acerca de la capacidad que tiene un político para crear imágenes que funcionen como válvulas en las que la sociedad reposa; además que son estas mismas la posibilidad de su subsistencia.

El segundo capítulo hace un análisis de lo social desde una perspectiva que llamo desencantada y que, haciendo referencia a la imaginación sociológica de Wright Mills, permite abordar temas que de otro modo quedarían de lado, como es la capacidad o incapacidad de los individuos para vivir en sociedad. Por lo que realicé un análisis de la tolerancia y el poder como un juego de ilusiones; sin dejar de lado el tan referido tema de la transición a la democracia. En estos apartados se analizan las supuestas condiciones, desde diversas perspectivas, que deben existir para poder convivir en sociedad. Algunas de ellas son la igualdad, los derechos ciudadanos, la distribución de la riqueza, sólo como un pretexto para realizar una digresión acerca de la democracia.

De igual forma, en este capítulo se analizan las llamadas formaciones sociales desde una perspectiva poco usual. Por ejemplo se realiza una pequeña digresión acerca de la posibilidad del suicidio como fundamento de lo social, básicamente desde una perspectiva Shopenhaueriana. Se trata principalmente de abordar la convivencia social. Como Durkheim diría: los tipos de solidaridad social¹⁰. O en términos de Alfred Shutz, el tipo de

¹⁰ Ver. Durkheim Emile, *La División Social del Trabajo*, Madrid, Ankara, 1970.

relaciones intersubjetivas¹¹ que se practican en el mundo social; la cotidianidad de los individuos que conforman estas formaciones. De esta manera se responde a la pregunta un poco burlona de si las formaciones sociales son o no un mal necesario. Por último, en este mismo capítulo, se reflexiona sobre este tema con una mirada diferente: *una visión gnóstica de lo social*, que responde a preguntas acerca de la responsabilidad social de los individuos, sobre las circunstancias sociales de su entorno.

En los últimos capítulos se realizó un análisis del Estado desde dos perspectivas elementales como son la reforma del mismo y el llamado presidencialismo. En la primera parte, se trata de exponer qué es lo que se entiende por Estado, por Reforma y, finalmente, ver si en realidad se puede hablar de una Reforma del Estado. Se estableció una *definición* aproximada acerca de lo que la teoría política y otras perspectivas entienden por Estado. Para ello se recurrió a textos de Hobbes, Locke, Rosseau, Weber, Clastres, Kelsen, Canetti, etc.

Por último, en el apartado titulado *El presidencialismo como heroísmo diferido*, se aborda el problema de la necesidad que tienen las sociedades de cumplir con su anhelo heroico y el vínculo que éste guarda con la denominada representación política. Para ello se recurre a uno de los máximos representantes de la sociología norteamericana –Ernest Becker–, quien desde un enfoque innovador nos acerca de una forma por demás extraordinaria a esta problemática.

En el último capítulo de esta tesis se realizó un análisis de la educación pública y su relación con el poder desde una perspectiva poco convencional,

¹¹ Ver, Shutz Alfred. El Problema de la realidad social. Argentina Amorrortu, 1995.

como lo es la de Ivan Illich. Ivan Illich es uno de los críticos más cáusticos que hay sobre la educación, y en general sobre los valores de la modernidad. Es a partir de una serie de conceptos acuñados por este pensador –como la convivencialidad, el sentido vernáculo de la sociedad–, que podemos acercarnos a esta problemática con una mirada crítica e innovadora, que permite repensar el sentido de la educación pública.

De acuerdo al planteamiento del problema, considero necesario analizar el poder y lo social desde una perspectiva que permita presentarlos desde distintas propuestas conceptuales, que a su vez vinculen y den forma a la investigación. Pareciera que se aborda una infinidad de temas, pero en realidad lo que se pretende es hacer un ensayo y una reflexión sobre el poder y lo social, más allá de esquemas rígidos y limitados. Es importante hacer énfasis en que ninguno de estos temas es un asunto central ni define el trabajo que se pretende realizar, funcionan a manera de pretexto para dilucidar el concepto de poder del cual son una especie de reflejo.

La metodología a aplicar será esencialmente hermenéutica y fenomenológica. Lo que se pretende es ir a la cosa misma (Husserl), es decir, recabar información de fuentes básicamente bibliográficas, haciendo una reducción eidética donde se realiza una epoche –suspensión del juicio–, dejando de lado todo aquello que no sea de estricta pertinencia con el tema. Siendo así evidente que la investigación pretende tener un carácter teórico: analizar ciertos conceptos para después recrearlos, a manera de ensayo,

en una propuesta que permita comprender ciertos elementos de la realidad social y del poder¹².

¹² "La reducción eidética es la resolución consistente en hacer aparecer el mundo tal como es anteriormente a todo retorno sobre nosotros mismos, es la ambición de igualar la reflexión a la vida irrefleja de la consciencia. Apunto a un mundo y lo percibo. Si dijera, con el sensualismo, que no hay en todo ello más que <<estados de consciencia>>, y si intentara distinguir mis percepciones de mis sueños por medio de <<criterios>>, perdería el fenómeno del mundo. En efecto, si puedo hablar de <<sueños>> y de <<realidad>>, interrogarme a propósito de lo imaginario y lo real, poner en duda la <<realidad>>, significa que esta distinción ya ha sido hecha por mí antes del análisis, que tengo una experiencia de lo real así como de lo imaginario, en cuyo caso el problema no consiste en indagar cómo el pensamiento crítico puede ofrecerse unos equivalentes secundarios de esta distinción, sino en explicar nuestro saber primordial de la <<realidad>>, en descubrir la percepción del mundo como aquello que funda para siempre nuestra idea de verdad. No hay que preguntarse, pues, si percibimos verdaderamente un mundo; al contrario, hay que decir: el mundo es lo que percibimos. De una manera más general, no hay que preguntarse si nuestras evidencias son auténticas verdades, o si, por un vicio de nuestro espíritu, lo que para nosotros es evidente no sería ilusorio respecto de alguna verdad en sí: pues si hablamos de ilusión es que ya hemos reconocido unas ilusiones, lo que no hemos podido hacer más que en nombre de alguna percepción que, en el mismo instante, se afirmase como verdadera; de este modo la duda, o el temor de equivocarnos, afirma al mismo tiempo nuestra capacidad de descubrir el error y no puede, pues, desarraigarnos de la verdad. Estamos en la verdad y la evidencia es <<la experiencia de la verdad>>. (...) El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable. <<Hay un mundo>> o más bien <<hay el mundo>>: jamás puedo dar enteramente razón de esta tesis constante de mi vida. Esta facticidad del mundo es lo que constituye la *Weltlichkeit der Welt*, lo que hace que el mundo sea mundo; al igual como la facticidad del *Cogito* no es en él una imperfección, sino, por el contrario, lo que me da la certeza de mi existencia. El método eidético es el de un positivismo fenomenológico que funda lo posible en lo real". M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, pp.15-16.

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. 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>>”¹³.

En realidad el poder debe deslizarse realizando el mínimo esfuerzo. Para esto 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 más claro ejemplo que tenemos de ciertos usurpadores como los gorilas sudamericanos; pero la otra opción es todavía más patética por pretender ser lo que no puede ser, es decir, creer que la política se puede realizar mediante consensos y acuerdos de toda la

¹³ Elías Canetti, Masa y Poder, Barcelona, Muchnik, 1982, p. 277.

sociedad. Y con esto me refiero también a aquellos candorosos que asumen que la democracia no es perfecta, pero que tiene la virtud de aprender de sus errores. Supongo 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 termina por ser la fuerza. En ambos casos el ejercicio de ésta se instala como principio y fin, es decir, 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, al explicarnos el sentido de 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.*”¹⁴

¹⁴ Citado por J. Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, 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.

Creo 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*¹⁵. 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.

¹⁵ “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 el más efímero acto:

“El hombre moderno es autosuficiente, racional, mesurado, es decir, aburrido, básicamente mediocre. Su apuesta es la seguridad; y la seguridad es ese gran nicho, ese enorme vientre, espeso y cálido, donde reposa su impotencia. Es justo el lugar donde el poder se desvanece. El ejercicio del poder se alimenta del conocimiento del exceso. El hombre poderoso es un demente (*nymphóleptos*), que mantiene la calma ante la embestida de lo incontrolable, mientras que el hombre normal (*normópata*) acaba desquiciado por no poder abarcar con su pequeña razón el torrente que lo desborda. Es incapaz de sintonizarse con el fluir de la metamorfosis; de percibir que el poder posee la consistencia del sonido, de la música, y que su ejercicio se pierde en el tiempo así como las notas en el aire¹⁶”.

No obstante, esto es justo lo que aterra a la gente, y lo que provoca que se resguarden en posturas de carácter tolerantes. 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

¹⁶ Luis Alberto Ayala Blanco, “Variaciones sobre Calasso”, *Estudios Políticos*, México, FCPyS-UNAM, num. 12 julio-septiembre , 1996, pp. 195-196.

un imbécil, pero por el simple hecho de ser un hombre debo soportarlo¹⁷. 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 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"¹⁸. Por eso hice 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 el poder 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. 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,

¹⁷ Es curioso observar cómo se ha olvidado el carácter etimológico del término, 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, *op.cit.*, pag. 681.

¹⁸ Ch. Baudelaire, *Diarios íntimos*, México, Premia, 1979, pag. 22.

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*)”¹⁹

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 serán 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

¹⁹ Citado en Ernest Becker, La lucha contra el mal, México, FCE, 1977, pp 193;194.

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)²⁰".

Esta es la imagen más veraz que podamos encontrar 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 como buena voluntad. Pero las espinas siguen ahí, y la gente se sigue repeliendo mutuamente, transformando la buena voluntad en tolerancia, como lo explica Schopenhauer. Siendo así que la sociedad es un mal necesario, como la propia vida.

²⁰ Citado en F. Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, México, Alianza, 1989, pag 272.

LA ILUSIÓN DESENCANTADA

Baudrillard dice que la seducción consiste en “morir como realidad para producirse como ilusión”²¹ –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:

“Todas las distancias que el hombre ha creado a su alrededor han surgido de este temor a ser tocados. Uno se encierra en casas a las que nadie debe entrar y sólo dentro de ellas se siente medianamente seguro. (...) Esta aversión al contacto no nos abandona tampoco cuando nos mezclamos entre la gente. La manera de movernos en la calle, entre muchos hombres, en restaurantes, en ferrocarriles y autobuses, está dictada por este temor. Incluso cuando nos encontramos muy cerca unos de otros, cuando podemos contemplar a los demás y estudiarlos detenidamente, evitamos en lo posible entrar en contacto con ellos. Si actuamos de otra manera sólo es porque

²¹ J. Baudrillard, De la seducción....., pag.69.

alguien nos ha caído en gracia y entonces el acercamiento parte de nosotros mismos²²".

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 efectiva²³. Por eso no creo 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 humano es un enigma insoluble, por no decir que vale en tanto problema, jamás como fin o solución. En este sentido Calasso, al hablar de la cultura hindú, dice lo siguiente: "El *bramhodya*, el diálogo por enigmas que sostenían ambos sacerdotes, sentados uno al sur y otro al norte del poste sacrificial, comenzaba poco después de la inmolación del caballo: <<¿Cuál fue el primer pensamiento?>>, era la primera pregunta que el *hotr* (sacerdote oficiante) dirigía al brahamán. Después: <<¿Quién era el gran pájaro? ¿Quién era la leonada? ¿Quién era la obesa?>> El brahamán respondía sin la más mínima vacilación: <<El cielo fue el primer pensamiento. El caballo era el gran pájaro. La noche era la leonada. La oveja era la obesa.>> Pero el *hotr* no se detenía ahí, seguía acosando al brahamán con preguntas, lo desafiaba: << Te pregunto cuál es el borde de la tierra. Te

²² E. Canetti, op.cit. pag 9.

²³ "Un Estado que se reconoce a sí mismo como ficción, como una construcción teórica análoga a las coordenadas cartesianas o al concepto de fuerza magnética y que, como ellas, no tiene otra entidad o verdad que la de ser una convención operativa...No es extraño, sin embargo, que pocas veces se haya aceptado así. Es conocida la resistencia que pone la psique humana a tratar sus ficciones como meras ficciones: Su tendencia a aliviar la tensión que le producen <<transformando las ficciones en hipótesis, y las hipótesis en dogmas>> (Vaihinger), o atribuyendo una entidad objetiva a sus conceptos y una sustancia metafísica a esta entidad". X.R. de Ventós, De la modernidad, Barcelona, Península, 1982, pag. 203.

pregunto cuál es el ombligo del mundo. Te pregunto cuál es el semen del semental. Te pregunto cuál es la sede suprema de la palabra.>> Y el brahamán contestaba, sin vacilar: <<Al altar (*vedi*) se lo llama borde de la tierra. Al sacrificio se lo llama ombligo del mundo. Al *soma* se lo llama semen del semental. El *brahaman* es la sede suprema de la palabra.>> ¿Qué había sucedido? El *hotr* había formulado enigmas. El brahamán los había resuelto. Pero ¿qué eran sus respuestas? Enigmas de un grado más alto. Eso bastaba para indicar que las respuestas eran acertadas”²⁴.

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 (Platón es un claro ejemplo). 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; es decir, siempre subyace la necesidad de pensar que de alguna forma los hombres pueden ir más allá de su pobre condición. En este sentido es que los políticos son entrañables. Ahora, cuando además son inteligentes, también poseen la conciencia del filósofo. Saben que no hay nada que hacer, pero no desdeñan el poder de la ilusión. Esta es la gran función del político: 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. Sin

²⁴ R. Calasso, *Ka*, Barcelona, Anagrama, 1999, pp. 146-147.

embargo, esto no quiere decir que la ilusión sea una simple distracción. No, la maravilla consiste en que en el momento en que se vive el simulacro no hay nada que lo desmienta. Por eso hice referencia al poder de la ficción, que no es otra cosa que la ficción del poder²⁵. En el momento 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 una égida de ilusiones que amortigüe su embate sobre la comunidad.

²⁵ “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 el mundo”. R. Calasso (entrevista), “L’eternel retour des mythes”, Le Figaro, lundi 18 fevrier 1991.

GESTIÓN DEL SENTIDO: LA ESTRATEGIA DEL PODER

La modernidad representa la transición del poder sacro al poder secular, pero transición 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*. Como dice Durkheim: “La cosa sagrada es, por excelencia, aquella que el profano no debe, no puede tocar impunemente. Sin duda, esta interdicción no podría llegar hasta volver imposible toda comunicación entre los dos mundos; pues, si el profano no pudiera entrar de ningún modo en relación con lo sagrado, éste no serviría para nada. Pero, además de que el establecimiento de esta relación es siempre, en sí misma, una operación delicada que reclama precauciones y una iniciación más o menos complicada, no es siquiera posible sin que el profano pierda sus caracteres específicos, sin que él mismo se transforme en sagrado en cierta medida y en cierto grado. Los dos géneros no pueden aproximarse y conservar al mismo tiempo su naturaleza propia (...) Las cosas sagradas son aquellas que las interdicciones protegen y aíslan; las cosas profanas, aquellas a las cuales se aplican esas interdicciones y que deben mantenerse a distancia de las primeras.”²⁶”

Es decir, 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,

²⁶ Emile Durkheim, Las formas elementales de la vida religiosa, México, Colofón, 1991. pp. 43-44. Para explicar esto Roberto Calasso dice al respecto “ Lo sagrado es la zona intermedia entre la sorda tranquilidad de lo profano y la límpida calma de lo divino. Es la zona de la sangre, del peligro, imán de la violencia”. Calasso, La ruina de Kasch, Barcelona, Anagrama, 1989, p. 166.

le toca al Estado llegar ²⁷». 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 (*contrato social, revolución francesa, nación, estado, derechos humanos*) y ya no en la trascendencia inexorable de lo divino. En el momento en que 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:

“Podemos concebir la existencia de la transferencia como una doma de terror. Realmente, el universo contiene fuerzas abrumadoras. Más allá de nosotros sentimos el caos. Realmente no podemos hacer mucho contra esta fuerza increíble, pero podemos hacer una cosa: dotar a ciertas personas con ésta. El niño toma el terror y el miedo naturales y los enfoca en seres individuales, lo que le permite centrar la fuerza y el horror en un solo lugar, y que no estén dispersos en todo un universo caótico.²⁸”

²⁷ “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.

²⁸ E. Becker, El eclipse de la muerte, México, FCE, 1979, p. 219.

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:

“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.²⁹”

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: es decir, asumir de lleno que el poder,

²⁹ M Foucault, Historia de la sexualidad. La voluntad de saber, México, Siglo XXI, 1987, p 109.

para subsistir, tiene que crear también el *sentido* de la disensión y la oposición cruenta. De esta forma 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 sentido³⁰". 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 ellos dejan flotando, se convierte en su propio verdugo. Aquello que debía 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

³⁰ X. R. de Ventós, *op.cit.*, p 187.

instaurándose como una realidad a combatir. No obstante, aquello que amenaza con desquiciar al poder no deja de ser un juego que el propio poder juega consigo mismo.

LA POLÍTICA FRENTE A SÍ MISMA

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*”³¹, 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 creo 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”³², es decir, 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. No obstante, ¿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

³¹ Robert Musil, *Sobre la estupidez*, Barcelona, Tusquets, 1974.

³² “<<Theoria>> suena en todas las lenguas actuales distinto de lo que sonaba aún para los filósofos griegos. Estos son los responsables de la transformación en la dirección del pensamiento abstracto. Para los griegos, la contemplación sonaba doblemente en *theoría*: como *theá*, <<visión>>, y como *horán*, <<ver>>, los dos elementos de los que se compone la palabra. Es la expresión de un placer religioso de ver, propio de los griegos, de una manera muy marcada. La contemplación mencionada aquí no es un <<calar con la mirada>>, no buscaba la transparencia, sino que se dirigía a la cosa primaria digna de verse que se presentaba de forma inmediata: a las imágenes de los dioses (...) El verbo *theoreîn* que corresponde al sustantivo *theoria* podría reproducirse tanto en su significado básico como en su uso clásico con el término latino de *visitare* (de *video*), que significa un ver y contemplar intensificados y una visita realizada por este motivo. Proviene de *theorós*, título de los enviados oficiales a una fiesta que en su cargo reunían dos rasgos tan importantes de la religiosidad griega como la festividad y el punto de vista del espectador. *Theoría* se llamaba la embajada a una fiesta, enviada por el Estado a realizar una visita contemplativa (así hay que traducirlo) a una divinidad, cuya aparición se festejaba en otro lugar; una visita a fiestas en la lejanía”, Karl Kerényi, *La religión Antigua*, Barcelona, Herder, 1999, pp. 82-83.

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

A pesar de lo que acabo 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. Se 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, que quiere decir.

En política la ausencia-presencia de la estupidez es un elemento clave. De hecho, 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 caracteriza por el error. Aunque no siempre es así, muchas veces lo más inteligente es actuar como un estúpido, esto te permite pasar desapercibido 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 aun, 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 profundamente 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”³³.

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, creo 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

³³ R.Musil, *op.cit.*, pp. 22-23.

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 la práctica (de aquí el carácter iniciático de la *"República"* al que hace alusión Calasso)³⁴. 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 consensada 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.

³⁴ 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 este fin de siglo es el de la transición a la democracia³⁵. 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 que quiere decir todo esto, y mucho menos por qué este paradigma democrático es la máxima panacea. Ahora, cuando un despistado irreverente como yo los cuestiona, 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 el mismo irreverente, en un momento de absoluta desfachatez, esgrime 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?:

³⁵ Es importante señalar la ignorancia compartida por los teóricos -en boga- de la democracia, con respecto a su significado. X. R de Ventós los desenmascara de manera inapelable: "Etimológicamente, democracia no significa gobierno del pueblo sino gobierno pactado entre *demos*, es decir, entre grupos oligárquicos de poder -de otro modo se hubiera llamado *laocracia*, de *laos*, pueblo (Escarpit). Ya en su origen lingüístico e histórico, <<democracia>> sugiere, pues, compromiso o compadreo entre comunidades organizadas y con poder de negociación, en detrimento, claro está, de quienes no se hayan encuadrados en ninguna. X .R. de Ventós, op.cit., pp.184-185.

“La democracia³⁶, 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 que no pudiera ser homologado. 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 un enemigo a vencer), la democracia simplemente se ocupa de disolverlo en su indiferencia...³⁷” o, peor aun, lo combate despiadadamente en nombre de la tolerancia, confirmando así el *contradictio in adiecto* esgrimido por Locke de que debemos ser intolerantes con los intolerantes, o lo que es lo mismo: deben ser intolerantes consigo mismos. No obstante,

³⁶Los teóricos de hoy en día hacen caso omiso de los clásicos, por ejemplo 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 quisiera 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 escanceadores 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.

³⁷ Luis Alberto Ayala Blanco, “Variaciones sobre Calasso”..., p.207

esta 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. Creo 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 cubierta 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!>>”³⁸.

³⁸ F. Nietzsche, La genealogía de la moral, Madrid, Alianza, 1981, pp. 42-43.

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 permeado 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 corolario quisiera concluir con una pequeña descripción del resentido hecha por Luis Alberto Ayala Blanco. "El resentido es aquel que no puede exteriorizar su fuerza (y aquí el sentido de fuerza se corresponde con el sentido mismo de la existencia, como índice diferencial de cada ser), revirtiéndola 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 diálogo 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 que eso es lo que la modernidad le ha inculcado 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.³⁹" El problema con el resentimiento es que, bajo el disfraz de la tolerancia, impide que el juego político fluya realmente. Creo 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.

³⁹ Luis Alberto Ayala Blanco, "Pequeña digresión sobre el poder y el resentimiento", Estudios Políticos, México, FCPyS-UNAM, num. 14, enero-abril, 1997, p.172. Véase también F. Nietzsche, La genealogía de la moral..., y Gilles Deleuze, "Del resentimiento a la mala conciencia", Nietzsche y la Filosofía, Barcelona, Anagrama, 1986.

EL SUICIDIO DE LA SOCIEDAD

Las formaciones sociales son promontorios de inmundicias que obliteran los canales de desagüe de la propia existencia. No sé 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?:

“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.⁴⁰”

Lo último que tenemos es conciencia de todo esto. Vivimos de una serie de expectativas que nos permiten seguir arrastrándonos, poco a poco, hasta

⁴⁰ A. Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, México, Porrúa, 1983, p. 244

llegar al desagüe... el final, después de todo, es el mismo. Y si esto es cierto para cada uno de nosotros, qué decir de las formaciones sociales: lugares imposibles donde toda la necesidad 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 cosa⁴¹. Por alguna extraña razón nos quedamos atascados en el fango, y parece que cada vez nos gusta más. Si no ¿cómo explicarnos todas estas 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 otras 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. Yo sé 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

⁴¹ Ver Louis-Vincent Thomas, Antropología de la muerte, México, FCE, 1983, pp 513-586.

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 sensiblemente⁴²”

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 nos encomendaron para que aprendiéramos 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 tarde⁴³”. Curiosamente esto acaba por derrumbar todo mi 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.

⁴² J.J. Rousseau, “Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres”, Obras escogidas, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales ,1973, p.536.

⁴³ E. M. Ciorán, Del inconveniente de haber nacido, Madrid, Taurus, 1990, p. 35.

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 objetivación de lo posible que se anula en el propio acto, es decir, la actualización de lo posible se niega a sí mismo como posible:

“La libertad existe siempre sólo en el futuro. En el pasado ya no se puede encontrar. Nadie puede escoger otro pasado. Todo lo que sucede tenía que suceder como sucedió. *A posteriori* todo es inevitable, *a priori* nada (...) A pesar de todo, corremos detrás de la libertad, no podemos hacer otra cosa, pero la libertad camina siempre un paso por delante como un espejismo, existe siempre en el próximo instante, siempre en el futuro.⁴⁴”

De aquí que todo el mundo sea el producto de un desafortunado azar. Siguiendo a Leibniz, efectivamente este 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:

“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 (...)

⁴⁴ M. Ende, El espejo en el espejo, Madrid, Alfaguara, 1986, p. 237.

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.⁴⁵”

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 **es** que se cristaliza en rostros repugnantes que nos reclaman, de una forma u otra –dirá Lévinas–, que los tomemos en cuenta⁴⁶. 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 yo 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 por 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

⁴⁵ T. Hobbes, Leviatán, Madrid, Editora nacional, 1980, p. 302; 308.

⁴⁶ “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.”. Alain Finkielkraut, La sabiduría del amor, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 106.

sufrimientos y la afirmación de su cuerpo, pero sufre indeciblemente porque las circunstancias no le permiten gozar de la vida.⁴⁷”

Por eso señalaba que esto no es más que una mala broma de la que nadie se salva. Mi parte *naif* 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 hacer⁴⁸. Sin embargo, saber esto no ayuda en nada para atenuar el asco que siento hacia esas hordas de seres pequeños y pusilánimes que se la pasan pregonando sus impotencias en forma 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!, me refiero 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

⁴⁷ A. Schopenhauer, op.cit. p. 305

⁴⁸ “Por lo demás, cualquier exposición posible es aquí necesariamente defectuosa, porque las concepciones metafísicas, por su naturaleza universal, no son totalmente expresables, ni siquiera imaginables, ni pueden ser alcanzadas en su esencia mas que por la inteligencia pura -y no formal-; superan inmensamente a todas las formas posibles, y especialmente a las fórmulas en que quisieran encerrarlas el lenguaje, fórmulas siempre inadecuadas que tienden a restringirlas, y por esto a desnaturalizarlas. (...) Como lo dijimos antes, justamente a propósito de las dificultades de traducción y adaptación, la metafísica, porque se abre sobre posibilidades ilimitadas, debe siempre reservar la parte de lo inexplicable que, en el fondo, es para ella todo lo esencial” R. Guénon, Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Kali- ma, pp. 95-96.

sufrimientos y la afirmación de su cuerpo, pero sufre indeciblemente porque las circunstancias no le permiten gozar de la vida.⁴⁷”

Por eso señalaba que esto no es más que una mala broma de la que nadie se salva. Mi parte *naif* 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 hacer⁴⁸. Sin embargo, saber esto no ayuda en nada para atenuar el asco que siento hacia esas hordas de seres pequeños y pusilánimes que se la pasan pregonando sus impotencias en forma 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!, me refiero 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

⁴⁷ A. Schopenhauer, op.cit. p. 305

⁴⁸ “Por lo demás, cualquier exposición posible es aquí necesariamente defectuosa, porque las concepciones metafísicas, por su naturaleza universal, no son totalmente expresables, ni siquiera imaginables, ni pueden ser alcanzadas en su esencia mas que por la inteligencia pura -y no formal-; superan inmensamente a todas las formas posibles, y especialmente a las fórmulas en que quisieran encerrarlas el lenguaje, fórmulas siempre inadecuadas que tienden a restringirlas, y por esto a desnaturalizarlas. (...) Como lo dijimos antes, justamente a propósito de las dificultades de traducción y adaptación, la metafísica, porque se abre sobre posibilidades ilimitadas, debe siempre reservar la parte de lo inexplicable que, en el fondo, es para ella todo lo esencial” R. Guénon, Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Kali- ma, pp. 95-96.

democracia es la puesta en escena diferida de la cloaca humana⁴⁹. 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 explicaba antes, eso es imposible, ya que su espectro de posibilidades inexorablemente se reduce a la actualización de lo que acabo de describir. Lo fatal es que no puede ser de otra forma. Si fuera posible, simplemente dejaría de ser. Así⁴ que mejor alegrémonos de poder convivir con nuestros semejantes.

⁴⁹ "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. Esta 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 oligofrenia sagrada:

“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, eones, planetas, tierra, vida, carne, materia inanimada, alma, todo está envuelto en aquel escándalo universal.⁵⁰”

Y a esto no se le puede emparentar con el mal, es decir, los estúpidos no son malos, para ser malo hay que poseer algo de inteligencia. Mentira

⁵⁰ 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.

que nuestro dios sea vengativo y 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 *Histeresia*: 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 esa 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, pero 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. Sin embargo, ¿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 cualquier 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”⁵¹.

Todos hacen como que saben, cuando es evidente que cada vez saben menos, aunque nadie se atreve a admitirlo. No se 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.

⁵¹ R. Calasso, “Monólogo fatal”, Los cuarenta y nueve escalones, Barcelona, Anagrama, 1994, p32.

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 científico⁵² (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. Es decir, 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

⁵² Es curioso observar la concepción que tienen los físicos contemporáneos de la ciencia, a partir de la cual todas las otras ciencias construyen sus paradigmas. No podemos negar que la pauta de cualquier construcción posterior la marcan todos estos personajes. Todos los científicos sociales deberían de poner atención, y analizar lo que se dice al respecto de la ciencia, quizá así la perspectiva del conocimiento sería otra; menos obtusa y más clarificadora. “Las vulgares divisiones del universo en sujeto y objeto, mundo interior y mundo exterior, cuerpo y alma, no sirven ya más que para suscitar equívocos. De modo que en la ciencia el objeto de la investigación no es la naturaleza en sí misma, sino la naturaleza sometida a la interrogación de los hombres (...) El punto de partida de la ciencia natural exacta es sin duda la asunción de que en todo nuevo sector de la experiencia se dará en último término la posibilidad de entender a la naturaleza; pero con ello no queda determinado de antemano el significado que habrá que dar al término <<entender>>, ni se presupone que el conocimiento de la naturaleza fijado en las fórmulas matemáticas de épocas anteriores, por muy <<definitivo>> que sea, haya de poder aplicarse siempre. De ahí precisamente resulta que es imposible fundamentar exclusivamente en el conocimiento científico las opiniones o creencias que determinan la actitud general ante la vida. (...) El método científico consistente en abstraer, explicar y ordenar, ha adquirido conciencia de las limitaciones que le impone el hecho de que la incidencia del método modifica su objeto y lo transforma, hasta el punto de que el método no puede distinguirse del objeto. La imagen del Universo propia de la ciencia natural no es pues ya la que corresponde a una ciencia cuyo objeto es la naturaleza.. (W. Heisenberg, La imagen de la naturaleza en la física actual, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993). Si esto es así en la Física actual, qué decir de las ciencias sociales, cuyo objeto de estudio es todavía más indeterminable que las partículas elementales; o si se quiere, nosotros no somos más que conglomerados de éstas. Véase: El ya citado de Heisenberg; Albert Einstein, El significado de la relatividad, Barcelona, Planeta-Agostrini, 1993; Raimundo Paniker, Autonomía de la Ciencia, Madrid, Gredos, 1961; H. Bergson, La evolución creadora, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994; P. Zellini, Breve Historia del Infinito, Madrid, Siruela, 1991; S. W. Hawking, Historia del Tiempo, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992; A. Koestler, “Física, filosofía, misticismo”, en La vida después de la muerte, México, Hermes, 1986.

“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 creo que no lo es. Sin embargo, esto no quiere decir que tengamos que guardar silencio. Lo único que propongo, y que es justo lo que voy 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 estoy 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 espero 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 pueda, evitando el tedio de las verdades que pretenden 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?⁵³ 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 determina los deberes e interdictos de los individuos en un espacio común, es decir, público. Como

⁵³ A continuación expongo algunas de las definiciones acerca del Estado, sólo para ejemplificar lo que se tratará a lo largo de este apartado. “Hoy día podemos advertir exactamente como funciona el Estado, como un poder agregado. Podemos comprender que el Estado tiene una vasta burocracia centralizada que tiene vida e ideología propias (...); impone arbitrariamente una conscripción nacional y pulveriza las libertades personales en beneficio de sus poderes abstractos (...) Hemos aprendido que la voluntad del Estado no necesariamente favorece los intereses del pueblo ni es sensible a ellos.”. E. Becker, La estructura del mal, México, FCE, 1980, p. 208.

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 algo que, en forma de representación, lo va ha detentar y ejercer en nombre del bien común⁵⁴. 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 obedecen⁵⁵. 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, es decir, a través del Gobierno, que a fin de cuentas nos representa. Y esta es la gran maravilla de los sistemas llamados representativos: *padecemos el implacable poder de 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, es decir, de la voluntad de nuestros representantes⁵⁶. Esto es importante ya que ante la dificultad de tener un referente realmente tangible

⁵⁴ En este sentido coinciden los llamados *iusnaturalistas*: Hobbes, Locke, Rousseau.

⁵⁵ “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.

⁵⁶ Este *nomos* en realidad tiene un origen divino: “Toda la religión griega de la época histórica se basa en *nomos*, *nomizeín*: tanto la totalidad del culto como la forma de la <<ley>> (...) El *nomos* de los poetas arcaicos y de los filósofos más antiguos, de Hesíodo, Solón, Píndaro y Heráclito, incluso de los trágicos, se puede describir con las palabras de Jacob Burckhardt: <<Constituye ese algo objetivo y elevado que impera sobre toda existencia individual, sobre toda voluntad individual y que no se contenta, como en tiempos recientes, con proteger al individuo y someterle a los impuestos y al servicio militar, sino que aspira a ser el alma de todo>> (...) El *nomos* es *basiléus*, en ello se funda su poder. Claro que no puede hablarse de una *basileía*, de una mera idea de la realeza como fuente de poder, sino de la soberanía real de Zeus sobre el universo.” K. Kerényi, op.cit, pp. 59-60.

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. Esta es la tan socorrida teoría jurídica del Estado:

“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.⁵⁷”

⁵⁷ H. Kelsen, Teoría General del derecho y del Estado, México, UNAM, 1988, p. 217.

Pero finalmente no es sino la continuación del *cliche* weberiano del Estado como monopolio legítimo de la violencia: “Dicho Estado sólo es definible sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física (...) La violencia, naturalmente, ni es el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es su medio específico (...) Hoy, por el contrario, tendremos que decir que el Estado es aquella comunidad hermana, que, dentro de un determinado territorio (el <<territorio>> es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima* (...) El Estado es la única fuente del <<derecho>> a la violencia. Política significará, pues, para nosotros, la aspiración (Streben) a participar en el poder o influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen.⁵⁸”

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 pueda ser monopolizada; sería tanto como tener control sobre la vida misma. La violencia es exceso; desborda inexorablemente cualquier pretensión por contenerla. Es algo cuya fuerza sólo puede ser atenuada por ella misma. Esto es lo que René Girard nos muestra en sus libros⁵⁹: 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 señalara

⁵⁸ M. Weber, El Político y el científico, Madrid, Alianza, 1984, pp. 83-84.

⁵⁹ René Girard, La violencia y lo sagrado; El chivo expiatorio; Mentira romántica verdad novelesca; todos editados por Anagrama.

que el punto clave es el de la legitimidad, ya que ésta nos arroja de lleno al problema del origen⁶⁰.

Nuevamente nos topamos con el contrato como eclosión del Estado, sólo que ahora lo llamaré 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”.⁶¹

La legitimidad mediante la convención es una creación relativamente nueva, es decir, moderna –para no traicionar su sentido etimológico–. Siempre se había considerado de orden sagrado: o como dirá Calasso, la legitimidad “es la de la sagrada investidura”. Y cuando me refiero a lo sagrado no lo hago 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 considero una alteridad radical que precisamente legitima a lo social, y en especial al Estado.

⁶⁰ “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

⁶¹ Roberto Calasso, *La Ruina de Kasch*,..., p. 23.

Si la legitimidad proviene de una fuente sagrada, el Estado⁶² está 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 esta 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

⁶² Utilizo Estado indiscriminadamente para designar la objetivación del poder; pero, por ejemplo, para hablar de legitimidad en el orden de la convención, sería mas preciso hablar de Estado-Nación.

mismo⁶³. 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. No sé si con esto queda claro que lo único que se hace es reproducir la estructura de la legitimidad divina, 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

⁶³ "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.

voluntad general, del bienestar de la nación etc., es decir, de una serie de instancias que están tan lejos de él como lo podía estar Dios de un siervo en la Edad Media. Sólo que, como ya dije, 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 quiero 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. Pero mejor dejemos hablar a Calasso:

“¿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”.⁶⁴

¿A que viene todo esto? Antes que nada, nos permite entender que en términos de legitimidad divina el Estado no puede ser reformado. Puede

⁶⁴ Ibidem, p. 265.

desaparecer, pero no sufrir una reforma⁶⁵. 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 elección⁶⁶ en el momento mismo en que permite que lo representen. De esta forma, 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 podríamos hablar de reforma, puesto que el Estado está atenido 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, es decir, 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 para 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. Es decir, siguiendo nuestra argumentación, hoy en día el fundamento del pacto que da origen al Estado se llama *Elecciones*. El problema es que parece que quien regulaba la forma

⁶⁵ De aquí que se tendría que revisar si es pertinente hablar sobre Reforma Cristiana. Lo que en realidad sucedió fue una escisión en la iglesia católica que dio lugar a dos religiones distintas. Tan es así que inmediatamente después sobrevino la Contrarreforma.

⁶⁶ Véase, Luis Alberto Ayala Blanco, "Representación y elecciones", en *Bien Común y Gobierno*, Fundación Rafael Preciado Hernández, Num. 32, Julio de 1997.

en que éstas se llevaban a cabo era el propio Estado –¿será esto producto de un maleficio tautológico?

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 podrá decidir cómo gobernarse; será soberana puesto que el sistema representativo ahora si representa de verdad... ya no depende más de los *malos*, es decir, del Gobierno, que curiosamente es esa parte ejecutiva del Estado que se alterna mediante las elecciones. Pero como en México dicha alternancia es endógena (llevamos más de sesenta años con el mismo partido en el gobierno) se confunde 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 realidad no puede tener jefe alguno; todos debemos ser jefes.

Lo que no entiendo es por qué la reforma electoral tuvo que establecer un órgano que llaman independiente para acordar que las elecciones sean legítimas. ¿Será que lo que quieren decir es que antes no lo eran por esta confusión entre Gobierno y Estado? ¿O más bien por que el ejecutivo se atribuía funciones que le correspondían al legislativo? Seguramente es eso.

Espero 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.

Así, 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. Es decir, 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 creo que no es correcto hablar de reforma. En un caso, las modificaciones solo pueden provenir de dios, lo sagrado, 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 plantearía 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 he manejado.

Para terminar, sólo quiero 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 este lucha... y esto en caso de que quiera luchar.

EL PRESIDENCIALISMO COMO HEROISMO 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 alabarlo. 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)⁶⁷. 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”⁶⁸. Esto se traduce como una 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 forma en que podemos pensar que trascendemos la putrefacción que nos caracteriza (deseo de inmortalidad).

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 por que todos los hombres, de una forma u otra, participan de una megalomanía incuestionable. Claro que existen grados de megalomanía,

⁶⁷ Ver M. Heidegger, El ser y el Tiempo, México, FCE, 1993, pp. 53-76.

⁶⁸ “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 volvernlos 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

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 esa es la verdadera diferencia específica (y no la razón) que nos define como seres humanos. Esta 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 dije, 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. Supongo 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 tiene 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 se por qué critican tanto al sistema Presidencialista, siendo que 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."⁶⁹

En México esto es evidente y no creo que tenga que argumentar mucho para demostrarlo. Simplemente basta ver cómo buscan los partidos políticos la venia del presidente para tratar el tema de la reforma del estado. A tal grado que prefieren olvidarse de su tan defendido "estado de derecho" (acatar la ley, dejando que el secretario de gobernación sea el mediador entre el gobierno y los partidos políticos), reconociendo así eso que tanto critican: que el poder máximo sigue siendo el presidente. Realmente no entiendo. O será que en el fondo necesitan del referente presidencial para no sentirse desamparados; que no saben qué hacer con la cuota de poder que tienen ahora, y no logran dejar de contraponerlo con el poder que finalmente siguen considerando como el bueno. Por eso hacía referencia a la tradición Tlatoánica que caracteriza a México, y que explica, querámoslo

⁶⁹ G. Deleuze, *op.cit.*, p.168.

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. Finalmente es una creación nuestra. Es un rehén de nuestra desidia existencial.

EDUCACIÓN E INICIACIÓN

La idea de que la educación debe ser para todos tiene un origen relativamente reciente⁷⁰. 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 arrastramos inexorablemente⁷¹.

⁷⁰ “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.

⁷¹ René Guénon, explica lo anterior de manera contundente: “Sería ridículo 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.

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–.⁷² 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) hasta que habían sido iniciados, es decir, 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 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.”⁷³

⁷² “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

⁷³ Roberto Calasso, Las bodas de Cadmo y Harmonía, Barcelona, Anagrama, 1994.

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 tienen derecho a realizarlo, pero siempre bajo la expectativa de que no todos podrán tener la educación que se promete. A esto me refería cuando señalé 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. Esta 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*. Este también es el sentido de las culturas jerarquizadas, como la Hindú, y que Occidente desdeña, sin darse cuenta que acaba adoptando precisamente esa estructura pero resguardándose detrás de un discurso pseudoigualitario.⁷⁴

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, es decir, algo que por más que los individuos creen 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

⁷⁴ “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.

que se experimenta es cada vez mayor, creándose así una situación insoportable. La realidad desborda las expectativas: no todo el saber es para todos⁷⁵.

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 debido a un voluntarismo cualquiera, sino que proviene de aquello que subyace al propio discurso igualitario. Lo que quiero decir es que aun las supuestas sociedades regidas por principios de igualdad y fraternidad siguen funcionando como sociedades donde la desigualdad y la diferencia es la verdadera estructura. Y lo único que trato 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. Finalmente, ¿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

⁷⁵ “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.

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 que fueron los primeros educadores públicos, 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. Sin embargo, 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 abstruso de la abstracción. Aún para el propio Platón el *éidos* está relacionado etimológicamente con la vista⁷⁶. Mientras que el paso a la opinión (*doxa*) implica dejar atrás esta 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 cosas⁷⁷. Pero no se trata ni siquiera de una relación directa con el saber,

⁷⁶ “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, 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. Kerényi, op.cit., p. 77.

⁷⁷ Marcel Detienne, Los maestros de verdad en la Grecia arcaica, Madrid, Taurus, 1981.

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 pergeñar un poco de su luz es a través del asombro. También significó que la opinión 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. 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 indeterminado de la propia existencia. Por el contrario, lo que predominó fue una necesidad ineludible por tratar 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, aún 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".⁷⁸

⁷⁸ I. Illich, La Convivencialidad, México, Joaquín Mórtiz, 1977, p. 70.

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

Ivan Illich es uno de los críticos más cáusticos que hay sobre la educación, y en general sobre los valores de la modernidad. Creo que su pensamiento nos permite repensar cual 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 Pániker⁷⁹.

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 panacea de todos 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

⁷⁹ Salvador Pániker, *Filosofía y Mística (Una lectura de los griegos)*, Barcelona, Anagrama, 1992, pp. 7; 21.

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. Creo 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 eso es justo el sentido. En las privadas sale gente con un nivel medio idóneo para servir, como señala Illich, pero incapacitados para pensar. No quiero decir que en las públicas todos salgan pensando, pero lo que si puedo 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.

CONCLUSIONES

El conocimiento es mirar un par de opuestos, quedarse con uno de ellos es ver de manera parcial aquello de lo que se pretende dar cuenta. Aunque también el conocimiento sólo puede ser visto como un enigma, que a su vez se responde con otros enigmas. Por eso, tratar de responder, de definir, creer que se ha encontrado el origen y la causa última de las cosas, no es sino la respuesta sorda y pusilánime de los que no se atreven o no pueden ver más allá de su miserable condición. Aquellos que más que conocer, pretenden adecuar la vida y su devenir a una limitada versión que finalmente es la suya. Por desgracia, en ocasiones, esa limitación se afirma como la única válida, y no se tiene la capacidad de ver que la vida es mucho más: "Lo natural es el embrutecimiento. (...) Resulta mucho más sencillo pensarse como un fantasma aprisionado en una caja de huesos y carne, rodeado de cosas firmes y resistentes. Pero para quien un día abrió los ojos a aquel otro pensamiento, todo esto se deshace y no vuelve a recomponerse nunca.⁸⁰"

El trabajo que aquí se presenta no pretende definir, o encontrar, las causas últimas de las cosas. Mucho menos desentrañar por qué lo social, el poder, o todas esas ficciones que hemos creado son lo que son (desde cualquier perspectiva o forma de pensamiento). Todos los conceptos aquí presentados son pretextos –perfectamente justificados a la luz de los mejores teóricos y científicos sociales, con el más estricto rigor teórico y metodológico– para dilucidar el poder y lo social desde una perspectiva que no mira una de las causas, sino los efectos de todas esas causas que conforman lo social. Y cuando hablo de efectos, me refiero a las consecuencias que todos estos

⁸⁰ R. Calasso., *Ka...* p.177

simulacros han creado en el devenir humano. En otras palabras: ¿Por qué el poder y lo social han sido uno de los hilos principales de la gran madeja que conforma la historia de las ideas... la historia del mundo?.

Quizá las preguntas que este trabajo despierte en sus lectores son : ¿por qué utilizar una maraña de ideas?, ¿por qué no regirse por una perspectiva de pensamiento que permita esclarecer los objetivos planteados?. Porque considero que la Sociología –o cualquier otra disciplina– ya no necesita de tediosos trabajos, que en innumerables ocasiones lo único que hacen es repetir, de manera continua –en una especie de estado de coma–, lo mismo y lo único. No es que desdeñe la llamada acumulación de conocimiento, mucho menos que piense que el estudio de estos sistemas no tenga sentido alguno; pero también considero que una de las formas de conocimiento y del avance del mismo es, a la manera de Kierkegaard, dar un salto al abismo, al absurdo. En otros términos, lo aparentemente imposible es la posibilidad de que lo posible –lo Otro– se manifieste. Abrir estas posibilidades es necesario, salir del anquilosamiento... indispensable, y, por si fuera poco, es el mismo conocimiento quien lo exige.

Finalmente, *Variaciones Sociológicas sobre el poder*, no es sino una perspectiva dentro de muchas otras que existen. Lo anterior no quiere decir que se hable de manera indiscriminada de aquello que conforma la disciplina. Se empleó un fuerte aparato crítico, así como una rigurosa metodología, que más que agredir el conocimiento de las ciencias sociales, lo enriquece. El mundo es multiplicidad; el conocimiento es plural. En estos tiempos de vanagloria acerca de la democracia y sus valores (pluralismo, tolerancia, respeto, etc.) lo único que este trabajo hace es insertarse en ese gran entramado, y así tejer uno más de sus hilos.

BIBLIOGRAFIA MÍNIMA

ARISTÓTELES, Obras, Madrid, Aguilar, 1979.

BARTHES, Roland, et al., El lenguaje y los problemas del conocimiento, Argentina, Editorial Rodolfo Alonso, 1979.

-- Mitologías, México, S. XXI, 1970.

BATAILLE, George, La experiencia interior, Madrid, Taurus, 1986.

-- La parte maldita, Barcelona, Icaria, 1987.

-- Obras Escogidas, Barcelona, Barral, 1974.

-- El Erotismo, Barcelona, Tusquets, 1975.

BAUDRILLARD, Jean, Crítica de la economía política del signo, México, S. XXI, 1987.

-- A la sombra de las mayorías silenciosas, Barcelona, Kairós, 1978.

-- El intercambio simbólico y la muerte, Caracas, Monte Avila, 1993.

-- De la seducción, Madrid, Cátedra, 1986.

BECKER, Ernest, La estructura del mal, México, FCE, 1980.

-- El eclipse de la muerte, México, FCE, 1979.

-- La lucha contra el mal, México, FCE, 1977.

BOCHENSKY, I. M., Los métodos actuales del pensamiento, Madrid, Rialp, 1985.

BOECIO, La consolación por la filosofía, México, Conaculta, 1989.

BROWN, Norman O., Eros y tanatos, México, Joaquín Mortiz, 1980.

CAILLOIS, Roger, El hombre y lo sagrado, México, FCE, 1984.

CALASSO, Roberto, L'Impuro Folle, Milano, Adelphi, 1992.

-- La ruina de Kasch, Barcelona, Anagrama, 1989.

-- Las bodas de Cadmo y Harmonía, Barcelona, Anagrama, 1994.

-- Los cuarenta y nueve escalones, Barcelona, Anagrama, 1994.

-- KA, Milano, Adelphi, 1996.

- CANETTI**, Elías, Masa y poder, Barcelona, Muchnik, 1982.
- La conciencia de las palabras, México, FCE, 1981.
- CASSIRER**, Ernst, El Mito del Estado, México, FCE, 1997.
- CASTORIADIS**, Cornelius, La institución imaginaria de la sociedad, Barcelona, Tusquets, 1983, (Vol.1).
- CHATELET y KOUCHNER**, Las concepciones políticas del siglo XX, Madrid, Espasa/Universidad, 1986.
- CIORAN**, E. M., Ese maldito yo, Barcelona, Tusquets, 1987.
- Ensayo sobre el pensamiento reaccionario, Barcelona, Tusquets, 1985.
- Historia y utopía, México, Artífice, 1981.
- Desgarradura, Barcelona, Montesinos, 1979.
- CLASTRES**, Pierre, Investigaciones en antropología política, Barcelona, Gedisa, 1981.
- DE LA BOÉTIE**, Etienne, El discurso de la servidumbre voluntaria, Barcelona, Tusquets, 1980.
- DE VENTOS**, X.R., De la modernidad, Barcelona, Península, 1982.
- Filosofía y/o política, Barcelona, Península, 1984.
- DELEUZE**, Gilles, Foucault, México, Paidós, 1991.
- Diferencia y Repetición, Barcelona, Júcar, 1988.
- Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama, 1986.
- DELEUZE**, Gilles y Felix **GUATTARI**, Política y psicoanálisis, México, Terra Nova, 1980.
- DERRIDA**, J., De la gramatología, México, S. XXI, 1978.
- DETIENNE**, Marcel, La invención de la mitología, Barcelona, Península, 1981.
- Los maestros de verdad en la Grecia arcaica, Madrid, Taurus, 1981.
- EL BHAGAVAD-GITA, E.U.A., Bhaktivedanta Book Trust, 1978.
- DURKHEIM**, Emile. La División Social del Trabajo. Madrid, Ankara 1970.
- Las Reglas del Método Sociológico. México, Colofón 1980.
- Las Formas elementales de la vida religiosa. México Colofón 1980.

- ELIADE**, Mircea, Lo sagrado y lo profano, Barcelona, Labor, 1985.
--- El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, México, FCE, 1986.
- ESCOHOTADO**, A., De physis a polis, Barcelona, Anagrama, 1975.
- FOUCAULT**, M., Historia de la sexualidad, México, S. XXI, 1987. (Vol.1).
--- Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, 1980.
- GIRARD**, Rene, La violencia y lo sagrado, Barcelona, Anagrama, 1983.
--- El chivo expiatorio, Barcelona, Anagrama, 1990.
--- Mentira romántica, verdad novelesca, Barcelona, Anagrama, 1989.
- GÓMEZ PIN**, Víctor, El drama de la Ciudad Ideal, Madrid, Taurus, 1990.
- GRAVES**, Rorbert, Los mitos griegos, México, Alianza, 1994. (2 tomos).
--- Los mitos hebreos, Buenos Aires. Losada, 1969.
- HEGEL**, Fenomenología del Espíritu, México, FCE, 1982.
- HEIDEGGER**, Martin, Identidad y diferencia, Barcelona, Anthropos, 1988.
- JANKELEVITCH**, Vladimir, La aventura, el aburrimiento, lo serio, Madrid, Taurus, 1989.
--- La paradoja de la moral, Barcelona, Tusquets, 1986.
- LÉVI-STRAUSS**, Claude, Las estructuras elementales del parentesco, España, Planeta-Agostini, 1993, (2 vol).
--- El pensamiento salvaje, México, FCE, 1984.
--- Elogio de la Antropología, México, Cuadernos de pasado y presente, 1978.
- LIECHTENBERG**, G.Ch., Aforismos, México, FCE, 1989.
- LYOTARD**, J.F., La condición posmoderna, México, Rei, 1990.
- MAUSS**, M., Sociología y Antropología, Madrid, Tecnos, 1979.
- NIETZSCHE**, F., El nacimiento de la tragedia, Madrid, Alianza, 1989
--- El culto griego a los dioses, Madrid, Alderabán, 1999.
--- La Gaya Ciencia, México, EMU, 1983.
--- La genealogía de la moral, Madrid, Alianza, 1979.
--- Obras Inmortales, Madrid, Edaf, 1971.

- PAZ**, Octavio, Conjunciones y disyunciones, México, Joaquín Mortiz, 1978.
 -- Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo, México, Joaquín Mortiz, 1984.
- PESSOA**, Fernando, Contra la democracia, México, UAM, 1985.
- PLATÓN**, Obras Completas, Madrid, Aguilar, 1979.
- ROSSET**, Clément, La anti naturaleza, Madrid, Taurus, 1974.
 -- Lo real y su doble, Barcelona, Tusquets, 1985.
- SAVATER**, Fernando, Ética como amor propio, México, Conaculta, 1988.
 -- La tarea del héroe, Madrid, Taurus, 1986.
 -- Panfleto contra el todo, Madrid, Alianza, 1983.
- SCHOPENHAUER**, A., El mundo como voluntad y representación, México, Porrúa, 1983.
 -- El amor, las mujeres y la muerte, Madrid, Edaf, 1971.
 -- El Dolor del Mundo y el Consuelo de la Religión, Madrid, Alderabán, 1998.
 -- La libertad, México, Premia, 1981.
- SHUTZ**, Alfred, El problema de la realidad social, Argentina, Amorrortu 1995
- SUZUKI**, D. T., Ensayos sobre budismo Zen (segunda serie), Buenos Aires, Kier, 1986.
- TRIAS**, Eugenio, La aventura filosófica, Madrid, Mondadori, 1988.
- VALERY**, Paul, Los principios de An-arquía pura y aplicada, Barcelona, Tusquets, 1987.
- VATTIMO**, G., (asesor general), Enciclopedia de la filosofía, Barcelona, Garzanti, 1992.
- WEBER**, Max, Economía y sociedad, México, FCE, 1980.
 -- El Político y el científico, Madrid, Alianza, 1984.
- WITTGENSTEIN**, Ludwig, Investigaciones filosóficas, México, UNAM crítica, 1988.