



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

SOBRE LA COMPLEJIDAD DE LAS EXPECTATIVAS

MODERNAS:

DEL MIEDO A LA TESIS A UNA TESIS SOBRE EL MIEDO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

P R E S E N T A

Lucio Andreas González Eriksson



Asesora: Mtra. María Concepción Delgado Parra

Ciudad de México, septiembre de 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 Aida, Barbro, Ariel, Amancay, Pedro, John, Mateo, Albano, Demetrio, Dani, Olivia, Nadia, Sol, la Güera, Concepción y
la abuela Elena.*

A la tribu del taller.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
– Acotando el objeto analítico.....	15
– Pregunta de investigación.....	20
– Sobre la indagación teórico-metodológica.....	21
– Por qué hacer un ensayo sobre el miedo?.....	23
1 LAS PROMESAS DE LA MODERNIDAD Y EL RETORNO DE LA DESESPERANZA.....	29
– Promesas incumplidas o promesas mal cumplidas.....	30
– El origen de la frustración de las promesas modernas.....	32
– La esperanza de que (ahora sí) se nos cumplan las promesas.....	32
– El orden y el sentimentalismo.....	35
– Las definiciones y el sentimentalismo.....	42
– El sentimentalismo intelectual.....	46
2 LA TESIS EN EL CONTEXTO DEL MIEDO MODERNO: LA COMPARACIÓN COMPULSIVA.....	47
– La violencia comparativa.....	48
– Dominación versus escamoteo.....	50
– ¿Habré leído lo suficiente?.....	62
– El error: el íntimo Mal moderno.....	65
– El miedo al Mal.....	70
– La moneda racional.....	75
– Del miedo al error al miedo al errar.....	77
– El cambio y la obsesión por el cambio.....	80
– Una de tantas paradojas del miedo: Calcular, saber, creer saber.....	81
– El plagio.....	82
– El miedo a errar sintetizado en el miedo a nuestra alteridad radical íntima.....	86
3 EL MIEDO Y LA LIBERTAD PROBLEMÁTICA.....	93
– La indefinición del miedo.....	95
– El miedo a la libertad de hacer la tesis.....	101
– Miedo y libertad.....	102
– Escritura problemática.....	104
– El miedo a lo mismo.....	111
– El pretexto de lo justo.....	113
– Autoridad, individuo y miedo.....	114

– El miedo a escoger	115
– Miedo social	116
– Estética de la libertad moderna	117
– Fatalidad y castigo.....	120
– Libertad y castigo.....	122
– Miedo monoteísta y miedo politeísta	123
– El miedo, la visibilidad y la libertad	123
– ***	125
REFLEXIÓN ¿FINAL?	127
BIBLIOGRAFÍA.....	130

Introducción

Como señalara T.H. Marshall en otra ocasión, cuando mucha gente corre simultáneamente en la misma dirección, hay que formular dos preguntas: detrás de qué corre, y de qué huye.

Zygmunt Bauman

El hombre dice: “tal cosa debe ser virtud porque así me lo parece; tal cosa, vicio, porque me desagrada”. Estas son las tontas convicciones de la sociedad de ciegos donde las leyes no tienen ninguna realidad intrínseca.

Marqués de Sade

Hoy se hace evidente, en las más variadas esferas de la vida social, la ausencia de un principio ordenador que nos dé de una vez y para siempre un modelo claro a seguir¹. La esperanza moderna de conseguir un orden perfecto, que englobara a la humanidad entera -con el Holocausto, el totalitarismo soviético y el imperialismo yanqui como sus realizaciones más delirantes y siniestras- se ha fracturado. Como consecuencia de esta ruptura han aparecido nuevas y complejas formas del miedo social en un mundo donde lo único que se ha vuelto intolerable, por lo menos en el lenguaje políticamente correcto, son las posturas intolerantes y dogmáticas que enarbolan abiertamente verdades absolutas.² El reino de la simetría finalmente ha sido

¹ Vattimo, Gianni (1990) “Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?”, en: G. Vattimo (comp.) *En torno a la posmodernidad*, Editorial Anthropos, Barcelona.

²Bauman plantea que: “La tolerancia no incluye la aceptación del valor del otro; por el contrario, es una vez más, tal vez de manera más sutil y subterránea, la forma de reafirmar la inferioridad del otro y sirve de antesala a la intención de acabar con su especificidad --junto a la invitación del otro a cooperar en la consumación de lo inevitable. La tan nombrada humanidad de los sistemas políticos tolerantes no va más allá de consentir la demora del conflicto final --a condición, sin embargo, que los actos de tolerancia fortalezcan el orden de superioridad existente.” [...] “La práctica de la ciencia en su estructura interna no difiere de la de la política estatal; ambas apuntan al monopolio sobre el territorio dominado y ambas actúan con el mecanismo de inclusión/exclusión.” Cfr. Bauman, Zygmunt (1996) “Modernidad y ambivalencia”, en: Josexto Beriain (comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad*, (trad.) Celso Sánchez Capdequí, Ed. Anthropos, Barcelona, p 82.

vencido por la incontenible asimetría. Las verdades absolutas, antes defendidas con vehemencia por cualquier ideología de izquierda o de derecha sólo pueden sobrevivir hoy en día en el espacio de lo oculto, lo privado y lo secreto. Ser dogmático e intolerante ya no está de moda. La aspiración de imponer un solo orden sigue existiendo pero ya no es legítimo. Se le tiene miedo a cualquier totalitarismo, ya sea intelectual, estatal, cultural, económico o moral. Este cambio no se da exclusivamente por una expansión de los valores democráticos, sino que se vincula con procesos históricos y sociales mucho más complejos, inscritos fundamentalmente en la llamada “crisis de la modernidad”. La crisis moderna se caracteriza en términos generales por el hecho de que tanto en los ámbitos de la gente culta como de la gente profana la cuestión de la Verdad, lo Justo, lo Bello, lo Sano, lo Bueno, lo Importante, lo Placentero y muchas otras cosas más, ha dado un giro radical y problemático en el sentido de una proliferación de los puntos de referencia.³ A su vez, esta multiplicación o descentralización de los referentes éticos, estéticos y cognitivos que dan cuenta de una saturación de la ideología moderna — caracterizada formalmente por una reducción a lo Uno— ha comenzado a dar paso a lo que algunos llaman la *condición* posmoderna.⁴ Maffesoli en la siguiente cita nos dirá al respecto:

³ “la característica principal adscrita a la ‘posmodernidad’ es el pluralismo permanente e irreductible de culturas, tradiciones comunales, ideologías, ‘formas de vida’ o ‘juegos lingüísticos’ (la selección entre opciones que son plurales, varía con la lealtad teórica); o bien la conciencia y reconocimiento de ese pluralismo. En el mundo posmoderno, las cosas plurales no pueden ordenarse en una secuencia de tiempo evolucionario, para que se perciban entre sí conforme a estadios inferiores o superiores; tampoco pueden clasificarse como soluciones ‘correctas’ o ‘equivocadas’ a problemas comunes: ningún conocimiento puede validarse fuera del contexto de la cultura, tradición, juego lingüístico, etc. que lo hacen posible y le confieren significado.” [...] “Desde esta perspectiva, la modernidad parece en retrospectiva la época en que el pluralismo no era aún una conclusión inevitable, o un tiempo en que lo irreductible de éste no estaba debidamente reconocido.” Cfr. Bauman, Zygmunt, “¿Existe una sociología posmoderna?”, *Acta sociológica* número 35, Mayo-Agosto del 2002, Enrique y Maya Aguiluz I. (trad.), UNAM-FCPYS, p 190.

⁴ “Tal término [posmodernidad] vendría a ser como una advertencia de que las cosas ya no son como antes, de que estamos en un momento en el que se ha extendido una sensibilidad o un estado del alma de tal modo que sería más exacto hablar de una condición más que de una época, ya que este último término conllevaría una carga periodizadora que, a pesar de lo engañoso del pos, está en las antípodas del pensar posmoderno.” Cfr. Urdanibia, Iñaki (1990), “Lo narrativo en la posmodernidad” en: *En torno a la posmodernidad*, G. Vattimo (comp.), Editorial Anthropos, Barcelona, p 42-43.

resulta muy importante constatar que los grandes valores, que efectivamente fueron elaborados en este laboratorio europeo de los tiempos modernos, ya no funcionan como valores sociales (y ello no quiere decir que ya no existan). [...] El primero de estos valores es el gran valor de la razón a partir del cual se concibieron las relaciones sociales. El segundo de ellos es el gran mito del progreso que, se quiera o no, de manera filosófica o de manera sociológica, había sido el gran eje directivo de las sociedades modernas. Y el tercero de estos grandes valores es el trabajo, como imperativo categórico a partir del cual se lograba la realización individual o colectiva. [...] en lo que se refiere a las jóvenes generaciones, ya no hay una especie de imperativo a través del valor del progreso, del valor del trabajo o del valor de la razón, como si fueran éstos los únicos valores sociales.⁵

Este proceso de cambios profundos y globales en el sentido de una relativización, más no un aniquilamiento, de los valores modernos –razón, progreso y trabajo— se ha visto acompañado también de una especie de nostalgia de las épocas en las cuales se podía hablar llanamente –y sin ser mirado con sospecha— de la Verdad, del Bien y del Mal o de la “genuina obra de arte”. El clásico deseo moderno de acceder a la verdad absoluta –sin equivalente, inapelable e inmutable— no ha desaparecido del todo, pero se enfrenta con la omnipresente y a veces angustiante sensación de que ya no es posible. Para muchas personas, hoy en día a lo mucho se puede aspirar a ser “exitoso” u “original” que es lo que más se asemeja a ser dueño de la Verdad. Metafóricamente sólo podemos aspirar a tener un porcentaje de las acciones de la empresa de la Verdad, porque la Verdad está dejando de existir como un ente sin fracturas, cosa que resulta dolorosa para el ego.

Esta idea de una “nostalgia moderna” me lleva a pensar también que no es preciso decir que hemos entrado de lleno en la época de un “relativismo puro y positivo” –que implicaría pensar en el relativismo en un sentido técnico, como si fuera una propuesta que se pone en práctica para superar formas

⁵ Maffesoli, Michel “Posmodernidad e identidades múltiples” en: *Sociológica*, año 15, número 43, Mayo-Agosto 2000, p 251.

ineficientes de hacer las cosas— sino más bien en la época de un “relativismo a la fuerza” producto de la proliferación de los absolutos, que ya no se atreven a hablar tan abiertamente como antes desde su absolutismo esencial y esencialista. En este contexto no es raro que el que hace capoeira invente diferencias esenciales que lo distingan del gimnasta, o el que toma alcohol del que fuma marihuana, o el que le gusta Cortázar del que prefiere a Bukowski, o el que escucha música tropical del que escucha trans. Sin embargo, el fracaso o cuando menos la fragilidad de este nostálgico deseo de diferenciación absoluta ha implicado en la vida cotidiana, sobre todo de los jóvenes, una reducción de la crítica dura de antaño o por lo menos un desapasionamiento de la crítica hacia los demás. No tanto porque de buena gana respetemos las diferencias de los otros y los toleremos sanamente, sino quizás porque tenemos la sensación de que es muy probable que alguien esté viendo nuestra miseria desde un ángulo inaccesible para nosotros mismos.

En otras palabras, el relativismo es el nombre que se le ha puesto al gesto de desesperación de una muchedumbre de absolutos que no tienen a dónde ir y que tienen que aprender a vivir hacinados bajo criterios de orden siempre cambiantes. El relativismo implica el miedo al otro en circunstancias en las cuales no te queda otro remedio más que vivir con él en el mismo espacio.

Donde hay relativismo existe la tensión entre el deseo de absoluto y la conciencia de su trágica imposibilidad. Sin embargo, la nostalgia moderna – absolutista, reductora a lo Uno, integradora, racional, intolerante— que nos acompaña actualmente es la que todavía nos permite criticar y marginar a quienes siguen anclados en anacronismos totalitarios de tipo intelectual, moral o estético.

Expresiones cotidianas como “aliviánate”, “no te claves”, “tómatala con calma”, “take it easy”, “todo es relativo”, “todo depende”, “la verdad no existe”, “relájate”, son parte de esta poderosa tendencia relativista que muestra una natural repulsión hacia todo lo que pretenda ser demasiado definitivo. “Clavarse” demasiado en algo o no ser “alivianado” expresan un estado de

rigidez que ya no es deseable. El reinado del cowboy con cara de piedra está en decadencia. Pecó de no ser suficientemente aliviado.

En resumen, la actual “nostalgia absolutista” acompañada del naciente “relativismo a la fuerza” nos muestra un momento particular de la evolución social humana en el cual nuevas formas de pensar y de sentir se mezclan con maneras típicamente modernas. Por un lado, seguimos anhelando ser “trascendentales” al viejo estilo moderno, y por el otro queremos ahora “gozar del momento”, impulsados por nuevas formas de hedonismo. Muchas veces esta doble ambición es irreconciliable en la práctica. Nuestras modernas aspiraciones a futuro –ser alguien en la vida, tener una casa propia, tener un coche del año, tener una familia— se han visto emparejadas velozmente por aspiraciones inmediatas –ir con un amigo al cine, tomarnos una cerveza, irnos de vacaciones, tener sexo casual, chatear— pero muchas veces el vínculo entre unas aspiraciones y otras nos parece frágil si es que acaso existente.

Es difícil saber con exactitud si una forma de vivir planificada es mejor que otra no planificada, y por lo tanto no podemos siquiera sentir culpa a la vieja usanza guiados por una clara distinción entre lo bueno y lo malo. Tenemos libertad de decidir pero esta libertad no nos hace necesariamente más libres. Y esta dificultad para ser libres puede hacernos sentir una suave pero omnipresente vergüenza.⁶

Un cierto escepticismo generalizado en relación con los valores tradicionales hace que ya no creamos ciegamente que el ahorro es necesariamente mejor que el consumo, que la contención del deseo es necesariamente mejor que el desparpajo, que el trabajo es necesariamente

⁶ Giddens dirá a este respecto que el tránsito de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas está caracterizado por el tránsito de la culpa a la vergüenza, en clara oposición a la tesis de Freud que plantea que mientras más avanza una civilización más crece la represión y la culpa. Giddens sostiene que el tránsito de la culpa a la vergüenza se explica por el hecho de que “la culpa depende esencialmente de mecanismos extrínsecos a los sistemas internamente referenciales de la modernidad”, es decir, “la culpa connota transgresión moral”, mientras que la vergüenza “pasa a desempeñar un cometido tanto más importante en la personalidad adulta cuanto más internamente referencial llega a ser la identidad del yo. El individuo no vive primordialmente por preceptos extrínsecos sino por la organización refleja del yo.”. Cfr. Giddens, Anthony (1998) *Modernidad e identidad del yo*, [1991], Jose Luis Gil Arístu (trad.), Editorial Península, Barcelona, p 196.

mejor que el ocio, que ser prudente es necesariamente mejor que ser impulsivo, que vivir en nuestro país es necesariamente mejor que viajar por el mundo, etcétera. Lipovetsky dirá en este sentido:

En conjunto, las personas están más informadas aunque más desestructuradas, son más adultas pero más inestables, menos “ideologizadas” pero más tributarias de las modas, más abiertas pero más influibles, menos extremistas pero más dispersas, más realistas pero más confusas, más críticas pero más superficiales, más escépticas pero menos meditativas.⁷

Esta transición cultural supone en un plano emocional una doble carga para los individuos: miedos producto de típicas expectativas modernas y, simultáneamente, miedos producto de nuevas expectativas todavía no muy bien conformadas.

Por todo esto el sentimiento de fragilidad ha crecido enormemente, y aunque también en otros momentos de la historia el hombre se ha sentido frágil, si tomamos en cuenta las enormes expectativas individuales construidas por los medios de comunicación masivos, el mercado, las instituciones educativas, la familia y el Estado, en conexión con las pocas posibilidades de cumplir dichas expectativas plenamente, el miedo actual parece especialmente dramático.

Y por dramático me refiero por un lado al uso convencional de la palabra, como una situación tensa y conflictiva; pero también, y en un sentido más sociológico, refieren a un particular deseo —que según Maffesoli ha sido el motor emocional de las sociedades europeas— de “superar el mal y desear el bien absoluto a como de lugar”⁸. El dramatismo europeo está basado en la

⁷ Lipovetsky, Gilles (1998), *El imperio de lo efímero* [1990], Felipe Hernández y Carmen López (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona, p 19.

⁸ Maffesoli hace la siguiente reflexión: “En este sentido sería interesante hacer el ejercicio de distinción entre el drama y lo trágico. El primero es sin duda el gran motor de las civilizaciones europeas que consiste etimológicamente en querer superar el mal y desear el bien absoluto a como de lugar, y esta perspectiva dramática llega a tal punto que desemboca en una dinámica contraria, a saber, una sociedad del fastidio, aseptizada, es decir, una sociedad que al cimentarse en el deseo de superar el desorden, el mal funcionamiento, termina por moldear

firme creencia de que esta superación del mal y el acceso al reino del bien absoluto, es posible y debe realizarse. Y gracias a la expansión de la cultura occidental, los miedos de una gran población no europea del mundo son hoy en día muy europeos, muy modernos y muy dramáticos.

Se puede decir entonces que el miedo moderno está basado principalmente en las expectativas –dramáticas— que tienen los individuos sobre sí mismos. Sin embargo, al parecer las nuevas formas de sentir, de relacionarse y de pensar que se están gestando, no han logrado sustituir –y quizás nunca lo logren— esta gran fuente de miedo moderno que consiste en un delirio de grandeza capilarizado.

Este delirio ha cobrado forma precisa en la idea moderna del “hombre como arquitecto de sí mismo” que tiene como reverso “el hombre temeroso de sus límites”, o siendo más preciso, “el hombre temeroso de que esos límites existan”. Por eso, si el hombre moderno puede fantasear con que esos límites no existen tratará desesperadamente de hacerlo. Un ejemplo de estas fantasías psicóticas⁹ socialmente conformadas es “la firme creencia en la inmortalidad personal –“otros mueren pero no yo”—, hacia la que hay una fuerte tendencia en las sociedades desarrolladas de nuestros días”¹⁰, de la cual nos habla Elias.

La ilusión muy extendida de que “el ser humano no tiene límites” –y por lo tanto “el Yo no tiene límites en sus posibilidades”— nos habla también de una imperiosa necesidad moderna de esperanzas, mismas que se entretajan

una forma por demás asepticada.” (...) “todo parece funcionar bien, a la perfección, todo está completamente reglamentado, sintiendo así una falta de sentido a la intensidad.” (...) “A lo opuesto de todo esto, sin duda en los países de América Latina yace una tendencia con carácter trágico. En efecto, lo trágico en oposición a lo dramático no busca superar el mal funcionamiento, el Mal o la imperfección, sino de vivir con estos, realizar con todo esto lo mejor posible la vida de cada uno.” (...) “desde ese punto de vista las cabezas de muertos hechas de azúcar y chocolate durante las festividades, las máscaras mortuorias que se exhiben en las fiestas, son ejemplos emblemáticos de esto. Todos estos símbolos, parecen recordar “que todos, finalmente vamos a morir” y de manera inconsciente o no, ilustra un sentimiento de finitud que expresa lo trágico y por ende lo trágico de las fiestas.” Cfr. Maffesoli, Michel, *El tiempo de las tribus*, Daniel Gutiérrez Martínez (trad.), Editorial Siglo XXI, México, pp 7-8.

⁹ Psicóticas en el sentido de una ausencia de límites o lo que es lo mismo una no diferenciación entre el afuera y el adentro.

¹⁰ Elias, Norbert (1989), *La soledad de los moribundos* [1982], Carlos Martín (trad.), Editorial FCE, México, p 7.

con nuestro variadísimo y muy extenso sistema de miedos. Actualmente ya no se le tiene miedo burdamente a Dios, a la Naturaleza, a la enfermedad o al tirano.

Ahora se le tiene miedo a la sal y al azúcar, a la contaminación y al sida, a la carne roja y a los cigarros, a las enfermedades y a las curas, a los doctores y a los rateros, a los enchufes y a las computadoras, a la ignorancia y al conocimiento, a estar gordo y a tener barro, a que nos huelan la boca y a tomar agua de la llave, a exhibirnos y a no ser nadie, a los asteroides y a los esteroides, a la tesis y a las drogas, a los buenos y a los malos, al deseo y al dolor, a la clonación y a los policías, a la fealdad y a la belleza, a la sexualidad y a los terroristas, al éxito y al fracaso, a la vida y a la muerte, al aburrimiento y a los espacios cerrados, a la verdad y a la mentira...

Es precisamente esta fantasmagórica ausencia de límites la que nos ha llevado a la creación de redes de miedo que responden a la siguiente lógica: cada uno de los hilos de la red es frágil aisladamente, pero la red como conjunto es sumamente fuerte. La proliferación de los puntos de referencia ha traído consigo también una forma distinta de control social a través del miedo. Antes el control se ejercía a partir unos pocos –y gigantescos—miedos, generalmente exteriores.

Ahora el control se ejerce a partir de infinidad de pequeños miedos que crecen en el fértil campo de las expectativas narcisistas de los individuos. Ahora bien, si el miedo actual toma la forma de un límite, estamos hablando ya de la típica figura del miedo moderno: el miedo al miedo.

Es importante decir que en diversas corrientes de la filosofía y el pensamiento social se habla ya hace algún tiempo de que esta forma dramática y poco “ecológica”¹¹ de pensar, de actuar y de sentir¹² –sin límites—

¹¹ A diferencia del pensamiento lineal que es atomista, anticontextual, reduccionista y se atiene a una lógica analítica que pone en relación elementos aislados, “cuando pensamos ecológicamente, nos encontramos con la posición taoísta según la cuál los organismos se curan a sí mismos si no hay interferencias. Como la ecología total está estructurada recursivamente y es autocorrectiva, cualquier parte que sufra una perturbación se autoajustará si la dejamos librada a sí misma.” Cfr. Keeney, Bradford (1994), *Estética del cambio* [1983], Leandro Wolfson (trad.) Editorial Paidós, Barcelona, p. 154-155.

es la que nos ha impuesto los límites más peligrosos en la historia de nuestra breve existencia sobre la tierra, y la que es preciso repensar y si es posible *resentir*. Creer que la naturaleza, la sociedad, la cultura, la producción, el cuerpo, el alma, son infinitamente manipulables, y por lo tanto el futuro infinitamente planificable con respecto a nuestros deseos, nos ha conducido a peligros de dimensiones globales.

Los peligros a los cuales le tememos hoy en día ya no son producto de fuerzas exteriores incontrolables como en épocas arcaicas, sino de las consecuencias imprevistas de la obsesión por el control que se ha desplegado en la modernidad, basada paradójicamente en el valor universal de la razón individual.

La clave del fracaso de la razón moderna está en su rechazo a concebir la contingencia, lo implanificable y lo enigmático como entidades eternas e indestructibles. En otras palabras, lo que se ha vuelto problemático en la actualidad es el mito de que llegará un momento en la historia del hombre en el cual la contingencia va a dejar de existir. Este mito está basado en la esperanza judeo-cristiana, compartida por toda ideología moderna, de que tarde o temprano accederemos a algún tipo de paraíso.

Bauman plantea que la ambigüedad es inherente a la modernidad, porque la cultura occidental en su afán por crear un orden humano –y no divino— a partir de distinciones dicotómicas –como naturaleza/cultura, hombre/mujer, civilizado/bárbaro, racional/irracional— simplemente ha creado más ambigüedad, dado que la ambigüedad “es resultado inevitable de todos los proyectos de clasificación clara y sin excepciones, es decir, del manejo de

¹² Esta forma dramática moderna de pensar y de sentir se expresa burdamente en los slogans publicitarios: ¡Se tú mismo sin límites! ¡Ten el cuerpo que siempre has soñado! ¡¿Sabía usted... que puede leer 2000 palabras por minuto comprendiendo y reteniendo todo al 100%?! ¡Juega y gana! ¡Para que tengas el coche que siempre has deseado! ¡Vive la vida... ...sin compromisos! Al respecto, Michel Foucault sugerirá que el cuerpo se ha convertido en el nuevo centro de disputa entre las distintas instancias de control y que el poder ha respondido “por medio de una explotación económica (y quizás ideológica) de la erotización, desde los productos de bronceado hasta las películas porno... En respuesta también a la sublevación del cuerpo, se encuentra una nueva inversión que no se presenta ya bajo la forma de control-represión sino bajo la de control-estimulación: ¡Ponte desnudo... pero sé delgado, hermoso, bronceado!”. Cfr. Foucault, Michel (1992), *Microfísica del poder*, Julio Varela y Fernando Álvarez (trad.), Ediciones La Piqueta, Madrid, p 113.

los elementos de la realidad como si fueran verdaderamente separados y distintos, como si no se derramaran sobre sus límites, como si pertenecieran a una división y sólo a una.”¹³ Es a partir de estos principios que la modernidad ha creado un frágil orden basado en “la separación de la zona ordenada del resto desordenado”¹⁴ pero sin asumir el elemento paradójico de la relación: que el caos es intrínseco al propio orden.

Actualmente este paradigma racionalista ya ha sido puesto en duda. El proceso de expansión de la ciencia –que como tarea principal se propuso desmitificar el saber tradicional— ha expandido también la duda racional a los más diversos ámbitos sociales. La nueva disposición del espíritu moderno que ya no duda en dudar sobre las cosas se ha revertido incluso hacia quien fuera la principal promotora de la duda, la propia ciencia.

Ulrich Beck plantea que desde hace aproximadamente medio siglo “la civilización científica se somete a una autocrítica de sus fundamentos y de su autocomprensión de manera pública, con lo cual pone de manifiesto cierta inseguridad frente a sus fundamentos y efectos”¹⁵. Es por eso que la incertidumbre moderna ha sido “provocada sistemáticamente por el proceso de expansión de la ciencia”¹⁶ pues ésta no puede separarse de un cierto escepticismo, y el escepticismo tiende a la autodestrucción de las certezas propias.

La crisis de la ciencia positivista, que no es otra cosa más que la radicalización del ímpetu develador dirigido hacia sí mismo, se ha llevado consigo en el mismo movimiento cualquier otro tipo de certeza definitiva.

¹³ Bauman, Zygmunt (1994), *Pensando sociológicamente* [1990], Ofelia Castillo (trad.), Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, p 185.

¹⁴ *Ibid*, p185.

¹⁵ Beck, Ulrich (2002) *La sociedad del riesgo global* [1999] Jesús Albores Rey (trad.), Editorial S.XXI, Madrid, p 204.

¹⁶ *Ibid*, p 205.

Acotando el “objeto analítico”

En estos tiempos de complejos tránsitos sociales, de cambios de paradigmas y de proliferación de innumerables miedos narcisistas de los individuos se presenta un personaje ambicioso y atormentado: el tesista de licenciatura de sociología. Este personaje es peculiar porque en él está encarnada una exigencia que es poco probable que se cumpla: plantear en una tesis bien articulada algunas “verdades objetivas” con un riguroso “método científico”. Esta exigencia sería fácilmente cumplida si por verdades objetivas y método científico supiéramos los sociólogos –como creen saberlo los físicos y los matemáticos— a qué nos referimos, pero generalmente no es así. Y entre otras cosas esta confusión se debe a que hay una pequeña trampa que a los estudiantes de licenciatura nos cuesta percibir: por verdades objetivas y método científico no nos estamos refiriendo a otra cosa que a ciertos valores científicistas que en el ambiente de la carrera afectan nuestras formas de hacer las cosas y de pensar, pero que en realidad no tienen una forma precisa y homogénea.

Estos valores semivacios están en constante disputa en el campo sociológico y aunque se tema apelar abiertamente a nociones como “método científico” o “verdades objetivas” por la hegemonía actual del discurso relativista, se venera secretamente a estos valores, no importa cuánto se nos haya insistido –retóricamente— en la crítica al positivismo a lo largo de la licenciatura.

Los valores positivistas se presentan como una gran matriz sin aparente contenido y son el tablero donde se juegan todos los juegos sociológicos. Esta matriz alberga muchos de los miedos a los cuales no nos queremos enfrentar ni como estudiantes ni como profesores. Además esta matriz toma la fachada de cualquier teoría y encierra formas de pensar y de sentir que nos resultan cómodas o prestigiosas.

En este sentido los tesisistas somos especialmente susceptibles a la nostalgia moderna de los absolutos que conforman una moral en este juego. Sin embargo, el mundo social y cultural ya ha dejado de ser uno y, querámoslo o no, tenemos que adecuar nuestra mirada sociológica a lo variado, a lo incierto y a lo paralelo.

En este contexto cobra especial importancia preguntarse como en su momento lo hizo Nietzsche, “¿No es acaso todo científicismo, en último término, tan sólo un miedo y una evasión frente al pesimismo, una sutil defensa de urgencia contra la verdad?”¹⁷ Pero, ¿de qué verdad nos estamos defendiendo según Nietzsche? ¿Será una verdad enredada que requiera de innumerables sutilezas lógicas y discursivas para ser expresada y entendida, o será una verdad sencilla pero compleja por su terrible dureza?

Yo me inclino a pensar que la verdad a la que se refiere Nietzsche no es difícil, sino que es difícil de asumir. Por ejemplo, decirnos a nosotros mismos algunas verdades sencillas como “soy gay”, o “en mi vida no he hecho nada de lo que he querido hacer”, o “no amo a mi esposa o esposo”, o “soy un fracaso en la cama”, o “no soy dichoso”, o “soy una mala madre o un mal padre”, o “soy alcohólico”, o “soy bipolar”, o “me voy a morir y no puedo hacer nada para remediarlo”, o “tengo un cuerpo feo”, o “miento compulsivamente”, o “estoy tratando de humillar a mis alumnos” no son verdades que superen en complejidad a la operación matemática más simple. Sin embargo, su dureza puede llegar a asustarnos a tal grado que preferimos defendernos de ellas, “de la verdad simple, áspera, fea, repugnante, no cristiana, no moral... Pues existen verdades tales.”¹⁸. Y de estas verdades pequeñas pero duras el sociólogo huye despavorido con el mismo miedo –o se enfrenta a ellas con el mismo valor— que un vendedor de periódicos, que un teporocho, que un

¹⁷ Nietzsche, Friedrich (2001), *El nacimiento de la tragedia* [1998], Eduardo Knörr y Fermín Navascués (trad.), Editorial Edad, Madrid, p 43.

¹⁸ Nietzsche, Friedrich (2000), *La genealogía de la moral* [1972], Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza Editorial, Madrid, p 36.

futbolista, que una mesera, que una prostituta o que cualquier otra persona común y corriente.¹⁹

La sociología tal vez necesitaría enriquecerse de estas verdades pequeñas y cotidianas porque –a pesar de su gran importancia— todavía no se han establecido como una práctica indispensable y constituye por lo tanto la marginalidad de la ciencia: el punto preciso donde la vida misma se debate diariamente. Simmel nos muestra que este interés sociológico por la cotidianidad se encuentra desde los orígenes mismos de la disciplina:

La socialización entre los hombres se anuda constantemente y se disuelve y se anuda de nuevo, es un fluir y latir eterno que encadena a los individuos, también allí donde no se eleva hasta organizaciones auténticas. Que los hombres se contemplen mutuamente y que estén celosos entre sí, que se escriban cartas o que coman unos con otros al mediodía, que totalmente al margen de los intereses manifiestos estén en contacto de una manera simpática o antipática, que el agradecimiento de la acción altruista ofrezca un indestructible efecto posterior que liga, que un hombre pregunte a otro por el camino y que se vistan y adornen el uno para el otro, todos los miles de relaciones de persona a persona, momentáneas o duraderas, conscientes o inconscientes, superficiales o ricas en consecuencias, de entre las cuales estos ejemplos han sido elegidos de una forma totalmente arbitraria, nos entrelazan incesantemente.²⁰

Pero el método científico –tal como nos lo enseñan— no nos estimula a mirar estas verdades pequeñas ni nos garantiza que las soportemos. En cambio sí nos da una excusa para perdernos en verdades trascendentales y de complejidades teóricas increíbles. En este sentido el método científico, lo que sea que esto quiera decir, no cumple cabalmente con su promesa, pues la verdad no se alcanza mecánicamente a través del seguimiento de sus pasos.

¹⁹ Una típica manera “intelectual” de no enfrentar una verdad pequeña y dolorosa es hacerla objeto de una discusión, pues lo que es objeto de discusión es objeto de duda y lo que es objeto de duda puede suspenderse indefinidamente en el éter de las argumentaciones y las opiniones.

²⁰ Simmel, Georg (2001), *El individuo y la libertad* [1971], Salvador Mas (trad.), Ediciones de bolsillo, Barcelona, p 355.

Esto es digno de estudiarse. Hay algo más, el método científico produce una verdad legítima, pero esta verdad nos oculta otras verdades menores a veces más importantes. Y ahí se une lo psicológico y lo social pues en el proceso de construcción de estas verdades objetivas, científicas y legítimas se van desechando otras verdades menores terribles e importantes.

Indudablemente el tesista se encuentra hasta cierto punto conflictuado por ciertas verdades que considera trascendentales, pero siempre estará más conflictuado por sus verdades menores: sus pequeñas ambiciones y sus pequeños fracasos, sus pequeños miedos y sus pequeñas esperanzas. Una vez sabiendo esto la pregunta se vuelve ¿por qué no hacer de nuestras verdades menores un material de investigación?

Sin embargo este deseo se enfrenta al siguiente problema emocional: ¡¿Qué sería de nosotros, aspirantes a convertirnos en autoridades científicas, si otros vieran nuestros horribles límites marcados por verdades y tragedias pequeñas que modelan de “determinada manera” nuestra forma de ver el mundo?! La coartada sociológica siempre ha sido, paradójicamente, la de distraer la atención sobre las determinaciones sociales que nos hacen pensar sociológicamente de determinada manera. De alguna manera al pensamiento y a la emocionalidad positivista siempre le ha parecido sospechoso todo sistema de ideas que esté anclado a un lugar, a una cultura y a una tradición –es decir todos y cada uno de ellos. La aspiración de un sistema de conocimiento como el nuestro es ser total y no fragmentario. Pero el propio Marx nos enseña que todo pensamiento tiene determinaciones sociales que limitan su alcance y que en la mayoría de las ocasiones ajustan la imagen de la realidad a los intereses terrenales de quienes construyen dicha imagen.

Por eso los que nos dedicamos a trabajar con ideas y conceptos solemos tener ciertas mañas: hablar desde los otros, citar a la Razón y, finalmente, tocar temas legítimos pero intrascendentes. Tal vez sea hora de cambiar de actitud y empezar a hablar desde donde a uno le ha tocado vivir, usando más la honestidad intelectual y desconfiando del hermetismo lógico de

nuestro sistema de ideas, sobre todo de aquellas ideas que nos hacen convencernos de que siempre somos honestos.

Hoy no es prestigioso exhibir nuestros límites. Curiosamente quizás en otros tiempos las verdades menores no eran tan despreciadas como lo son actualmente porque el sujeto se sentía menos responsable de sí mismo y más responsabilidad de una tradición de la cual se era una consecuencia.

Hoy el miedo reside en que supuestamente podemos hacer de nosotros mismos lo que queramos. Es decir, tenemos la poderosa impresión de que podemos moldearnos como un escultor a su obra, poniendo y quitando, puliendo impurezas y cambiando materiales. Obviamente la idea socialmente conformada que impera, es que lo que podemos hacer de nosotros mismos siempre será más valioso que lo que somos en este instante.

Por todo esto el tesista se ubica en una doble indefinición transicional: en el conflictivo tránsito de una condición sociohistórica a otra que implica cambios de paradigmas de todo tipo, y a la vez, en el difícil tránsito de joven a adulto, o sea, de estudiante a profesional. El peligro obviamente es quedarse en el tránsito, quedarse indefinido e invisible y, finalmente, no “trascender”. Sin embargo, ¿qué es lo que se trasciende en el proceso de elaboración de la tesis y su defensa? ¿Cuál es la sustancia de este ritual del saber? Es esta compleja articulación social sobre la que reflexionaré a partir del aspecto complementario de las expectativas sociales modernas y posmodernas: el miedo.

En este punto es importante señalar que el proceso de elaboración de la tesis y el examen profesional, con todo lo que tiene de problemático y difícil para la mayor parte de los que pasamos por él, fue el elemento fundador de este trabajo. El problema de investigación partió de la vivencia personal de un *miedo* básico, el miedo a no acabar la tesis, y fue la conciencia de este miedo personal —y la impresión de que lo compartía con muchas personas más— la que me permitió ir traduciendo mi problema personal en una problemática sociológica.

Este proceso me obligó a una toma de posición teórico-metodológica que me alejara de las matrices positivistas hegemónicas, y que a su vez me permitiera enfrentarme al siguiente límite: el miedo profundo a ser retórico a pesar de no poder, lamentablemente, dejar de serlo. Y esto viene al caso porque una de mis primeras intuiciones fue que la retórica en el campo de las ciencias humanas, articula muchos de los miedos modernos que después se ven reflejados en el proceso de elaboración de la tesis y el examen profesional. Otro miedo que también debe ser tomado en cuenta en el proceso de elaboración de la tesis y el examen profesional es el que produce imaginar la pérdida del cobijo universitario para verse envuelto en su lugar en el cada vez más salvaje mundo laboral y en las responsabilidades de ser “adulto”.

Pregunta de investigación

¿Cómo se articula el proceso de elaboración de la tesis y el examen profesional con los miedos modernos, y cómo se vincula este proceso con las nuevas formas de “estar-juntos” cada vez más definidas por la conciencia de la ausencia de un principio ordenador?

El primer material vivencial vino acompañado de la convicción de que la tesis profesional es uno de los más sofisticados -y contradictorios- símbolos del saber y del poder que ha construido la modernidad y que, por lo tanto, toca muchos de los puntos fundamentales de nuestros miedos en general. Los miedos que hay envueltos en el proceso de elaboración de la tesis y el examen profesional pueden parecernos a primera vista banales, superficiales y a veces hasta cómicos -y más aún si nos encontramos fuera del problema- pero hay una dimensión trágica en todo este asunto. Mucha gente que acaba las materias de la carrera no se titula entre otras cosas por miedo y esto implica consecuencias importantes en relación con el lugar que las personas van a ocupar en la sociedad después de una larga e “infructífera” preparación. Sin embargo, más allá de las consecuencias específicas que sufre buena parte de

los estudiantes de licenciatura en la UNAM, el miedo vinculado con el problema de la titulación se conecta con muchos otros problemas de nuestra cambiante sociedad.

Vale la pena mencionar que quien termina la tesis no necesariamente posee un conocimiento mayor que quien no lo hace, y que por lo tanto no es el conocimiento lo que en realidad se está evaluando. La tesis acabada y bien defendida es un símbolo de conocimiento más no es el conocimiento mismo, y, por lo tanto, todo este proceso funciona como un rito de paso y a su vez como un rito del poder. A través de este problema muy concreto voy a intentar desentramar algunas articulaciones simbólicas del miedo en la modernidad relacionándolo con el actual renacimiento en occidente de ciertas filosofías trágicas que privilegian la ausencia de objetivos en la vida²¹ y el disfrute hedonista del instante, y que resultan difíciles de conciliar con los tradicionales valores modernos del trabajo, el progreso y la identidad.

En el contacto entre estos elementos divergentes, y haciendo insistente referencia al problemático proceso de elaboración de la tesis, encontraremos la constante del miedo.

Sobre la indagación teórico-metodológica

Esta investigación tratará entonces *del miedo a saber lo que nos da miedo saber en el contexto de las instituciones del saber occidental moderno*. Dicho de otra forma se trata del miedo al conocimiento producido por las instituciones del conocimiento, que podrían ser definidas también —marcado el lado incómodo de la distinción— como las instituciones del miedo al conocimiento. Por eso el miedo a la tesis es también el miedo a conocer nuestros límites. Ahora bien, para saber lo que nos da miedo saber he tenido que ir a la conformación misma de la idea del miedo y al cambio de significado que ha

²¹ La idea de una “vida sin objetivos” inspira y da nombre a uno de los capítulos del libro *El instante eterno* de Michel Maffesoli. Cfr. Maffesoli, Michel (2001), *El instante eterno* [2000], Virginia Gallo (trad.), Editorial Paidós, Buenos Aires.

tenido en el tránsito de unas sociedades tradicionales a unas sociedades modernas. Esto me ha llevado a comprender el carácter polisémico del miedo²² y, por lo tanto, a conocer diferentes definiciones culturales e históricas del mismo. Me he dado cuenta que en la definición occidental del miedo hay muchas claves para entender a qué le tiene miedo el occidental.

Por otro lado, también en la propia obsesión moderna por definirlo todo²³ –que tanta seguridad mítica²⁴ nos brinda— se encuentran también algunas claves para entender lo que nos produce miedo y lo que no queremos saber. El miedo –mi propio miedo— es por lo tanto mi palanca metodológica y mi herramienta teórica, lo que me convierte en un observador de lo que me ha conformado socialmente. Podría decirse, que en este caso la emoción –mi miedo— guía a la razón por los caminos a los que teme adentrarse. Aunque dejando fuera los juegos de palabras quién guía a quién por los caminos a los cuales tememos adentrarnos es para mí un gran enigma.

Existen fuerzas indefinibles y mezclas raras que me cuesta poner en palabras. Suena bello decir que el miedo le da valor a la razón para vencer sus miedos pero, ¿no serán las limitaciones del lenguaje para hablar de lo real – con la justeza que nos exige la palabra Real— la razón misma de que podamos hacer estos juegos de palabras?²⁵ Creo que así es. Emoción y razón solamente se distinguen haciendo un esfuerzo por distinguirlos y darles un orden distinto del que ya tenían.

Hoy en día estamos cada vez más concientes de la dimensión trágica de la ambición moderna por saberlo todo: el universo se ve alterado cuando queremos conocer el universo, y nace de esta acción un universo inaprehensible que deseamos aprehender a través de actos que lo alteran

²² Marina, José Antonio y López Penas, Marisa (2002), *Diccionario sentimental* [1999], Editorial Anagrama, Barcelona.

²³ Bauman, Zygmunt, “Modernidad y ambivalencia”, Op cit.

²⁴ ¿No será todo sentimiento de seguridad producto de algún mito? ¿No será también toda definición del mal una esperanza por controlarlo?

²⁵ Wittgenstein, Ludwig (2003) *Investigaciones filosóficas* [1958] Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (trad.), UNAM, México.

cada vez más. Quizás, actualmente sea más importante que conocerlo todo conocer algo que tenga pertinencia.

Nuestro ilimitado deseo de transparentar completamente la realidad es la característica esencial de la ciencia y en general de todo pensamiento moderno ortodoxo. Sin embargo, la creencia de que es posible alcanzar esa transparencia total es desde un punto de vista lógico absurda, pues implicaría que las teorías que explican y describen la realidad no fueran distintas a la realidad misma a la que se refieren. Todo esto parece más bien un deseo suicida de la modernidad de que las palabras retornen al lugar místico que tenían antes de que la Ilustración impusiera como modelo de razón el lenguaje matemático, supuestamente carente de toda subjetividad.

¿Por qué hacer un ensayo sobre el miedo?

Y es que la reacción personal o respuesta inmediata a los estímulos del entorno no es sólo, como se ha sugerido hasta aquí, el punto de partida, sino también el objeto mismo de nuestro estudio. Pues si resulta, como es notorio, que ni la visión filosófica ni el análisis crítico pueden sustraerse de su previa inserción en el mundo, lo único razonable es tratar de aprovechar al máximo –y no de negar inútilmente– esta relación personal y sensible con las cosas.

Rubert De Ventos

La teoría sólo puede ser eso: una trampa tendida en la esperanza de que la realidad será lo bastante ingenua para dejarse atrapar.

Jean Baudrillard

El discurso ensayístico que he elegido para articular mis reflexiones no es producto de la casualidad. Es consecuencia de la concientización que he tenido a lo largo de la carrera sobre las condiciones concretas en las cuales se escribe el discurso sociológico. Este proceso de concientización se ha profundizado al verme en la necesidad de escribir mi propia tesis y al darme cuenta de la multiplicidad de factores extracientíficos que influyen en la

escritura de un texto científico, comenzando por emociones como el propio miedo.

Hoy en día, en las formas convencionales de escribir ciencia, la experiencia y las emociones del investigador suelen quedar eclipsadas por el discurso, lo cual implica desde mi punto de vista un enorme desperdicio de material sociológico. En cambio para el discurso ensayístico esos elementos extracientíficos no sólo resultan interesantes sino que son ineludibles en el análisis.

Adorno afirmará en esta dirección que “la experiencia –a la que el ensayo presta tanta sustancia como la tradicional teoría de las meras categorías— es la referencia a la historia entera” dado que “la mera experiencia individual, con la que la conciencia arranca y empieza como con lo que más próximo le es, está ya mediada por la experiencia comprensiva de la humanidad histórica”.²⁶

Confieso que al principio de la investigación mi deseo no era hacer un ensayo. En realidad tenía frente a mí una mezcla de metodologías diversas que no podía unificar, aunque me inclinaba más a hacer “ciencia” en el sentido tradicional. Deseaba –como casi todo estudiante de sociología— lograr definir con precisión mi objeto de estudio y mis conceptos, anular toda ambigüedad en mi discurso, utilizar números para justificarme, agotar el tema, derivar de una afirmación principal el resto de afirmaciones secundarias, solucionar un problema y plantear una alternativa.

Pronto me di cuenta –en gran parte gracias a la dinámica del taller en el que participé— que esta manera de investigar me impedía alcanzar lo que quería y me producía más miedo del que de por sí ya tenía. No me restaba más que asumir el riesgo y la responsabilidad de escribir y pensar sabiéndome vulnerable, es decir, desde una posición del sujeto que a partir de su coyuntura, su ambigüedad y sus limitaciones –o sea, desde su trágica pequeñez en el mundo— reflexiona de la mejor manera que puede. Finalmente

²⁶ Adorno, Theodor, *Notas de literatura*, Manuel Sacristán (trad.), Ediciones Abril, Barcelona, p 20.

me di cuenta de que, como dijera el pintor cubista Georges Braque, “no obro como quiero, sino como puedo”²⁷, y esto me obligó a reconocer que no importando lo que intentara hacer sería un ensayo. A partir de ahí, la adopción de un discurso ensayístico fue un proceso natural y en gran medida inconsciente.

Hoy descubro en el ensayo un profundo rigor que nace del inagotable auto-escepticismo en el que está fundado.

Hoy descubro también que el auto-escepticismo no está tan fuera de la ciencia como creía. Sin embargo, del lado de la ciencia más positivista, que todavía no ha adoptado una visión compleja del conocimiento, todavía se intenta poner fuera de escena al sujeto que piensa y escribe, porque toda posición concreta supone para ella debilidades que se tienen que disimular a toda costa.

La identificación de la objetividad con la distancia, la frialdad y el desinterés todavía es el valor hegemónico, y es de esta valoración de la que el buen ensayista se trata de librar, mostrando los contextos sociales, históricos, estéticos, psicológicos en los cuales están inscritas las personas que hablan de las ideas. Pero hay más, Adorno planteará que “el ensayo no se limita con prescindir de la certeza libre de duda, sino que, además, denuncia su ideal.”²⁸ Esto es importante hoy en día cuando la evidencia histórica nos muestra la estrecha relación que ha habido entre los pensamientos totalitarios –ya sean de izquierda o de derecha– y regímenes también totalitarios que basan su funcionamiento en la aniquilación absoluta del Otro.

Conciente de que no hay un lugar privilegiado para el análisis, el ensayista sabe que una posición que logra ser más o menos conciente de hasta qué punto es frágil siempre será menos frágil que una posición que se cree más fuerte de lo que en realidad es. Sin embargo, la eterna aspiración de dar en el blanco –propia de la ciencia–, no se pierde por reconocernos frágiles.

²⁷ Braque, Georges (2001) *El día y la noche* [1952] Ramón Andrés y Rosa Rius (trad.), Editorial El acantilado, Barcelona, p 12.

²⁸ Adorno, Theodor, Op. cit., p 24.

El miedo a la vulnerabilidad y la dificultad para reconocerla que caracteriza a la ciencia tradicional, hace que ésta cree una retórica cuyo objeto es demostrar que no hay nada de retórico en la enunciación científica, es decir, que hay un compromiso infinito con la verdad, y que sería imposible e impensable desviarse un centímetro de este compromiso. Al no querer reflexionar en qué está basado este supuesto compromiso total con la verdad, el compromiso se vuelve retórico y se quiebra por donde menos esperamos.

Yo no creo tener un espíritu tan noble como para que no valga la pena desconfiar de mi compromiso con la verdad, y por eso el control debe elevarse a otro nivel. Lo único que puede aumentar el control sobre los elementos que distorsionan la imagen de “la realidad” que construimos es saber que no se tiene el control total sobre ellos.

Al final de cuentas la apuesta por un estilo ensayístico siempre termina refiriéndose a la pertinencia de las ideas, problemas, datos, lecturas y posiciones teóricas que adoptamos, a sabiendas de que la pertinencia no puede estar asegurada por nuestra fiel adhesión a valores abstractos como la justicia, la libertad o el progreso. Estos valores abstractos en realidad ni siquiera son valores sino matrices del discurso que dan cabida a cualquier ideología y que justifican cualquier acción. En este sentido, y nuevamente con Braque, “el militante es un emascarado”²⁹. Y lo que trata de enmascarar el militante es que todo militante es mucho más que un simple militante, es decir, que detrás de la máscara del compromiso a una sola causa existen muchas otras máscaras y que la congruencia entre todas ellas es imposible e impensable. Esta trágica conciencia de mi inseguridad epistemológica es la que me ha brindado un suelo fértil para la reflexión.

En el nivel de las palabras, el ensayo también será más autoconciente de lo que suele ser la ortodoxia científica, ya que “el ensayo no obedece a la regla del juego de la ciencia y de la teoría organizada según la cual, como dice la proposición de Spinoza, el orden de las cosas es el mismo orden de las

²⁹ Braque, Georges, Op. cit., p 43.

ideas”.³⁰ Por eso en el ensayo la forma en que se dicen las cosas, la estética, puede ser igual de importante que lo que se dice con ellas, pues se busca abiertamente llegar al lector por medio de la emotividad del lenguaje y no exclusivamente a través de su correspondencia lógica con el mundo que busca describir o explicar. Esto tiene un sentido práctico ya que la emotividad de las palabras suele ser un excelente atajo para la comprensión de ideas muy complejas, como se hace evidente en la poesía. Este rigor de las formas, propio de las artes y más específicamente de la literatura, es una de las grandes aportaciones del ensayo a la sociología actual.

La adopción de un discurso ensayístico, asimétrico y estético coincide con el intento de alejarse de las formas simétricas propias del autoritarismo cognitivo del positivismo. Simmel en su ensayo *Estética sociológica* habla sobre la influencia que tiene la estética en las formas de organización social y plantea que “el impulso de la simetría, con su equilibrio interno, su cerrazón externa, su relación armónica de las partes con un centro unitario, contribuye con toda seguridad a la fuerza de atracción estética que la autocracia, la incondicionalidad de una única voluntad estatal, ejerce sobre muchos espíritus”.³¹ Esta relación armónica de las partes con respecto a un centro unitario del cual nos habla Simmel en el caso del ensayo siempre será difusa.

El ensayo que aquí presento no es solamente un ensayo sino una infinidad de ensayos reciclados que me han hecho llegar a este texto imperfecto, fragmentario e inacabado.

El ensayo está conformado por tres capítulos. En el primero se tocará la cuestión de las esperanzas modernas y el sentimentalismo en el cuál están inscritas, así como algunas repercusiones de esta relación en el ámbito académico e intelectual.

En el segundo capítulo hablaré sobre la comparación, la idea del Mal y también sobre algunos de los más íntimos miedos del tesista, como el miedo al error y el miedo al libro. Y, para terminar, en el tercer capítulo trataré de

³⁰ Adorno, Theodor, Op. cit., p 19.

³¹ Simmel, Georg, *El individuo y la libertad*, Op. cit., p 332.

mostrar cómo el conflicto al cuál nos hace referencia el miedo nos puede dar ciertas claves para entender la libertad problemática que experimenta el tesista.

1. Las promesas de la modernidad y el retorno de la desesperanza

Los coreanos consideran que la esperanza (himang) es un rasgo permanente de la personalidad y, por lo tanto, no es un estado emocional. En cambio, los americanos piensan que es un estado transitorio y que puede considerarse un sentimiento. Averill, que defiende una teoría cultural de los sentimientos, cree que la diferencia tiene un origen religioso. Los estadounidenses han sido muy influidos por el cristianismo, que valora mucho la esperanza.

Los coreanos, por el confucionismo, el budismo o el taoísmo, religiones más desesperanzadas.

José Antonio Marina (1999)

Hablar de la modernidad desde las emociones que la conforman requiere reconocer el papel central que juega la esperanza en nuestro imaginario colectivo. La promesa será el objeto simbólico que encarnará esta emoción, y le dará sentido a innumerables ideologías modernas como el marxismo, el liberalismo y el positivismo. El miedo a la tesis estará enmarcado en la lógica esperanzadora moderna, pues quien realiza una tesis tiene miedo no en función del peligro que lo acecha sino en función de lo que se espera de él y de las promesas que encierra.

Hoy parece claro que la modernidad generó excesivas esperanzas sobre sí misma y que prometió de más. Aunque esta lógica sigue imperando, cada vez se ve más contrastada por el movimiento inverso. La desesperanza surge, paradójicamente, como una nueva y a la vez vieja forma de estar en el mundo. Este movimiento desesperanzador es consecuencia del debilitamiento de la promesa de definir, fijar y controlar totalmente la realidad. Se rompió la promesa y el miedo tuvo que dejar de mirar exclusivamente al frente y comenzar a mirar hacia todas partes. Sin embargo, la desesperanza que acompaña a esta nueva forma del miedo no forzosamente es generadora de más angustia, e incluso puede llegar a ser liberadora.

¿Promesas incumplidas o promesas mal cumplidas?

Actualmente hay una disputa teórica entre quienes afirman que la modernidad cumplió sus promesas parcialmente, y quienes señalan que no las cumplió. Los que están envueltos en la polémica creen, como es natural, que su polémica es extremadamente importante. Sin embargo, independientemente de la posición que adopten, casi todas las visiones coinciden en algo: la modernidad nos ha fallado en algún aspecto, ya sea económico, cultural o social. Habermas, por ejemplo, argumentará que el error de los posmodernos es creer que la “modernización capitalista” fue más o menos exitosa, mientras que lo que resulta muy criticable es la cultura moderna, es decir, “el hedonismo, la falta de identificación social, la falta de obediencia, el narcisismo, la retirada de la competición por el estatus y el éxito”.³²

Para Habermas los posmodernos critican la cultura moderna —que según él tan solo ha intervenido en forma muy indirecta en estos problemas— y no critican lo que en verdad lo generó, el capitalismo, lo que los convierte en neoconservadores. Por lo tanto, Habermas sigue creyendo en la cultura moderna y en sus promesas, más no en las relaciones sociales y económicas del capitalismo, como si cada esfera fuera más o menos independiente entre sí como se proyecta en la siguiente cita: “El neoconservadurismo traslada a la modernidad cultural las incómodas cargas de una modernización capitalista”.³³

Para los que piensan que hay algo que completar como Habermas es fácil pensar en la incompletud de la modernidad analizando en forma más o menos independiente la manera en que se ha desarrollado la tecnología y la pobreza moderna, de otros fenómenos culturales. Porque aunque en el plano tecnológico la modernidad no hizo más que acumular éxitos que podían ir en dirección a la erradicación de la pobreza, este mismo proceso parcialmente

³² Habermas, Jürgen (2002) “Modernidad vs postmodernidad”, en: Picó, Josep (Comp.), *Modernidad y posmodernidad* [1988], José Luis Zabalaro García-Muro (trad.), Alianza Editorial, Madrid, p 92.

³³ *Ibid*, p 92.

positivo nos ha conducido a que cada vez se prescindiera más del ser humano en los procesos productivos. Por lo tanto, esta promesa parcialmente incumplida implica dos cosas opuestas aunque desde este punto de vista no irreconciliables: por un lado, la posibilidad teórica de producir todo lo básico para el abastecimiento de la humanidad entera y, por el otro, la expulsión de millones de vidas a la pobreza extrema y a la desdicha. Para los primeros, el hecho de que este proceso haya sido positivo y negativo a la vez, genera lógicas esperanzas de que sea posible separar y hacer prevalecer lo positivo sobre lo negativo.

Es por eso que Marx —el padre de los modernistas anticapitalistas— era ambiguo al respecto de la modernidad, pues veía en el desarrollo de la tecnología capitalista un gran bien y, simultáneamente, veía en el modo de producción capitalista algo que debía y podía ser superado con urgencia.

Ahora bien, dándole la razón a los segundos, que suelen pensar en la modernidad como un proceso integrado —económico, cultural y social—, es fácil ver que la modernidad no cumplió con su promesa de un incremento del bienestar a todos los seres humanos, ni de una feliz racionalización de todos los aspectos de la vida individual y social, ni de una auténtica democratización del mundo, ni de una desmitologización profunda que anulara todo rastro de irracionalidad y miedo. Y no la cumplió porque la gran promesa moderna de orden era desde un principio de carácter universal. Ambas posturas se diferencian fundamentalmente a partir de un sentimiento: la esperanza. Por eso vale la pena preguntar: ¿Acaso representa un bien concreto guardar esperanzas respecto a la modernidad? ¿Carecer de esperanzas es sinónimo de conformismo o conservadurismo en el discurso y en los actos?

Si la meta de la modernidad era la emancipación, ¿no será importante emanciparse también de la emocionalidad judeo-cristiana? En todo caso tenemos que aceptar que actualmente la desesperanza es una realidad que tiende a crecer, independientemente de los deseos y las disputas de los intelectuales. Quizás la clave para entender a profundidad esta compleja disputa teórica y la compleja realidad a la cual hace referencia se encuentra en

las emociones. Es importante analizar el juicio que se hace a las emociones, es decir, el sentimentalismo de unos y otros.

El origen de la frustración de las promesas modernas

En un sentido trivial se puede decir que el problema de la modernidad ha sido su ambición desmedida, y que como nada satisface al que ambiciona demasiado o al que se fija metas inalcanzables, el hecho de que la modernidad no cumpliera con sus promesas resultaba algo natural. Sin embargo, cuando uno mira con más escepticismo se da cuenta de que la modernidad no fue una inocente víctima de su incontrolable ambición, sino que a partir de estas promesas que se planteó a sí misma logró colonizar al mundo entero con una crueldad sin par.

Es en este sentido que Bauman nos dice: “como forma de vida, la modernidad se hace posible a sí misma en virtud de su propio establecimiento en torno a una misión imposible.”³⁴ En otras palabras plantearse en torno a una misión imposible no fue un error de cálculo; por el contrario, fue la estrategia que desplegó la modernidad para poderse realizar en su no realización. Por eso, se puede decir que la modernidad no solamente prometió cosas, sino que ella misma tomó la forma de una promesa. Y la única forma de que una promesa perdure es no cumpliéndose.

La esperanza de que (ahora sí) se nos cumplan las promesas

No tendría ningún sentido que alguien nos prometiera algo si no tuviéramos la esperanza de que las promesas nos fueran cumplidas. La modernidad logró generar esperanzas en amplios sectores de la población debido principalmente a dos fenómenos. Por un lado, nos encontramos que con la secularización de

³⁴ Bauman, Zygmunt (1996) “Modernidad y ambivalencia”, Op. Cit., p 84.

la idea cristiana de la “providencia” que “niega el movimiento cíclico en la historia”³⁵ y establece una temporalidad lineal, se crea lo que hoy llamamos “el ideal del progreso”, que está basado en la certeza de que la humanidad tiende a perfeccionarse.

En segundo lugar, la esperanza creció también debido a la espectacularidad de los logros de la razón, quien fue –en cierta manera– el arquitecto del proyecto moderno. En muy pocas generaciones el mundo cambió vertiginosamente, debido en gran medida a los descubrimientos de la ciencia y la tecnología, y esto no fue irrelevante para las emociones. Por eso se puede decir que la esperanza moderna surge del asombro auténtico y también de la predisposición –cristiana– al asombro narcisista. La esperanza moderna situó al hombre occidental en una posición de la cual ya no saldría fácilmente: mirando al horizonte. E independientemente de si las circunstancias específicas le sonreían o no, el hombre moderno quedó mirando irreflexivamente hacia el futuro. Si por necesidad el hombre miraba al presente, esto no era sino por una razón muy objetiva: ver en qué nivel –espiritual, económico, profesional, emocional, moral– se encontraba con relación a su situación en el pasado y su posible situación en el futuro, es decir, si se encontraba en el camino correcto o si se había desviado en un sentido maligno.

La incorporación de la temporalidad lineal en la vida cotidiana implicó también la posibilidad de comparar entre unas cosas y otras, lo cual sería básico en toda institución moderna.³⁶ Y aunque los fracasos de la modernidad no tardaron en percibirse –explotación, desarraigo, guerras, atomización y otros delicados dulces del progreso– los numerosos críticos modernos de la modernidad no hacían más que señalar con insistencia que el camino había sido tristemente errado y que el verdadero camino era (ahora sí) el que ellos proponían. De Ventós dirá lo siguiente acerca de los discursos modernos:

³⁵ Lyon, David (2000) *Postmodernidad*, [1994], Belén Urrutia (trad.), Ed. Alianza, Madrid, p 23.

³⁶ Michel Foucault analizará a detalle el tránsito en occidente de una episteme basada en la similitud propia de la época clásica, a una episteme basada en la comparación propia de la sociedad disciplinaria. Cfr Foucault, Michel (2001) *Las palabras y las cosas* [1966], Elsa Cecilia Frost (trad.), Editorial Siglo XXI, México.

Parece, en efecto, que para hacer la crítica de un estado de cosas se haya necesitado siempre la coartada de una alternativa global al mismo: se denuncia entonces la sociedad actual desde la perspectiva de la Naturaleza, de la Auténtica Comunidad, de la Revolución, etc. La crítica no aparece entonces como una mera opción o posición subjetiva, sino “como la confrontación de las cosas con su propio concepto”. Fiel hegeliano al fin, el mismo Marx no se habría limitado a tomar la posición de una clase particular (el proletariado) sino que habría corrido a afirmar que esta clase era el símbolo de la humanidad en general, la semilla de una sociedad sin clases.³⁷

Y fue así como se empezó a dar la infinita sucesión de caminos errados y de novedosísimos caminos correctos y alternativas globales que pronto se volvían obsoletos e inservibles. Cabe aclarar que novedoso significa, en jerga moderna, superior. Novedoso significa lo más cercano a la perfección que existe como nos lo muestra Vattimo en la siguiente cita acerca de la importancia de la historia unitaria en la modernidad:

Si la historia tiene este sentido progresivo, es evidente que tendrá más valor lo que es más “avanzado” en el camino hacia la conclusión, lo que está más cerca del final del proceso. Ahora bien, para concebir la historia como realización progresiva de la humanidad auténtica, se da una condición: que se la pueda ver como un proceso unitario. Sólo si existe la historia se puede hablar de progreso.³⁸

Por otra parte, esta conciencia unitaria de la historia típica de la modernidad produjo en la gente una especie de adicción a la esperanza que fue la que le permitió sobrevivir a la inmensa cantidad de conflictos que se propinó a sí misma. La modernidad creó esperanzas de todos sabores y colores, e incluso la esperanza se volvió una especie de elemento identitario: “dime cuáles son tus esperanzas y te diré quién eres”. Lo que hace similares a todos los

³⁷ De Ventos, Rupert Xavier (1982) *De la modernidad* [1980], Ediciones Península, Barcelona, p 29.

³⁸ Vattimo, Gianni, Op. Cit., p 10.

discursos modernos importantes es que todos tienen esperanzas. Es por eso que hoy podemos hablar de esperanzas de ricos, esperanzas de pobres, esperanzas narcisistas, esperanzas colectivas, esperanzas rebeldes, esperanzas razonables, esperanzas humanitarias, esperanzas lógicas, esperanzas microscópicas y esperanzas bestiales. Quizás lo importante de todo esto es mostrar que en la modernidad nada anula –pues de ello se encarga felizmente y antes que nadie el poder— la intermitente sensación de que “ahora sí” se nos pueden cumplir todas nuestras esperanzas. Si no ¿por qué tendrían tanto miedo los poderosos a que perdamos la fe y la esperanza en el Estado, en las Instituciones, en la familia y en Dios? Precisamente porque todas las formas de control ideológico, religioso y político de la modernidad están basadas en la fe en una idea de progreso normado racionalmente.³⁹ Por eso si todo está mal necesitamos de alguien que nos mienta, y siempre habrá alguien que se beneficie de nuestro deseo de esperanzas.

El orden y el sentimentalismo

Para la modernidad cada cosa tendría que ir en su lugar.⁴⁰ Ningún sentimiento, sentido, relación, acción, pensamiento debería aparecer si no es en el justo

³⁹ “Si algo quiciéramos rescatar de la radicalidad de la noción de posmodernidad es su potencia negativa y, sobre todo, que nos permite reabrir la discusión en torno al fracaso de la modernidad para cumplir con sus promesas y de la posibilidad de su salida. No quiciéramos coincidir con Vattimo en su propuesta de no future, desearíamos coincidir con la comprobación de la crisis de la idea de progreso como normatividad de la acción social, así como de la necesidad de un nuevo acto de fundación humanista, no teleológico ni escatológico”. Gómez, Luis, “Desconstrucción o nueva síntesis. Aproximaciones críticas a la noción de posmodernidad” en *Estudios sociológicos* Vol. VI, num. 18, sep-dic, 1988, Dir. Orlandina de Oliveira, Editorial El Colegio de México, p 623.

⁴⁰ Maffesoli muestra cómo este deseo totalitario de orden está siendo sustituido actualmente por el Nomadismo –sexual, espacial, artístico, sentimental—, en una nueva vuelta hacia sensibilidades arcáicas que traen consigo una multiplicación de comportamientos anómicos. Cfr. Maffesoli, Michel (2004) *Del nomadismo: Vagabundeos iniciáticos* [1997], Daniel Gutiérrez Martínez (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

sitio que tiene asignado en la realidad. Esta obsesión por el orden⁴¹ y por el espacio crea una meta-moral que se expresa en una multiplicidad de formas morales distintas. El eje de esta meta-moral sería una especie de ley de la correspondencia universal de las cosas que excluye tajantemente toda conexión enigmática.⁴² Esta ley de correspondencia es la que a veces aparece como racionalización, pero tiene también un fuerte parentesco con lo que suele llamarse sustancialismo.

La parte racionalista de esta ley de la correspondencia es la que permite que siempre se encuentre abierta a integrar en el plano de la realidad “todo lo posible”, pero siempre y cuando la parte sustancialista pueda definir perfectamente la compatibilidad entre los componentes del todo real. Es decir, en términos simples, la modernidad está abierta a todo, lo inmoral, lo irracional, lo rebelde, lo enfermo, simplemente porque es real, pero hará todo lo posible para que estas partes del todo ocupen el lugar que les corresponde y ningún otro.

Todo se vale pero no en cualquier parte, ni con cualquier gente, ni a cualquier hora. Por eso hay espacios perfectamente definidos para ello.⁴³ Esta meta-moral moderna hace que cualquier moral tradicional estalle. Todo se vale pero en su justo sitio.

Cuando esta ley de la correspondencia se expresa en los sentimientos modernos se crea lo que llamaré *el sentimentalismo* que funciona de la siguiente manera: todo sentimiento tendrá su justo lugar en lo real y ningún

⁴¹ En *La cultura como praxis* Bauman nos habla de la importancia del ambiguo concepto de cultura para el establecimiento de un estricto orden moderno que, sin embargo, no puede dejar de producir caos en el seno de la propia cultura, es decir, desarraigo. Cfr. Bauman Zygmunt (2002), *La cultura como praxis* [1999], Alberto Roca (trad), Editorial Paidós, Barcelona.

⁴² Baudrillard planteará que una de las características de nuestra cultura es su necesidad por hacerlo todo demasiado visible. Sin embargo, esta obscenidad no trae consigo la emancipación del individuo sino la represión más absoluta. Vivir en una sociedad más tolerante no quiere decir vivir en una sociedad menos represiva. En un mundo donde el sentido excede a las cosas se es prisionero de la ausencia de secreto. Cfr. Baudrillard, Jean (2000) *De la seducción*, Elena Benarroch (trad.), Editorial Cátedra, Madrid.

⁴³ Bauman en su libro *Globalización: consecuencias humanas* da un interesante tratamiento a la cuestión del espacio social en la época de la globalización posmoderna y toca también la cuestión del ordenamiento del espacio social en la modernidad. Cfr. Bauman, Zygmunt (1999) *Globalización: consecuencias humanas* [1998] Daniel Zadunaisky (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

otro, y todo lo real tendrá su justo sentimiento y ningún otro. Cartografía emocional que establece una vigilancia perpetua de los sentimientos que son pertinentes y buenos y los que son impertinentes y malos según su distribución en el espacio social.⁴⁴ Se aprecia bajo esta lupa cómo la indignación no es sino el enojo reforzado por la conciencia de que en esta situación precisa y en este espacio preciso corresponde sentir el enojo que se siente. Es un enojo elevado al nivel de reprobación moral. O el amor cortés, que es este sentimiento amoroso excesivamente conciente del lugar que debe ocupar en el mundo: la imposibilidad, la sumisión, el rechazo, el éxtasis, la separación, la lucha heroica, el estoicismo, la automarginación, la pelea, la reconciliación.⁴⁵

El sentimentalismo le da al sentimiento un guión que debe ser seguido al pie de la letra pues de no hacerse el sujeto sentiría que traiciona su propia esencia, su naturaleza. Esto evita tener que controlar la diversidad asociativa que podrían tener los sentimientos, los espacios, las palabras o las realidades. Se trata de evitar la yuxtaposición de elementos y funciones. Por eso quizás lo que solemos definir como una experiencia original es una situación donde lo que sentimos no corresponde —como siempre lo ha hecho— con lo real, o viceversa, lo real no corresponde con lo que sentimos. Sin embargo, la correspondencia suele dominar.

Bauman apunta: “Lo otro del orden no es otro orden: tan solo el caos es la alternativa. Lo otro del orden es el hedor de lo indeterminado e impredecible. Lo otro es la incertidumbre, el origen y el arquetipo de todo temor.”⁴⁶ Si pensamos que el sentimentalismo es una fiel expresión del Orden moderno

⁴⁴ Esta moral supondrá necesariamente la existencia de ciertos sujetos que en el seno de la propia cultura moderna serán desarraigados del sentimentalismo hegemónico. Casi invariablemente serán catalogados de satánicos o de locos. Estos desarraigados sentirán cosas que quizás todos sentimos pero en espacios considerados inapropiados. Es el caso del polémico Marqués de Sade que con su violento cuestionamiento a toda ley que no sea la de la naturaleza, pondrá en jaque —sin salirse nunca de una reflexión racional que llega incluso a ser racionalista— a la propia Ilustración. Cfr. De Sade, Donatien Francois Alphonse (1985), *Obras completas Tomo I* (1966), Paul Gillette (trad.), Editorial Lagusa, México; Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1997) *Dialéctica de la Ilustración* [1944], Juan José Sánchez (trad.) Editorial Trotta, Valladolid

⁴⁵ Barthes, Roland (1983), *Fragments de un discurso amoroso* [1982] Eduardo Molina (trad.) Editorial SXXI, México.

⁴⁶ Bauman, Zygmunt (1996) “Modernidad y ambivalencia”, Op. cit., p 81.

entonces para él tampoco habrá otro orden sentimental posible. Esto será parte esencial de la trama de *El extranjero* de Albert Camus donde el personaje principal sería totalmente normal si no fuese por el hecho de que su sentimentalismo no es el hegemónico. Siente cosas en espacios donde no debería sentirlos, o bien, no siente cosas en lugares donde definitivamente debiera hacerlo. En el libro el personaje principal, Meursault, realiza ciertos actos que después serán decisivos. Por ejemplo, no llora la muerte de su madre, sale con una mujer al siguiente día del entierro de su madre, le confiesa a esta mujer –sin el menor reparo— que no la quiere y al matar a una persona, en una situación que fácilmente podía haber pasado ante el juzgado por defensa propia, la única explicación que puede dar de por qué lo hizo, es que un reflejo del sol le pegó en la cara de determinada manera. Meursault será entonces llevado a la cárcel y juzgado no tanto por lo que hizo –más o menos excusable desde el punto de vista de los que lo juzgaron— sino por su aparente insensibilidad ante Dios, la culpa, el arrepentimiento, el perdón, la fe, el dolor, el amor y demás elementos del sentimentalismo cristiano.

El verdadero pecado de Meursault y lo que finalmente lo llevará a la pena capital será no estar en el territorio correcto. A lo largo del proceso judicial Camus nos muestra cómo para esta sociedad sentir distinto será sinónimo de no sentir, de ser una persona inmoral o incluso un perverso:

Se sentó en la cama y me explicó que se había informado sobre mi vida privada. Supo que mi madre había muerto recientemente en el asilo. Por eso había hecho una investigación en Marengo. Los instructores se habían enterado de que “yo había dado muestras de insensibilidad” el día del entierro de mamá. “Usted comprenderá –dijo mi abogado—, me molesta un poco hacerle esta pregunta. Pero es muy importante. Sería un argumento de peso para la acusación que yo no pudiera responder.” Buscaba mi ayuda. Me preguntó si había sentido dolor ese día. Esa pregunta me sorprendió mucho y pensé que me habría sentido muy molesto de haber tenido que hacerla yo. Contesté, sin embargo, que había perdido la costumbre de interrogarme y que me resultaba difícil informarle. Por supuesto que yo quería a mamá, pero eso no quería decir nada. Todos los seres normales habían, más o menos,

deseado la muerte de los que amaban. Aquí, el abogado me interrumpió y dio muestras de una gran agitación.

Después ante el interrogatorio del juez:

Extrajo un crucifijo de plata que bandió al volver hacia mí. Y con una voz completamente distinta, casi temblorosa, prorrumpió “¿Lo conoce usted, lo conoce?”. Dije: “Sí, naturalmente”. Entonces me aseguró con gran viveza y apasionamiento que él creía en Dios, que estaba convencido de que nadie era lo bastante culpable para que Dios no lo perdonase, pero que para eso hacía falta que el hombre, por su arrepentimiento, se hiciese como un niño cuya alma está vacía y puede acoger todo. Había inclinado todo su cuerpo sobre la mesa. Agitaba su crucifijo casi por encima de mí. A decir verdad yo lo había seguido muy mal en su razonamiento [...] Entendí, más o menos que, a su juicio, sólo había un punto oscuro en mi confesión, el hecho de haber esperado para hacer un segundo disparo. Lo demás estaba muy bien, pero eso no lo comprendía.

Iba decirle que se equivocaba al obstinarse: ese último punto no era tan importante. Pero me cortó y me exhortó una última vez, erguido en toda su estatura, preguntándome si yo creía en Dios. Respondí que no. Se sentó con indignación. Me dijo que era imposible, que todos los hombres creían en Dios, incluso los que se apartaban de su faz. Tal era su convicción y si alguna vez se la pusiera en duda, su vida ya no tendría sentido. “¿Quiere usted —exclamó—, que mi vida carezca de sentido?” A mi juicio ese asunto no me concernía, y se lo dije. [...] Después me miró atentamente y con un poco de tristeza. Murmuró: “Nunca vi un alma tan endurecida como la suya. Los criminales que han comparecido aquí lloran siempre ante esta imagen del dolor”. Estuve a punto de responder que eso era precisamente porque se trataba de criminales. Pero después pensé que yo también lo era. [...] me preguntó con el mismo aire un poco cansino si lamentaba mi acto. Reflexioné y dije que, más que una auténtica pena, lo que sentía era cierto aburrimiento.⁴⁷

Los jueces y la parte acusadora empezarán entonces a conectar todos los síntomas de Meursault —el crimen, su ateísmo, no haber llorado en el

⁴⁷ Camus, Albert (2000) *El extranjero* [1942], José Ángel Valente (trad.), Editorial Alianza, Madrid, pp 69-74

entierro de su madre, haber salido a divertirse con una chica el día después del funeral, etcétera— para después, como si fueran doctores de la moral, diagnosticarle su enfermedad. No se juzgará el hecho en sí de haber matado a alguien sino el alma oscura del personaje que dirige las acciones. Y su alma aparecerá más maléfica aún en tanto Meursault no da muestras de tener un constante debate interior entre el bien y el mal como el resto de los mortales. Meursault no medirá sus actos con ese criterio y por eso será un extranjero.

Ahora bien, podemos como Meursault, incluso en las peores situaciones, sentirnos relajados o incluso alegres, pero esto generalmente no tarda mucho en ser “reparado” por nuestro sentimentalismo. La lógica sentimental se impone según la circunstancia sutil o ferozmente a los sentimientos. Por eso el sentimentalismo no nos permite distinguir con claridad entre el sentimiento y el juicio al sentimiento, y la relación entre ambos suele ser a tal grado poco nítida que el sentimentalismo deja de ser algo que podamos decidir tener o no tener.

El sentimentalismo suele ser también la base racional, emotiva y moral del racismo. Quizás el sentimentalismo sea parte del funcionamiento de todo tipo de sociedad, sin embargo, el desprecio que tiene la sociedad occidental por lo que no controla —o lo que no se deja trazar en un mapa— es único. El sentimentalismo occidental será en todo caso más o menos ilusorio pues ante la irreductible existencia de otros sentimentalismos se presentará como la única opción posible, moralmente aceptable y verdadera. Incluso como la única funcional.

En una disciplina como la sociología el sentimentalismo no nos es ajeno. Sea cual sea nuestra visión acerca de la sociedad hay ciertos aspectos que como sociólogos supuestamente nos tenemos que tomar muy en serio. En la medida en que algo “tiene” que tomarse en serio se establece la correspondencia entre emoción y realidad vía la valoración moral. El más importante de estos aspectos que se “tiene” que tomar en serio en la sociología, y que trascenderá todas las otras diferencias de escuelas o de corrientes, será la propia sociología. Y dentro de la sociología el crucifijo que

blandimos con furia sobre la cabeza de los otros será “el texto”. La solemnidad que rodea a este objeto en nuestro campo sólo se comparará con el miedo que es capaz de producir en nosotros como sociólogos.

Uno de los miedos fundamentales en el proceso de elaboración de la tesis será el miedo al texto, basado en el respeto religioso que le tenemos que demostrar. Quien diga que no cree en los textos en el ámbito académico será tan extranjero como lo es Meursault en el libro de Camus. Acaparará las miradas sorprendidas y asqueadas de los letrados. El texto como medio y como fin de la sociología o de cualquier disciplina intelectual establece sus jerarquías. El texto impone sus pontífices, sus sacerdotes, sus feligreses y sus herejes. El texto establece sus reglas y su lenguaje. Nadie ve la tele con la misma actitud con la que lee un libro. El texto como elemento sagrado de los campos académicos impone una ley y ciertas maneras rituales de acercarse a él.

Los textos no deben gozarse banalmente ni sufrirse banalmente. Siempre el goce o el sufrimiento producido por la lectura de un libro pareciera tener que ir mucho más allá de la experiencia concreta. Pero aquí se da una paradoja, porque quienes más culto le rinden al texto no necesariamente serán los que más contacto tienen con él o quienes más habilidad tienen en su empleo y manejo. Sin embargo, una frágil relación con los textos significará, más allá de los conocimientos concretos que podríamos perdernos, una mala relación con las deidades de nuestra disciplina.

Por todo esto, hacer una tesis es una cuestión que resulta complicada pues en el fondo la tesis aspira a ser un libro, o sea, un objeto sagrado. Se presenta la difícil cuestión de cómo crear un objeto sagrado a través de medios profanos –las herramientas del tesista construidas a lo largo de una carrera.

El tránsito de la idolatría pasiva hacia los textos a la creación de un libro susceptible de ser idolatrado por otros, implica una ardua búsqueda de elementos sagrados en el interior del cuerpo del tesista. Se requiere una especie de narcisismo ritual parecida a la de un sacerdote artista que sabe descubrir en su propio cuerpo un orden sagrado a partir de elementos profanos

accesibles a cualquiera. Este aprendizaje puede ser visto también en términos de una resignificación de los elementos cotidianos de la vida, en la medida en que nace la conciencia de que lo sagrado sólo puede surgir de un entorno profano antes despreciado o ignorado. En este sentido el sociólogo tendrá que empezar a buscar en su entorno, un entorno que durante gran parte de su vida le ha parecido hasta cierto punto normal o aburrido, ciertos elementos mágicos o especialmente significativos que serán puestos a disposición de un análisis racional.

Lévi-Strauss nos hablará de éste vínculo inextinguible entre lo sagrado y lo racional que tan frecuentemente se nos olvida:

Despreocupado por encontrar un anclaje en el exterior, el pensamiento mítico no se opone por ello a la razón analítica. Surgido de lo más profundo de los tiempos, tutor irrecusable, nos alarga un espejo de aumento donde, de forma masiva, concreta y gráfica, se reflejan algunos de los mecanismos a los que se halla sujeto el ejercicio del pensamiento.⁴⁸

Quizás esté en el propio sociólogo —en su cuerpo, en sus deseos, en sus miedos, en sus historias, en sus delirios, en sus inadecuaciones—, más que en lo que el sociólogo lee, la clave para darle un orden sagrado y un sentido orgánico al conocimiento. Quizás haya que leer el cuerpo del sociólogo.

Las definiciones y el sentimentalismo

Shopenhauer dirá respecto a lo real:

Desde el gran discípulo de Platón, Aristóteles, el pensamiento europeo se ha aferrado al principio de que una esencia posee tanta mayor bondad y perfección cuanto más real, sólida y eterna es. No conozco ningún otro dogma filosófico que haya alcanzado una vigencia tan universal. Los hombres deben

⁴⁸ Lévi-Strauss, Claude (1985) *La alfarera celosa*, Caterina Molina (trad.), Editorial Paidós, Barcelona, p182.

orientarse según aquello que es más real, más consistente. La filosofía dedujo de lo eterno sentido y normativamente, la satisfacción de todo anhelo y la recompensa del bien. Estar en consonancia con lo más real, con lo mejor, con lo más poderoso, no podía sino reportar bien.⁴⁹

Pero, ¿qué es un sentimiento para el hombre moderno si no la máxima expresión de lo efímero? ¿Cómo entran a formar parte los sentimientos de la realidad occidental moderna?

Para el sentimentalismo moderno el sentimiento tiene que ser de alguna forma avalado por la realidad. El anhelo de determinado sentimiento es desde un punto de vista sentimental la búsqueda de una realidad, consistente, sólida y eterna: la búsqueda de un amor eterno. Esto se da así porque para el hombre moderno el sentimiento no es lo suficientemente sólido como para existir con independencia de la Realidad.

Desde que un sentimiento surge aparecen asociados a él pedazos enteros de realidad que lo deben justificar racional, o lo que será lo mismo, moralmente. Por eso una de las tendencias modernas ha sido tratar de cambiar el mundo exterior para que corresponda con un sentimiento –ahora sí— justificado. Por ejemplo, el sentimental hombre moderno cuando se encuentra frente al objeto amoroso, lo suele obsesionar el deseo de definir lo real: dime qué somos, si novios, amantes, amigos o nada, para ver si el sentimiento que siento –amor— está justificado, o si en cambio debiera cambiarlo por otro que corresponda mejor con la realidad –odio, desprecio, indiferencia, resignación. Se ve cómo el sentimentalismo moderno es una obsesión por la verdad, por lo real y por lo eterno, que lo lleva a querer transformar (discursivamente) lo efímero en algo consistente.

Braque supo reconocer esta característica de nuestra cultura cuando escribió: “Definir algo es sustituirlo por su definición.”⁵⁰ Estas palabras primero nos remiten al carácter necesariamente ilusorio de las definiciones, y

⁴⁹ Citado por: Horkheimer, Max (2000) *Anhelo de justicia* [1985], Juan José Sánchez (trad.) Editorial Trotta, Madrid, p 51.

⁵⁰ Braque, Georges, Op. cit., p 21.

simultáneamente al deseo de imponer esa ilusión como lo real. Por eso la cuestión de las definiciones resulta tan central, porque pueden llegar a tener un efecto de realidad superior incluso al de la realidad misma, y en ese sentido se adapta perfectamente al deseo moderno de manipulación infinita del entorno.

El hombre moderno establecerá definiciones en un intento por aumentar infinitamente su rango de acción y de fijar una realidad.⁵¹ Así pues, toda declaración de amor es una definición que espera recibir otra definición para saber si la primera definición tiene sentido o si debiera cambiar la primera definición para estar en perfecta consonancia con la definición real de la definición del otro. Será también un intento por aumentar el rango de acción del sentimiento –hacerlo productivo— a partir su visibilidad extrema.

Ahora bien, el sentimentalismo supuestamente anhela la transparencia total de la realidad, o sea su definición exhaustiva, pero vive gracias a que puede moralizar sobre lo ambiguo. Para nuestra moral no hay nada peor que los sentimientos ambiguos porque se cree que de ellos no se puede construir una realidad sólida.

Por eso el sentimentalismo moderno requiere del mito de que los sentimientos, las emociones y las sensaciones pueden ser entidades claras y definitivas. Según este mito la impureza de los estados anímicos y percepciones sensoriales –descrita ya por Freud a través de su concepto de “ambigüedad afectiva”⁵²— pervierte la verdad y la moral. Está comprobado que atracción y rechazo suelen ser emociones simultáneas pero nuestro sentimentalismo moderno se inclina discursivamente por uno, por el más correcto. La ambigüedad afectiva no sólo es combatida, sino que por su carácter irreductible es asumida con vergüenza.

⁵¹ Bauman planteará que existen dos estrategias para buscar la libertad: una será disminuir los deseos y la otra aumentar el rango de acción. El mundo moderno privilegiará la segunda estrategia. Cfr. Bauman, Zygmunt (2004) *Modernidad líquida* [2000], Mirta Rosenberg (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, Argentina.

⁵² Freud, Sigmund (1996) “Tótem y tabú” *Obras Completas II*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

Dos tipos ideales de hombre moderno serán un buen ejemplo de cómo funciona este sentimentalismo en el campo académico —es decir, la correspondencia entre sentir y saber—: el positivista y el marxista.⁵³

La estrategia del positivista para anular la ambigüedad de las emociones es anular todo signo de emocionalidad, hecho esto la razón supuestamente se enciende y te conduce automáticamente a la “posesión de la verdad objetiva”. La estrategia del marxista para anular la ambigüedad de las emociones es asumiendo la “emoción correcta”, que es consecuencia de la previa “posesión de la verdad objetiva”.

Para los primeros no tener emociones te conduce a la verdad mientras que para los segundos la posesión de la verdad te conduce al sentimiento correcto. En esta caricatura los primeros asumen el papel de comprensivos y los segundos de indignados, pero intercambian los papeles fácilmente. Nadie más intolerante que quien cree ser comprensivo cuando ya no comprende. Nadie más furioso que quien cree que su furia viene de su conciencia de la verdad. La crueldad tendrá en el Método y en la Verdad sus mejores justificantes.

La fuerte e infinita lucha entre los conservadores y neutrales científicos positivistas y los apasionados revolucionarios marxistas es en realidad producto de una misma organización emocional. Este sentimentalismo es un ideal de emocionalidad de una ambición y de un rigor tremendo. Se cree posible ser emocionalmente puro, racionalmente puro, moralmente puro. Este puritanismo será totalmente incompatible con el trabajo de investigación sociológica donde las parejas atracción-rechazo, realidad-ilusión y bueno-malo

⁵³ “Comprensión equivale en todos estos casos a: captación interpretativa del sentido o conexión de sentido: a) mentado realmente en la acción particular (en la consideración histórica); b) mentado en promedio y de modo aproximativo (en la consideración sociológica en masa); c) (construido científicamente (por el método tipológico) para la elaboración *del tipo ideal* de un fenómeno frecuente.” [...] “Exponen cómo se desarrollaría una forma especial de conducta humana, si lo hiciera con todo rigor con arreglo al fin, sin perturbación alguna de errores o afectos, y de estar orientada de un modo unívoco por un solo fin (el económico).” Weber, Max (1997) *Economía y sociedad* [1922], José Medina Echevarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynes y José Ferreter Mora (trads), Editorial Fondo de Cultura Económica, México, p 9. En este caso el fin de ambos tipos de personajes es el establecimiento de un espacio de lo real sin fracturas donde ni la razón ni la emoción son revisadas ni re-sentidas, sino que se asumen como el único plano existente.

insistentemente se presentan en una sucesión infinita y confusa para el investigador.

Las afirmaciones o definiciones demasiado contundentes así como las divagaciones teóricas irrelevantes por lo general dan cuenta de un miedo basado en el puritanismo sentimental.

El sentimentalismo intelectual

Nuestra necesidad intelectual por definir el mundo suele responder en gran medida a nuestra necesidad de darle a un sentimiento de insatisfacción previo una justificación real y exterior. Como si el sentimiento no tuviera su propio adentro y afuera, su propia dinámica y su propio enigma.

La explicación unidireccional o causal de la relación entre realidad exterior y sentimiento es la que anula todo enigma, porque crea la ilusión narcisista de que el Yo puede establecerse desde un punto de vista privilegiado y esterilizado frente a su propia emoción. Esto permite que toda realidad tenga un sentimiento que lo explique y todo sentimiento tenga una realidad que lo avale.

Por eso es inevitable que quien realiza una tesis de licenciatura esté afectado por alguna variante del riguroso sentimentalismo moderno pues las promesas de la modernidad se suelen reproducir vertiginosamente en los regímenes escolares. La ambición, las esperanzas, la competencia, la comparación, la frustración y el miedo, tienen en el campo escolar universitario un orden peculiar. Este orden será analizado desde un punto de vista emocional en el siguiente capítulo.

2. La tesis en el contexto del miedo moderno: La comparación compulsiva

La comparación puede parecer un inocente ejercicio de la razón, un medio que nos permite conocer objetivamente la realidad. Sin embargo, cuando se compara siempre existe un criterio del bien y el mal que por lo general se mantiene oculto. Y se mantiene oculto por una simple razón: mostrar un criterio como criterio es mostrar lo que hay de juicio moral en la comparación racional. De ahí que el criterio deba mostrarse como verdad evidente y no como elección arbitraria. La funcionalidad, la economización, la productividad serán formas de nombrar lo que el hombre moderno considera una verdad evidente, o sea, serán los “criterios” incuestionables bajo los cuales se tiendan a comparar todas las cosas en la modernidad. La comparación bajo estos criterios ha sido la justificación de una gran empresa occidental de conquista y dominio de la otredad –lo improductivo, lo disfuncional, lo gratuito- en nombre de lo que es más racional para el Estado, para el país o para la sociedad en su conjunto.

La negación de la otredad será una de las grandes características de todas las instituciones modernas. Pero esta negación no se quedará en el plano de las grandes empresas de conquista. La negación de la otredad, a partir de la simulación de que el mundo se ordena bajo verdades –y no criterios- funcionales o productivistas, logrará introducirse al seno mismo de la vida cotidiana de los sujetos.

La profunda vergüenza que nos produce nuestra diferencia íntima –nuestra irracionalidad, nuestra banalidad, nuestro cuerpo, nuestra perversión, nuestra estupidez– será una clara prueba de ello. En la modernidad la comparación se ha vuelto un proceso interno de los sujetos que produce una enorme cantidad de expectativas y de miedos. La comparación compulsiva será prueba también del profundo miedo esquizofrénico al Otro.

La violencia comparativa.

Una concepto clave para comprender los procesos pedagógicos -y en general a toda institución moderna- es la comparación que, por un lado, produce una gran cantidad de saberes a partir de la clasificación y diferenciación de todo lo que es concebible y, por el otro, genera un orden social basado en un fuerte autodomínio de la vida impulsiva y afectiva⁵⁴. Es por eso que en las sociedades modernas, desde el momento en que algo tiene existencia discursiva, es posible ponerlo en comparación con otra cosa, y ni Dios ni los seres unicelulares se salvan de este mecanismo del saber y del poder.

La comparación produce orden en la medida en que produce jerarquías —constituidas racionalmente— de las cuales es imposible escaparse. Todo puede entrar a formar parte de esta obsesión clasificadora: las culturas, las razas, los niños, los grupos de rock, los amores, los animales, las experiencias, los cuerpos, las fantasías, las sensibilidades, las inteligencias, etcétera.

La comparación es parte esencial del espíritu moderno. Para lograr una comparación más efectiva -ya veremos después en qué términos- muchos de los campos más importantes de la sociedad tienen sus propios mecanismos de examinación.⁵⁵

La examinación médica, psicológica y física son formas de control frecuentes y cotidianas; en el hospital, cuando pides un trabajo o cuando sacas una licencia de manejo. Sin embargo, quizás no haya un campo en el cual seamos más constantemente examinados que en el campo escolar.

⁵⁴ La idea central de Elias en *El proceso de civilización* es que un mayor autocontrol de las emociones de los individuos fue determinante en el proceso de diferenciación funcional que define a la civilización occidental moderna. Cfr. Elias, Norbert (2001), *El proceso de la civilización*, [1977], Ramón García Cotarelo (trad.), Ed. FCE, México.

⁵⁵ La examinación en las sociedades disciplinarias como la nuestra nace, según Foucault, de esquemas de exclusión de la “época clásica” que permitían aislar lo anómalo. Las tecnologías del poder dedicadas al control de lo anormal en primera instancia diera cabida a enfrenos, criminales y locos bajo una misma estrategia, para después irse diferenciando poco a poco en distintas disciplinas: la medicina, la psiquiatría, la pedagogía, el derecho. Cfr. Foucault, Michel (2003) *Vigilar y castigar* [1976], Aurelio Garzón del Camino (trad.), Ed. S.XXI, México.

El campo escolar constituye uno de los campos claves para comprender la reproducción social de las jerarquías y la “violencia simbólica” sobre la cuál está sustentada. Pero también los mecanismos de desenclave⁵⁶ que necesita la racionalidad occidental para expandirse.

Generalmente los jóvenes somos los que recibimos en mayor medida esta violencia simbólica escolarizada, que no solo afecta nuestras ideas y pensamientos sino que tiene un impacto añadido en nuestros cuerpos y por lo tanto en nuestras emociones. Esto hace que se reproduzcan socialmente prácticas emotivas determinadas, algunas tan cotidianas en nuestra facultad como la casi nula participación verbal en clase –y donde puede haber una compleja relación entre sometimiento y resistencia— y otras más bien extraordinarias como el proceso de elaboración de la tesis, donde el miedo está presente en una forma decisiva.

La tesis no es un examen como cualquier otro dado que es simbolizado como la culminación de un proceso educativo, pedagógico y disciplinario prolongado que tiene consecuencias cruciales en la asignación de estatus social a quien lo realiza:

Mediante la titulación académica lo que se designa son ciertas condiciones de existencia, aquellas que constituyen la condición de adquisición del título y también de la disposición estética, siendo el título el más rigurosamente exigido entre todos los derechos de entrada que impone, siempre de manera tácita, el universo de la cultura legítima.⁵⁷

La titulación académica -que en el caso concreto de nuestra carrera pasa necesariamente por la elaboración y la defensa de una tesis- cumple en nuestra sociedad una función clasificadora basada en un “sistema

⁵⁶ Giddens utiliza el concepto desenclave para referirse al “proceso por el que las relaciones se erradican de sus circunstancias locales y recombinan a lo largo de extensiones indefinidas de espacio y tiempo.” Cfr. Giddens, Anthony (1997) *Modernidad e identidad del yo* [1991], José Luis Gil arista (trad.), Ediciones Península, Barcelona, p 293.

⁵⁷ Bourdieu, Pierre (2002) *La distinción* [1979], Ma del Carmen Ruíz de Elvira (trad.), Ed. Taurus, México, p 26

comparativo”⁵⁸ surgido de la sociedad disciplinaria. Es innegable que la titulación académica produce clases sociales en papel -como le llama Bourdieu- donde podemos encontrar de un lado a los que se titulan y del otro a los que no se titulan. Sin embargo, tal vez sea más importante mencionar que la titulación tiende a reproducir tanto las relaciones de fuerza específicas del campo donde está inscrita como las desigualdades sociales que se encuentran por fuera del campo académico.

Esto es algo que no resulta indiferente a la mirada del poder.

Es en este contexto donde inscribo la hipótesis fundamental de mi tesis: *el miedo impide hacer la tesis*. Sin embargo esta primera afirmación tiene una contraparte que la contradice: *a pesar de que en el proceso de elaboración de la tesis el miedo es algo inevitable, mucha gente logra hacer la tesis de licenciatura*. Esto nos muestra que el miedo es un elemento social ambiguo y de difícil comprensión pues se relaciona problemáticamente tanto con la regularidad, los modelos o patrones como con la desviación, con la ruptura de normas y con la libertad.

Dominación versus escamoteo

Es común escuchar que el proceso de elaboración de la tesis y el examen profesional es un rito de paso. Y aunque nuestra sociedad está demasiado diversificada en opiniones, filosofías y tribus como para que nuestros ritos de paso muestren la fuerza coercitiva que tienen en otras sociedades de carácter

⁵⁸ “Gracias a este aparato de escritura que lo acompaña, el examen abre dos posibilidades que son correlativas: la constitución del individuo como objeto descriptible, analizable; en modo alguno, sin embargo, para reducirlo a rasgos “específicos” como hacen los naturalistas con los seres vivos, sino para mantenerlo en sus rasgos singulares, en su evolución particular, en sus aptitudes o capacidades propias, bajo la mirada de un saber permanente; y de otra parte la constitución de un sistema comparativo que permite la medida de fenómenos globales, a descripción de grupos, la caracterización de hechos colectivos, la estimación de las desviaciones de los individuos unos con respecto de otros, y su distribución en una “población.” Cfr. Foucault, Michel (2003) *Vigilar y castigar* [1976], Aurelio Garzón del Camino (trad.), Ed. S.XXI, México, p 195.

estable, cíclico y de pequeña escala, la tesis es efectivamente un rito de paso, y quizás uno de los más importantes de las sociedades modernas.

Ahora bien, un rito de paso se define según Victor Turner como el proceso a través del cual se indica y se establece un tránsito entre un “estado”—culturalmente reconocido— y otro, en este caso entre ser un estudiante y ser un profesional. También como otra de las características del rito de paso, los seres liminares o transicionales —es decir, los que realizamos una tesis— son estructuralmente invisibles pues “ya no están clasificados y, al mismo tiempo, todavía no están clasificados”⁵⁹, o sea, ni somos estudiantes ni tampoco licenciados. Estamos literalmente en el limbo, en el espacio ritual por excelencia.

No es raro pues que en el diccionario no exista una palabra que nombre a la persona que realiza una tesis. Tampoco lo es que en las bibliotecas no le presten libros a quien haya terminado las materias pero no haya registrado su tesis. Por otra parte, comentará Victor Turner, que se ha comprobado también que en diversas culturas lo que no es ni una cosa ni otra tiende a ser considerado ritualmente sucio, y por ello los seres transicionales suelen resultar particularmente contaminantes. Por ejemplo, no es extraño que los tesistas sean considerados en sus casas como un estorbo, cuando durante todo el tiempo que estudiaron eran especialmente atendidos.

Turner añadirá que resulta totalmente coherente con esto,

ver que en situaciones liminares (en estas sociedades de dominio del parentesco) los neófitos son a veces tratados, o representados simbólicamente, como si no fueran ni varones ni hembras. De manera alternativa, pueden írseles atribuyendo simbólicamente características de uno u otro sexo alternativamente, sin importar cuál sea su sexo biológico.⁶⁰

En otras palabras el tesista —este ser transicional de las sociedades modernas— suele ser un personaje particularmente indefinido, presionado e

⁵⁹ Turner, Victor (1990) *La selva de los símbolos*, Editorial Siglo XXI, Madrid, p 106.

⁶⁰ *Ibid*, p 109.

incluso despreciado por quienes lo rodean. Sin embargo, Turner dirá que los seres transicionales no solo padecen negativamente este período liminar sino que también serán especialmente animados a una profunda reflexión que les ayudará para toda la vida:

Durante el periodo liminar, los neófitos son alternativamente forzados y animados a pensar sobre su sociedad, su universo y los poderes que los generan y sostienen a ambos. La situación liminar puede ser en parte definida como un estadio de reflexión [...] las ideas, sentimientos y hechos que, hasta entonces, han configurado el pensamiento de los neófitos, y que éstos han aceptado de manera inmediata, se ven, por así decir, disueltos en sus partes componentes.⁶¹

Hay pues en todos los ritos de paso experiencias extremas –sufrimiento y placer, exclusión y solidaridad, confusión y reflexión— por lo que hacer un juicio moral sobre la tesis no resulta esclarecedor. En este caso lo más fácil para un sociólogo sería denunciar su carácter excluyente y clasificador, así como su evidente tendencia a reproducir la opresión hacia las clases sociales más bajas a partir de una jerarquización de las personas según su capital simbólico. Sin embargo, y aunque la tesis al final de cuentas sólo la logran hacer unos pocos privilegiados, también es un espacio donde se da el escamoteo, donde se desafía al poder y donde se goza manipulando las reglas del juego. El poder que todo lo cuadrícula es víctima también de las tácticas de los oprimidos. De Certeau dirá en abierta crítica a la visión pesimista de la sociedad que tiene Foucault:

Si es cierto que por todos lados se extiende y se precisa la cuadrícula de la vigilancia, resulta tanto más urgente señalar cómo una sociedad entera no se reduce a ella; qué procedimientos populares (también “minúsculos” y cotidianos) juegan con los mecanismos de la disciplina y sólo se conforman para cambiarlos; en fin, qué “maneras de hacer” forman la contrapartida, del lado de los

⁶¹ Ibid, p 117

consumidores (o ¿dominados?), de los procedimientos mudos que organizan el orden sociopolítico.⁶²

Esta parte de la realidad social que apenas es percibida por la mayoría de nosotros los sociólogos –quienes nos solemos beneficiar cotidianamente de la denuncia del poder en sus facetas cada vez más sutiles y perversas— cobra especial importancia cuando hablamos del miedo en la elaboración de la tesis. El individuo que toma decisiones sorprendidas y que juega con el poder que lo oprime es también –o puede ser— el individuo que hace una tesis de licenciatura de sociología.

Ahora bien, aunque cueste creerlo la diferenciación funcional creciente entre unos y otros que se observa en las sociedades modernas –en este caso a través de las instituciones educativas—no solamente se ha dado en el sentido de una opresión cada vez más sofisticada de las mayorías en beneficio de las minorías. También ha implicado una ganancia que de tan ordinaria ni siquiera nos parece una ganancia: el derecho a ser individuos en un sentido racional, en un sentido estético, en un sentido moral, en un sentido sexual.⁶³ Por lo tanto, la tesis no es solamente una exclusión de los más débiles en beneficio de los más fuertes, culturalmente hablando. La tesis es también un desafío y acertijo ritual, un lugar donde el débil puede jugar sus cartas y ganar haciendo uso de su astucia, de su inteligencia y de su sacrificio; o bien, un lugar donde el fuerte puede perder y no pasar.

¿En qué consiste pues el acertijo ritual de la tesis?

Quizás la clave para resolver el acertijo ritual de la tesis consiste en romper su sentido místico. En mirar su impactante formalidad y adivinar su informalidad, su caos y su inconsistencia esencial.

⁶² De Certeau, Michel (1996) *La invención de lo cotidiano* [1980], Alejandro Pescador (trad.), Editorial Universidad Iberoamericana, México, p XLIV.

⁶³ Lipovetsky, en clara crítica a lo planteado por Bourdieu en *La distinción*, tratará de argumentar en favor del fenómeno moderno de la moda argumentando que no solamente reproducirá la frívola diferenciación simbólica entre los que poseen el gusto y los que no, sino que también fomentará la creación de individuos que eligen que quieren ser a partir de una construcción íntima de su imagen. Ser individuos nos parece hoy en día tan normal que no nos damos cuenta de lo que ello implica. Cfr. Lipovetsky, Gilles (1998), *El imperio de lo efímero*, [1990], Felipe Hernández y Carmen López (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona.

Por ejemplo, hay en la palabra “tesis” –“proposición que se mantiene con razonamientos”— una contundencia que dista mucho de ser real, incluso en las investigaciones más cuidadosas. Una reflexión comprometida y honesta generalmente nos lleva a percibir que pocas cosas se mantienen firmemente con razonamientos sin llegar, tarde o temprano, a una contradicción.

Toda teoría y toda metodología que se plantee como el camino correcto para llegar a la verdad tendrá inevitablemente su punto ciego, su tercero excluido o su caos autoproducido. Es por ello que la práctica deconstructiva se ha dedicado a mostrar que en la medida en que se aspira a definir y a articular conceptos siempre existirá una falta inherente al lenguaje. Este suplemento caótico o contradictorio del discurso no será exclusivamente consecuencia de los errores que pudo haber cometido el autor, sino que será producto del hecho mismo de tener un discurso.⁶⁴

Esta conciencia de los límites del lenguaje en su búsqueda de la verdad, ha sido un descubrimiento relativamente reciente y difícil de asimilar en el pensamiento moderno de occidente. También la filosofía taoísta china parece haber estado conciente de esta problemática, como se hace evidente en el siguiente fragmento donde hay un juego intencional y ritual entre la presencia y la ausencia, entre lo que se expresa y el vacío que la expresión quiere producir: “El TAO que puede expresarse, no es el TAO verdadero. El nombre que puede expresarse, no es el nombre verdadero.”⁶⁵

En este caso, en el lugar vacío de la escritura colocamos su sentido, pues el sentido al cual se nos quiere remitir es de alguna manera indescriptible o impensable. La fuerza expresiva de este pequeño fragmento del Tao Te King nos recuerda que un texto habla tanto o más por lo que calla que por lo que nos trata de decir explícitamente, o como dirá Derrida en un sentido similar, “un discurso declarado confirma, diciendo lo que se sobreentiende sin ser dicho”.⁶⁶

⁶⁴ Payne, Michael (comp.) *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales* (2002) Patricia Willson (trad.) Editorial Paidós, Buenos Aires, p 138.

⁶⁵ Lao Tsé (2002) *Tao Te King*, David García Walter (trad.) Editorial Colofón, México, p. 17

⁶⁶ Derrida, Jacques (1998) *De la gramatología* [1967], Oscar del Barco y Conrado Ceretti (trad.), Editorial Siglo XXI, México, p 40.

Sin embargo, en la tradición metafísica de occidente, la necesidad de ausentar del discurso –filosófico, lingüístico, sociológico, historiográfico— ciertos elementos o de colocarlos en un plano de secundariedad nos ha llevado a la construcción involuntaria de paradojas teóricas que se originan en la arbitrariedad de nuestras distinciones espaciales y temporales.⁶⁷ Ahora bien entre la filosofía tradicional China y la filosofía Occidental hay una diferencia que es importante remarcar; para la filosofía china antigua la paradoja y la contradicción no será necesariamente algo que se deba eliminar,⁶⁸ mientras que para los occidentales la aspiración hegemónica será la de plantear verdades inapelables, sin rastro de caos. Pues bien, actualmente esta “nueva” conciencia occidental de que el lenguaje tiene límites paradójales –que no carece de influencias orientales—, nos tendría que hacer reflexionar críticamente sobre el fuerte deseo de explicar la realidad a través de las palabras. Pero sigue dominando un sistema obscuro, de transparencia total, hiperreal, que Baudrillard describirá de la siguiente manera:

Del discurso del trabajo al discurso de sexo, del discurso de la fuerza productiva al discurso de la pulsión se propaga el mismo ultimatum de *pro-ducción* en el sentido literal del término. En efecto, la acepción original no es la de fabricación, sino la de hacer visible, hacer aparecer y comparecer. [...] Producir es materializar por la fuerza lo que es de otro orden, del orden del secreto y de la seducción. Por todas partes y siempre la seducción es lo que se opone a la producción. [...] Que todo sea producido, que todo se lea, que todo suceda en lo real, en lo visible y en la cifra de la eficacia, que todo se transcriba en relaciones de fuerza, en sistemas de conceptos o en energía computable, que todo sea dicho, acumulado, repertoriado,

⁶⁷ Derrida será quien inaugure la discusión acerca de la escritura y la metafísica logocéntrica a partir de la dinámica de lo que se hace presente y lo que se hace ausente en la escritura filosófica y científica de occidente. Planteará que la escritura ha desbordado ya a la metafísica del lenguaje que trata a la escritura como si fuera un elemento meramente técnico. Cfr. Derrida, Jacques (1998), *De la gramatología* [1967], Oscar del Barco y Conrado Ceretti (trad.), Editorial Siglo Veintiuno, México.

⁶⁸ Recientemente en el seno de la cultura occidental autores como Luhmann y Maffesoli hacen un rescate de la riqueza del pensamiento paradójico. Cfr: Luhmann, Niklas (1996) *La modernidad “contingente”*, Josexto Beriain (comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad* (trad.) Celso Sánchez Capdequí, Ed. Anthropos, Barcelona; Maffesoli, Michel (1993) *El conocimiento ordinario* [1985] Mercedes Córdoba (trad.) Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

enumerado: así el sexo en lo porno, y éste es más ampliamente el propósito de nuestra cultura, cuya obscenidad es su condición natural: cultura del mostrador, de la demostración, de la monstruosidad productiva.⁶⁹

Esta cultura de lo visible, de la eficacia y de la demostración será la metafísica dominante detrás del positivismo característico de nuestras prácticas escolares o académicas. Será esta misma cultura la que se horroriza frente a la contradicción y la que quiere poner todos los elementos de lo real en un solo plano, sin secreto posible para la mirada inquisidora de la ciencia. De ahí que por lo general se sobreentienda que hacer una tesis consiste en crear una proposición inicial –verdadera y por lo tanto significativa— y a partir de ella derivar ideas menores.

En esta forma de ver la investigación científica está basado el típico consejo de escribir una página diaria y así, después de cien días, tendrías lista una buena tesis. La práctica nos muestra en cambio que lo realmente importante cuando se investiga, es de destruir proposiciones en forma sistemática a partir de una argumentación lo más racional posible y de un autodescubrimiento de las conexiones íntimas del investigador.

En los miedos del investigador siempre habrá un mundo esperando ser descubierto. Sin embargo, el acertijo ritual de la tesis es efectivo para el poder –que en este caso aspira a que no mucha gente se titule– porque se sigue aprovechando del pensamiento convencional del estudiante –“voy a proponer algo que después va a suceder en mi investigación y lo voy a comprobar empíricamente o a través de teorías afines”.

Cuando el estudiante no fracasa rotundamente lo que sucede casi siempre es que tiene que adaptarse por medio del ensayo y el error a lo que no previó ni podía haber previsto. Pero adaptarse al ensayo y el error resulta extremadamente difícil cuando no se te ha inculcado una filosofía del ensayo y el error (del reciclaje), sino más bien una filosofía de la anticipación absoluta

⁶⁹ Baudrillard, Jean (2000) *De la seducción*, Elena Benarroch (trad.), Editorial Teorema, Madrid, pp 38-39.

(de la línea recta) que supone poca tolerancia frente a lo que no quiere entrar en lo previsto. Josexto Beriain nos explica:

A. Wialdovsky describe dos estrategias universales para obtener seguridad, para calcular, para medir y determinar riesgos que operan ampliamente en áreas muy variadas, como la vida no humana, el cuerpo humano, el poder nuclear y la regulación jurídica de agravios. La primera estrategia es la “capacidad adaptativa”, y la segunda la “anticipación”. La “capacidad adaptativa” opera con arreglo al principio de ensayo y error: un sistema actúa primero y corrige los errores cuando aparecen y así acumula seguridad a través del aprendizaje de hacerlo. La “anticipación” opera de forma opuesta: un sistema intenta evitar previamente las amenazas situadas como hipótesis y no permite ensayos sin garantías previas contra el error.

Después nos advertirá que “un énfasis desmedido sobre la seguridad anticipatoria pudiera generar nuevos riesgos y precipitadamente impedir beneficios de oportunidad”⁷⁰. Será en el contexto de una modernidad que privilegia las estrategias anticipatoria que la tesis nos parece una investigación que puede elaborarse paso a paso haciendo uso de una razón que prevee todo lo que vendrá. Sin embargo, la idea de una ciencia que va “paso a paso” resulta especialmente inadecuada como nos explica en la siguiente cita Pierre Bourdieu:

Aunque la representación más corriente de los procedimientos de investigación como un ciclo de fases sucesivas (observación, hipótesis, experimentación, teoría, observación, etc.) tenga una utilidad pedagógica, lo consigue sustituyendo la imagen de un encadenamiento de operaciones epistemológicas calificadas por una enumeración de tareas delimitadas según la lógica de la división burocrática del trabajo, por lo que es doblemente engañosa. Al proyectar en el espacio bajo formas de momentos exteriores, unas a otras, las fases del “ciclo experimental”, recompone imperfectamente el desarrollo real de las operaciones, ya que en realidad, en cada una de ellas está presente todo el ciclo; pero más profundamente, esta representación deja escapar el orden lógico de los actos

⁷⁰ Beriain, Josexto (comp.) (1996) *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Celso Sánchez Capdequí (trad.), Editorial Anthropos, Barcelona, p 27.

epistemológicos, ruptura, construcción, prueba de los hechos, que nunca se reducen al orden cronológico de las operaciones concretas de la investigación.⁷¹

Así pues, resulta que lo que suele ser brutalmente superior cuando se empieza a hacer cualquier investigación es lo a-sistémico, lo conflictivo, las trabas emocionales, las verdades aparentes y lo caótico, y por lo tanto muchas veces se tiene que hacer uso de una razón que se adapta y no pretende planificar demasiado.

Por eso la tesis es tramposa. Aparenta ser una investigación que puede hacerse fácilmente siempre y cuando se tenga la suficiente fuerza de voluntad, pero termina siendo además una cuestión de astucia, de humildad y de la capacidad de asumir cosas que no nos gustan. También es resultado de un ejercicio colectivo del cual no solemos ser muy conscientes.

Pienso que el miedo que impide hacer la tesis proviene de una aparente paradoja: o bien nos sentimos demasiado determinados socialmente o bien nos sentimos demasiado libres, pasando radicalmente de un generalizado delirio de grandeza a sentirnos unos insectos. En el fondo de esta paradoja típica del hombre moderno y que da forma a nuestra emocionalidad, se encuentra la comparación. El nacimiento del individuo moderno trajo consigo también el deseo generalizado de ser original, y como consecuencia una comparación perpetua entre unos y otros.

La comparación ha sido, por lo menos en mi caso, especialmente asfixiante en el campo escolar. Y por eso mismo, por ser un buen ejemplo del conflicto que aquí describo, he recurrido a las teorías sociológicas que resaltan la importancia del vínculo personal del investigador con su objeto de estudio y la imposibilidad de estar por fuera del propio sistema que se trata de entender y de explicar.

Se acabaron los tiempos en que se podía hacer fácilmente una tesis siguiendo una receta de cocina. La autoridad de cualquier recetario –marxista, funcionalista, weberiano— está puesta en cuestión, como nos lo hace ver

⁷¹ Bourdieu, Pierre; Chamboredon, Jean-Claude; Passeron, Jean-Claude (2002) *El oficio del sociólogo* [1973], Fernando Hugo Azcurra (trad.), Editorial Siglo XXI, México, pp 83-84.

Maffesoli en *El conocimiento ordinario* en su crítica al positivismo.⁷² Ahora se es más libre de pensar distinto pero es más difícil encontrarle una pertinencia a lo que pensamos. Bauman dirá en este sentido:

La “crisis de legitimación” de Habermas (1976) tiene sentido, al final como la percepción intelectual de tal “crisis”, que refleja la irrelevancia cada vez más evidente de la legitimación.

La irrelevancia creciente de la legitimación ha coincidido con la creciente libertad del debate intelectual. Se puede sospechar algo más que coincidencia; es la indiferencia del poder político lo que ha hecho posible liberar la labor intelectual. A su vez, la indiferencia nace del desinterés. La libertad intelectual es posible si el poder se ha liberado de su antigua dependencia de la legitimación. Por eso que los intelectuales no han recibido con entusiasmo incondicional esa libertad, que viene en paquete con la irrelevancia.⁷³

Antiguamente la pertinencia del trabajo intelectual estaba asegurada, fuese cual fuese el color de la bandera ideológica, por su capacidad para legitimar o influir en alguna facción del poder político. Se creía también que el simple “interés sociológico” en algún área era más que suficiente para darle pertinencia a una investigación. Hoy que los intelectuales somos más irrelevantes para el poder, la pertinencia debe construirse distinto.

La pertinencia de las investigaciones tiende a estar dada por la autorreferencialidad del sistema, pues la reflexión no se da en un espacio mental racionalmente ordenado sino que se da en un espacio mental complejo y lleno de incertidumbre, más parecido al espacio ritual liminar. Por eso, dado el desorden intrínseco de la Razón y de cualquier intento de sistematización racional, y dada la enorme distorsión que supone desconocer esto, la Razón tiene que vigilarse a sí misma.

Durante mucho tiempo la ciencia apeló a la pertinencia de su funcionalidad en el progreso humano. Sin embargo, ya que el propio ideal del

⁷² Para ver más al respecto revisar: Cfr. Maffesoli, Michel (1983) *El conocimiento ordinario* [1973] Mercedes Córdoba (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

⁷³ Bauman, Zygmunt “¿Existe una sociología posmoderna?”, Op. Cit., p 187.

progreso ha sido profundamente cuestionado, se llega a la conclusión de que no existe una funcionalidad “en general” de las investigaciones científicas. Aunque “lo funcional” siga siendo una gran fuerza inercial al interior de la ciencia, para cualquier investigación seria ya no es un criterio ético ni cognitivo suficiente para darle pertinencia. Es evidente que cuando se habla en nombre de la funcionalidad, de la racionalidad, de la productividad o de la eficiencia, se tiende a eliminar o marginar las maneras de ser de otros que funcionan distinto.

La funcionalidad, la racionalidad, la productividad o la eficiencia se presentan en este caso como el elemento ideal que permite comparar a dos sujetos distintos –o mejor dicho, a las ideas que nos formamos de esos sujetos– según una escala jerárquica. Es extremadamente difícil romper con esta triada y establecer otro tipo de vínculos. Las relaciones triales suelen dominar tanto en las reflexiones que se hacen al interior de la tesis como en la examinación por parte de los sinodales de la misma.

La comparación no es una relación de dos, siempre hay un tercero incuestionable o inconfesable.⁷⁴ Por eso no está de más preguntarse, en el contexto del análisis del proceso de elaboración de la tesis y de su defensa,

⁷⁴ Como nos lo hace ver Deleuze en su análisis de la propuesta filosófica de Nietzsche, la relación trial de la moral occidental solamente se rompe cuando se logra hacer un lado la premisa reactiva de que “Tu eres malo, luego yo soy bueno.”. Deleuze dirá al respecto: “En esta fórmula quien habla es el esclavo. No vamos a decir que esta vez no se han creado valores. Pero, ¡Qué valores tan extraños! Se empieza por afirmar al otro como malo.” [...] “Este malo es el que actúa, el que no contiene su actuación, o sea, el que no considera la acción desde el punto de vista de las consecuencias que tendrá sobre terceros. Y el bueno, ahora, es el que contiene su actuación: y es bueno precisamente por eso, porque remite cualquier acción al punto de vista del que no actúa, al punto de vista del que experimenta sus consecuencias, o mejor dicho, al punto de vista más sutil de un tercero divino que escruta sus intenciones. “Bueno es aquel que no hace daño a nadie, aquel que no ofende ni ataca a nadie, no lleva a cabo represalias y deja para Dios el preocuparse por la venganza, aquél que se mantiene oculto como nosotros, evita tropezar con el mal y, por lo demás, espera pocas cosas de la vida, como nosotros los pacientes, los humildes y los justos”. Así nacen el bien y el mal: la determinación ética, la del bueno y el malo, es desplazada por el juicio moral.” [...] “Nietzsche insistirá sobre el punto siguiente: “Más allá del bien y el mal” no quiere decir: “Más allá de lo bueno y lo malo”. Al contrario... El bien y el mal son valores nuevos, pero, ¿qué forma más extraña de crear valores se crean al invertir lo bueno y lo malo! Se crean no al actuar, sino al contenerse a actuar. No al afirmar, sino al empezar negando. Por eso se les llama no creados, divinos, trascendentales, superiores a la vida.” Lo divino, lo superior y lo no creado serán el tercer elemento que da forma a las relaciones triales. Cfr: Deleuze, Gilles (2000) *Nietzsche y la filosofía* [1971] Carmen Artal (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona, pp 171-172

cuál es el elemento sagrado e inconfesable que aparece detrás de ideas como la “eficiencia terminal” en la educación en México. Es evidente que la idea de la “eficiencia terminal” está basada en una filosofía que privilegia lo numérico sobre lo no numerable, lo objetivo sobre la subjetividad, lo calculable sobre lo incalculable, lo que genera dinero sobre lo que genera otro tipo de cosas.

Esta filosofía ha fracasado incluso en los países primermundistas donde supuestamente ha tenido éxito. Han sido víctimas del desencanto racionalista.

El tercer elemento, el que nos permite comparar cualquier cosa y que casi siempre resulta inconfesable o incuestionable, por lo general produce muchos tipos de miedo. Por ejemplo, según Bourdieu, la violencia estética –generadora de innumerables miedos “culturales”, entre ellos el miedo al texto– suele ser ejercida con más severidad hacia aquellos individuos que teniendo la escala de valores estéticos hegemónicos, es evidente que la han adquirido hace poco o poniéndola por encima de otra escala de valores estéticos más acorde con su origen social.

La ascensión en la jerarquía de los valores culturales legítimos es peor vista que la aceptación o resignación de los valores estéticos conformes a la clase de origen.⁷⁵ Sin embargo si el que estando arriba de la jerarquía baja la mirada hacia el pueblo y su cultura, éste es visto como un descubridor, y como descubridor que es, puede distinguir qué elementos de la cultura popular son dignos de acceder al mundo de los valores de la cultura legítima y cuáles no.

En conexión con la idea central de Bourdieu en el texto, se puede decir que el miedo a la “alta cultura” por parte de los menos naturalizados a ella estará dado por el tercer elemento del que ya hablábamos, que en este caso es el propio mecanismo de poder aquí descrito y la arbitrariedad velada en la cual está basado.

El mito de la distinción permite ejercer una violencia sobre las clases inferiores que reproduce la desigualdad. Pero hay formas sociales de tomar venganza. Como insistiera Foucault, no existen sujetos sociales totalmente

⁷⁵ Bourdieu, Pierre (2002), *La distinción*, Op. cit.

maniatados. Y eso es lo que de verdad aterriza al poder: la revancha de lo impensable. Ese es el escamoteo del cual se ha hablado antes.

¿Habré leído lo suficiente?

No parece probable, ni aún posible, que el creciente fastidio producido por la cultura sea fruto de la casualidad; se trata de un aburrimiento organizado –programado, diría algún moderno–, que se autoabastece incansablemente a sí mismo: existe un *feed-back* del bostezo.

Fernando Savater

Porque la sabiduría no sólo consiste en leer libros sino en no leerlos por demás.

Umberto Eco

Uno de los típicos conflictos del tesista es que hay tantas buenas cosas para leer, tantas cosas geniales dichas, que si el tesista no tiene una gran capacidad de síntesis, un gran narcisismo o un tema original e íntimo, tiende a perderse en el exuberante y hermoso jardín de las palabras ajenas. Hay textos que nos resultan tan verdaderos o tan bellos que quisiéramos retener cada detalle, y por eso no es fácil distinguir lo que nos sirve de lo que no. Esto deviene en un problema aparentemente técnico: el típico no darse permiso de escribir hasta haber leído “lo suficiente”, un “lo suficiente” que nadie conoce en persona pero que no por eso se nos presenta menos infranqueable, sólido e incuestionable. Este “lo suficiente” es parecido al reflejo que nos da el espejo y que nos dice “eres feo” o “estás un poco pasadito de peso” o “eres lo más hermoso de este mundo”. Este “lo suficiente” siempre es producto de algún espejo social. Sin embargo el espejo, símbolo de la transparencia de la imagen de nosotros mismos, es un objeto engañoso que siempre nos devuelve una imagen más o menos ficticia. En él no nos miramos a nosotros mismos, sino que nos mira lo que creemos que los otros –homogeneizados en una implacable opinión única— piensan de nosotros.

Lacan plantea que el hecho mismo de ser un Yo (*je*) tan solo es posible a partir de la identificación primaria que se produce en el estadio del espejo –entre los seis meses y los dieciocho cuando el infante se identifica jubilosamente en el reflejo del espejo. Ahora bien, en esta identificación primaria, –que implica “la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen”⁷⁶– se produce un extraño fenómeno: el Yo sólo puede constituirse a partir de la ficción de la imagen del Yo. El principio de identidad que la lógica presenta como su primer axioma y según el cual A sólo puede ser idéntico a A, se quiebra en mil pedazos frente a esta paradoja humana, donde Yo solamente puedo existir como Yo a partir de una imagen del Yo que no soy cabalmente Yo. O bien, en palabras de Lacan,

el Yo-ideal construido a partir de la identificación primaria del estadio del espejo, sitúa la instancia del Yo aun desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto Yo [*je*] su discordancia con respecto a su propia realidad.⁷⁷

Descubrimientos del psicoanálisis como el “estadio del espejo” nos permiten concebir el complejo fenómeno actual del deseo generalizado de los individuos de “ser uno mismo”: el Yo que desea ser Yo. Este fenómeno será potenciado por la sociedad de consumo. La centralidad del fenómeno de la identidad individual en la sociedad de consumo no es extraño, ya que nunca habrá mejor consumidor que un Yo queriendo desesperadamente ser él mismo. También por eso, la brecha entre el Yo-ideal y el Yo-real tenderá a ser ampliada por los mismos que nos venden “la forma definitiva” de reducir esa brecha “¡Sin rebote!”, al igual que los más destructivos virus de computadora son creados en el seno de las grandes compañías que nos venden los antiivirus.

⁷⁶ Lacan, Jacques (1984) *Escritos I* [1966], Tomás Segovia (trad.), Editorial Siglo XXI, México, p 87.

⁷⁷ *Ibid*, p 87.

La situación no es sencilla: por más esfuerzos que hayamos hecho por acercarnos a nuestro Yo-ideal, cuando uno por fin ha logrado pasar de ser un obeso a ser una persona normal, siempre habrá un lente de aumento más potente que nos muestre la inmensa distancia que hay entre ser una persona normal –un mediocre– y tener un cuerpo escultural: ¡El Yo que siempre hemos querido ser! El mercado se convierte así en la alternativa por excelencia para darle una nueva identidad a los individuos. Bauman:

Dadas la volatilidad e inestabilidad intrínseca de casi todas nuestras identidades, la capacidad de “ir de compras” al supermercado de identidades y el grado de libertad –genuina o putativa– del consumidor para elegir una identidad y mantenerla tanto tiempo como lo desee se convierten en el camino real hacia la concreción de las fantasías de identidad. Por tener esa capacidad, uno es libre de hacer o deshacer identidades a voluntad. O eso parece.⁷⁸

El proceso de elaboración de la tesis no es ajeno a la lógica del mercado pues la búsqueda del este “Yo cabal” del tesista siempre se encuentra detrás del sentimiento de que no se ha leído “lo suficiente” como para escribir. Detrás del ideal de un “Yo cabal” se encuentra como es obvio el ideal de un “pensamiento cabal”. Claro que se puede ser más conciente o menos conciente de esta paradoja, y de ello puede depender que quién se mire en el espejo vea una imagen más atinada o menos atinada. Sin embargo por más entrenada que tengamos la mirada, uno no puede escapar al juego del espejo porque lo mismo que distorsiona tu imagen es lo que te permite verla. Por eso casi todo tesista se pregunta, bajo la mirada inquisidora de ese Otro-Yo recreado por una autovigilancia socialmente conformada⁷⁹ “¿habré leído lo suficiente?”.

⁷⁸ Bauman, Zygmunt (2004) *Modernidad Líquida*, Op. cit., p 90.

⁷⁹ “El que está sometido a un campo de visibilidad, y que lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual juega simultáneamente los dos papeles; se convierte en el principio de su propio sometimiento.” Cfr. Foucault, Michel (2003) *Vigilar y Castigar*, [1975], Aurelio Garzón del Camino (trad.), Editorial Siglo XXI, México, p 206.

En ocasiones se llegan a verdaderos casos de anorexia intelectual. La pregunta ¿habré leído lo suficiente? es tristemente vanidosa y limitante pues supone la posibilidad de llegar a la sellada perfección de “Lo Suficiente”, cosa totalmente inconcebible. El “¿habré leído lo suficiente?” implica también una violenta comparación con un Otro idealizado contra el cuál no tenemos la más mínima esperanza de salir bien librado. Por eso la dificultad del tesista para hablar desde “lo insuficiente” de su existencia y de su intelecto –un Yo insuficientemente Yo– se convierte en una típica limitación teórico-metodológica.

La incapacidad del tesista de sociología para escribir desde la trágica coyuntura de su existencia sin ir corriendo a buscar fragmentos teóricos para remachar su mirada, lo convierten en un interesante objeto de estudio más que en un buen interpretador de la sociedad.

El anhelo de unidad del tesista se vuelve ahora sí en un fenómeno social interesante que sólo puede estudiarse desde la conciencia de que tan sólo es una promesa. Pero simultáneamente, desde la cercanía problemática del anhelo de unidad del propio investigador ¿Para qué estudiar el “habré leído lo suficiente” si yo mismo no fuera una de sus principales víctimas? ¿Tendría sentido? ¿Sería posible?

El error: el íntimo Mal moderno

Estas respuestas nos ponen en presencia de dos actitudes morales: juzgar los actos según su resultado o tener en cuenta sólo las intenciones.

Jean Piaget

La actual proliferación de los puntos de referencia en cualquier ámbito del pensamiento, ha hecho más difícil para los sujetos definir cuáles son sus errores, pues lo que en determinado contexto puede ser un error en otro no lo

es.⁸⁰ La medicina es quizás el ejemplo más claro. Es frecuente que si un médico alópata considera que se debe operar inmediatamente a determinado paciente, un médico homeópata considere que sería un grave error. La visión de la medicina puede ser tan distinta que los diagnósticos se cruzan, y según a quién le deposites tu confianza considerarás que el otro está en el error. Pensemos ahora lo que sucede en el campo de las humanidades. Cuando te dispones a escribir la tesis obviamente no es fácil encontrar un criterio acertado para diferenciar lo que es un error de lo que no. Las formas clásicas para distinguir errores en una investigación, y que funcionaban como modelos de no-error, como la objetividad, la verdad, la no contradicción, la demostración con base en hechos, han pasado a ser objeto de críticas⁸¹ precisamente por la gran cantidad de errores que producía su adopción irreflexiva. En este sentido, el error se ha vuelto ineludible pues nunca sabemos con total certeza si estamos o no cometiendo uno. Esto tiene consecuencias importantes en la investigación sociológica desde donde vale la pena hacerse dos preguntas: ¿qué herramienta teórico–metodológica es la más adecuada para enfrentar el problema que implica el no saber con certeza donde radican nuestros errores? ¿Cómo lograr que esta desregulación de los criterios para identificar el error no se conviertan en una elusión sistemática del error en la investigación?

⁸⁰ “A diferencia del error, la verdad es única, y puede reconocerse como verdad (es decir, tener el derecho de afirmar que todas las otras opciones son erróneas) sólo en tanto sea única. “Numerosas autoridades” es, en realidad, una contradicción en los términos. Cuando las autoridades son muchas, tienden a cancelarse entre sí, y la única autoridad efectiva es la de quién debe elegir entre ellas.” Cfr. Bauman, Zygmunt (2004) *Modernidad líquida* [2000] Mirta Rosenberg (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, Argentina, p 70.

⁸¹ “Las consecuencias epistemológicas de la cibernética de la cibernética sustentan cada vez más la postura de que la pretensión de “objetividad” es errónea, pues se presume la separación entre el observador y lo observado.” Cfr. Keeney, Bradford (1994) *Estética del cambio* [1983] Leandro Wolfson (trad.), Editorial Paidós, Barcelona, p 95. “El principio del error empirista, formalista o intuicionista radica en la desvinculación de los actos epistemológicos y en una representación mutilada de las operaciones técnicas de la que cada una supone actos de ruptura, construcción y comprobación. La discusión que surge a propósito de las virtudes intrínsecas de la teoría o de la medida, de la intuición o del formalismo, necesariamente es estéril, porque descansa en la autonomización de operaciones cuyo sentido y fecundidad dependen de su inserción necesaria en un procedimiento unitario.” Cfr. Bourdieu, Pierre; Chamboredon, Jean-Claude; Passeron, Jean-Claude (2002) *El oficio del sociólogo*, [1973], Fernando Hugo Azcurra (trad.), Editorial Siglo Veintiuno, México, p 83.

Autores de orígenes tan diversos como Keeney, Luhmann y De Ventós, plantean que la reflexión científica y filosófica actual no puede eludir el problema de la autorreferencialidad. Asumir el carácter autorreferencial de las observaciones que hacemos tendrá dos consecuencias fundamentales. La primera consiste en una respuesta ética al problema de la contingencia en las observaciones de los observadores.⁸² Y la segunda, de carácter más operativo, consiste en una reducción de las distorsiones provocadas por “observaciones de tipo elemental” que “utilizan las diferencias como esquemas”⁸³. La conclusión es simple: un discurso demasiado seguro de sí mismo produce incertidumbre y errores a causa de su exceso de seguridad. De tal manera que la única forma de aumentar la certidumbre será utilizar la sistemática falta de certidumbre para observar con más precisión y desde un nivel analítico superior.

En la vida cotidiana la búsqueda por eliminar el error también es problemática. Como ya se vio en el ejemplo de la medicina, uno de los problemas fundamentales de la actualidad es a quién le depositamos nuestra confianza para decirnos que algo es un error, cuando ni siquiera es demasiado claro cuales son nuestras finalidades. El error se distingue del acierto en la medida en que nos desvía o nos frena en la consecución de un fin, pero ese fin –por lo menos en las generaciones más jóvenes – hoy no está muy claro. Estamos frente al nacimiento del error banal y total. Sentimos la exigencia de tratar de no cometer errores, pero ya no es fácil distinguirlos de los aciertos para poder así luchar contra ellos.

En la vida cotidiana podemos cometer toda clase de errores dando pie a que se reproduzcan como plaga pequeños pero omnipresentes miedos: errores en el amor, errores en el cuidado personal, errores en nuestra

⁸² “Desde una perspectiva ética no nos preguntamos si somos “objetivos” o “subjetivos”; en lugar de ello, admitimos el nexo necesario entre el observador y lo observado, y ello nos conduce a examinar cómo participa el observador en lo observado.” Cfr. Keeney, Bradford (1994) *Estética del cambio* [1983] Leandro Wolfson (trad.), Editorial Paidós, Barcelona, p 97.

⁸³ Luhmann, Niklas (1996) “La contingencia como atributo de la sociedad modernas” En: Josexto Beriain (comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad* (trad.) Celso Sánchez Capdequí, Ed. Anthropos, Barcelona, p 177.

búsqueda de éxito, errores de personalidad, errores en la conducción, errores en cualquier elección que hagamos. El error cotidiano nos muestra hasta que punto estamos envueltos en el siguiente desafío que nos plantea Beck: “¿Qué hacer a título individual y colectivo frente a la incertidumbre e incontrolabilidad producida por una racionalización que avanza sin norte?”⁸⁴ Errores producidos por una racional y obsesiva búsqueda de aniquilar el error. La posibilidad de cometer errores ha aumentado en la misma medida en que nos sentimos cada vez más responsables del producto final que somos: el Yo.

Bauman hablará del insoportable peso que recae sobre los hombros de los individuos modernos quienes al estar programados para ser autosuficientes, buscan soluciones biográficas –necesariamente precarias – a problemas sociales. Los individuos se enfrentan constantemente a la percepción de que no han sido lo suficientemente acertados en la forma de llevar su vida ya que:

Si se enferman se presupone que no han sido lo suficientemente constantes y voluntariosos en su programa de salud; si no consiguen trabajo, es porque no han sabido aprender las técnicas para pasar las entrevistas con éxito, o porque les ha faltado resolución o porque son, lisa y llanamente, vagos; si se sienten inseguros respecto del horizonte de sus carreras y los atormenta su futuro, es porque no saben ganarse amigos e influencias y han fracasado en el arte de seducir e impresionar a los otros.⁸⁵

El error se pesa en la balanza de nuestro éxito o fracaso personal y nos demuestra qué tan eficientes han sido nuestros métodos. Y esto nos lleva a una triste paradoja, cuando más concientes somos los individuos de que la libertad individual es una realidad es cuando nos reprochamos los errores que hemos cometido “sin la coacción de nadie”. Sin embargo, esta ficción del éxito y del fracaso individual pierde de vista que existen fuerzas sociales que te asignan lugares en la sociedad de los cuales no es fácil salir, por más actitud “ganadora” que tengas.

⁸⁴ Beck, Ulrich (1996) *Teoría de la sociedad del riesgo*, Op. cit., p 212.

⁸⁵ Bauman, Zigmunt (2004) *Modernidad Líquida*, Op. cit., p 39.

La centralidad del error en la vida cotidiana, en la política, en la ciencia, y en muchos otros ámbitos, sólo se explica si entendemos que su significado social tiene una dimensión moral muy importante. El error ha tomado el lugar del Mal íntimo. Cada vez se acentúa más la idea de que una vida recta pero llena de errores es reprobable desde un punto de vista moral. Si la Razón sustituyó en el origen de la modernidad a la figura de Dios, el error sustituyó a la figura del pecado. Las personas poco prácticas suelen ser marginadas e incomprendidas. La capacidad de no cometer errores importantes es la que caracteriza al hombre civilizado. Ser impecable moralmente cada vez se acerca más a no cometer errores. El arrepentimiento cristiano, que podía ser interpretado como una actitud de apertura y de transformación a través de la aceptación del pecado, ha sido sustituido por la idea de que una racionalización más estricta será lo único que podrá evitar futuros errores. Las principales instituciones modernas funcionan bajo este principio: el Estado, la Corporación, el Partido, la Escuela e incluso la Iglesia.

Por eso el error, como la partícula más pequeña de nuestra mala conciencia, ha llegado aún más lejos que el pecado. La racionalización va mucho más allá de lo que podía antes ser juzgado como bueno o malo. Ha habido un relajamiento de la moral tradicional que distinguía entre el Bien y el Mal, junto con una acentuación y expansión de la moral racionalista del acierto y del error. Si hoy no queda muy claro a que se refieren el Bien y el Mal ¿qué nos queda? Únicamente ser exitosos. En esta nueva moral está envuelto hoy en día el tesista de licenciatura.

El error en la investigación toma esta nueva dimensión debido a una sociedad que no te juzga tanto según que tan buena persona eres o que tan buenos valores poseas, sino qué tanta eficiencia tienes. Por eso cuando se realiza una tesis es importante, para contrarrestar la angustia del eficientismo, no sólo identificar los errores sino reflexionar sobre lo que nos inspiran. Una comprensión más profunda sobre el significado que le asignamos al error puede ayudar a disminuir el miedo al error. Es importante comprender que para el hombre moderno el primer y más grande error es simplemente no ser

productivo, y casi todos estamos concientes de que no somos lo suficientemente productivos.⁸⁶ La no productividad es el pecado original moderno. De ahí que aparezca insistentemente en nuestras mentes de tesis el oscuro fantasma del error, que convierte nuestras frágiles palabras en titubeantes intentos por no titubear. Porque resulta que ni el error ni el miedo, por más avances pedagógicos que tengan los asesores de tesis o los maestros, son eliminables. Y si bien nuestra meta ideal sería la productividad total del intelecto lo cierto es que fundamentalmente somos seres que vagabundean con el pensamiento. Si es evidente que nuestro paradigma del conocimiento apuesta por una sistemática y feroz eliminación de los errores es porque no confiamos en otro orden que no sea el que sale concientemente de nosotros y porque creemos que el orden que sale de nosotros equivale al orden del universo. De ahí que la siguiente pregunta tenga sentido: ¿Acaso no existen errores felices que nos obligan a ver nuevos mundos y otros órdenes? El error puede sufrir increíbles mutaciones si en lugar de fijarlo en su sustancia errática se lo emplea de inspiración para otras maneras de pensar. El error puede adquirir pertinencia.⁸⁷

El miedo al Mal

En nombre de los derechos del hombre, acabamos por tratar al ayatollah de “Mal Absoluto” (Mitterrand), es decir, por alinearnos con su imprecación, en contradicción con las reglas de un discurso ilustrado (¿acaso hoy se trata a un loco de “loco”? Ni siquiera se trata a un minusválido de “minusválido”; tan grande es el miedo que le tenemos al Mal que nos

⁸⁶ Esta idea está inspirada en la distinción que hace Baudrillard entre la seducción y la producción. Cfr. Baudrillard, Jean (2000) *De la seducción* [1984] Elena Benarroch (trad.), Editorial Cátedra, Madrid.

⁸⁷ Freud planteará la cuestión de los errores de los individuos en términos de un inconsciente reprimido que se niega a callar y que se expresa a través de “actos fallidos”. Para Freud el error será pertinente en la medida en que te permite ir cada vez más profundo en las razones inconscientes del individuo, pero no se plantea el error como una catapulta para la creatividad. En esta tesis apuesto por una forma de enfrentarme al error más en términos de una oportunidad para pensar distinto e improvisar, que de una introspección del inconsciente. Cfr: Freud, Sigmund (1996) “Psicopatología de la vida cotidiana” *Obras Completas Tomo I*, Luis López-Ballesteros y de torres (trad.), Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

atiborramos de eufemismos para nombrar al Otro, a la desgracia, a lo irreductible). No nos asombremos de que alguien capaz de hablar, literal y triunfalmente, el lenguaje del Mal, desencadene tamaño acceso de debilidad de las culturas occidentales.

Jean Baudrillard

En el análisis de la obra de Foucault que hacen Hubert Dreyfus y Paul Rabinow comentarán: “Cuando el miedo a la peste se transfiere con éxito al miedo a lo anormal y se desarrollan las técnicas para aislar las anomalías, entonces triunfa el paradigma disciplinario.”⁸⁸ Lo interesante de esta cita es que el tránsito de la sociedad occidental clásica a la sociedad disciplinaria analizado por Foucault se plantea en términos de una transformación en la forma de sentir el miedo. Esta sutil aportación interpretativa a la idea original de Foucault es importante porque nos permite imaginar cómo a través de la tecnología del Panóptico se logra convertir un miedo –concreto— a la peste en un miedo –abstracto— a lo anormal. Ahora bien, de una u otra manera todo miedo está referido al Mal. Así pues el esfuerzo de la sociedad disciplinaria moderna por crear un orden a partir del miedo a lo anormal, implica también que una serie de males concretos –a los cuales se enfrentaba cotidianamente el hombre medieval— se logran concentrar en un sola idea del Mal⁸⁹, conceptualizado, analizado y por lo tanto combatido con métodos racionales. El miedo a lo anormal estará estrechamente ligado a la noción de que lo anormal es maligno: el Otro será por esencia malo en la medida en que no se deja reducir a la Mismidad.⁹⁰ El Mal pasará de ser aquello que nos hace daño

⁸⁸ Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (1988) *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* [1979], Corina de Iturbe (trad.), UNAM, México, p 210.

⁸⁹ Sobre la centralidad de la idea de lo Uno en Occidente que en este caso se vincula a la idea del Mal, Delgado Parra comenta: “La representación de la violencia en el mundo occidental se articula como un daño a la totalidad que pone en cuestión la inherencia al mundo instaurado a través de la primacía otorgada a la experiencia del Ser.” Cfr. Delgado Parra, María Concepción (2005) *La irrupción en lo cotidiano de las “violencias” como nueva forma de socialidad*, Tesis doctoral, UNAM, México, p 6.

⁹⁰ Delgado Parra plantea que para las sociedades modernas el Otro remite directamente al mal elemental, que es necesario eliminar por medio de una violencia ontológica que nos permite volver a la tranquilidad de lo Uno: “Cuando el Otro no se reduce a lo Mismo, la “civilización” comienza a mirarlo con sospecha y temor, es el extraño, el extranjero; es el bárbaro que “balbucea” y que no tiene cabida en el mundo de lo “humano”, definido así por el logos. El bárbaro opuesto a la “civilización”, es condenado a la exclusión, a la errancia, a lo erróneo; su

y que se ubica en algún lugar concreto del espacio⁹¹, a ser una entidad abstracta, unificada y a la vez íntima que dará fuerza a la búsqueda histórica de redención judeo-cristiana y a su moral. El Mal será cualquier cosa que atente contra la Razón, contra el Progreso y contra el Orden.

Antes era distinto, el hombre medieval no combatía el mal concreto en forma unificada porque para ello se requería de un pensamiento centrado en la previsión y en el autocontrol emocional del cual carecía casi por completo.⁹² La posibilidad de concebir el hambre, el tirano, la peste, las bestias, los bárbaros, la violencia, como una unidad maligna de elementos todos ellos irracionales y asistémicos, requirió necesariamente del proceso civilizatorio moderno que sustituyó la idea trágica de “sobrevivir lo mejor que se pueda” por la idea

balbuceo indica la palabra de alguien que no tiene lenguaje, es la figura que encarna el mal por ser portadora de la huella de lo incomprensible. Es una presencia que violenta la mismidad al turbar la autonomía de su conciencia que persigue una y otra vez el regreso a sí misma (Levinas, 2001b: 50). Violencia que interrumpe el retorno de la tematización del Hombre como único e indivisible; la ruptura de la síntesis totalizante. Y, como tal, debe ser anulada.” [...] “Las instituciones modernas suelen ir de la mano con el nacimiento del Hombre universal, donde el Otro, aparece como el enemigo a quien es *necesario* destruir o disolver en el Yo, mediante la reunificación de la herencia. Su presunta unidad, si existe, no es una categoría inofensiva. Es una estructura constituida en un origen tachado, en el borramiento del Otro. Su presencia-ausencia remite al vacío y la falta que sólo se manifiesta como síntoma de la unidad, fundada esta última en la violencia originaria y en el mal elemental que a fuerza de repetición comienzan a enquistarse en el territorio de la “unidad”, apelando a la circularidad de la Ley, garantizando con ello, los privilegios otorgados al estatuto del Uno.” Cfr. Delgado Parra, Ma. Concepción (2005), *La irrupción en lo cotidiano de las “violencias” como nueva forma de socialidad*, Op. cit., pp 5,12.

⁹¹ Elias planteará que una de las características del proceso civilizatorio occidental moderno es que “cuando se constituye un monopolio de la violencia surgen espacios pacificados, ámbitos sociales que normalmente están libres de violencia. En ellos, las coacciones que pesan sobre los individuos aislados son distintas de las anteriores. Ciertas formas de violencia, que siempre han existido pero que, hasta entonces, solamente se daban conjuntamente con la violencia física, se separan de ésta y quedan aisladas en los espacios pacificados.” Paralelamente va naciendo en el hombre la conciencia de que el Mal que atenta contra el Orden –impuesto a través de una sofisticación de las violencias no directamente físicas– es algo íntimo, pulsional, y que se controla desde el interior de los individuos. Cfr. Elias, Norbert (2001) *El proceso de la civilización* [1979] Ramón García Cotarelo (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, México, p 454.

⁹² Elias nos da un panorama del mundo emocional del hombre de la Edad Media: “La vida entre estos extremos, la inseguridad permanente en que esta estructura social de entramado humano sitúa al individuo, se corresponde con la estructura del comportamiento individual y el espíritu del hombre aislado. En las relaciones entre los hombres es más evidente el peligro y más repentina e incalculable la posibilidad de la victoria y de la liberación del individuo quien, a su vez, también oscila de modo más pronunciado e inmediato entre el placer y el sufrimiento. La función social del guerrero libre no implica que haya que prever los peligros a largo plazo o que se puedan pensar por adelantado hasta el tercer o cuarto paso las consecuencias de las acciones individuales”. Cfr. Elias, Norbert (2001) *El proceso de la civilización*, Op. cit, p 455.

dramática de “alcanzar la perfección” a partir de la planeación minuciosa de todo y de la expulsión de toda impureza. El Mal medieval se nos muestra como un Mal eterno, trágico y grotesco⁹³. En cambio la racionalización moderna del espacio, de los cuerpos y de los saberes se creó a partir de la imagen de un Mal que en determinado momento se podría anular definitivamente.

Ahora bien, la sociedad disciplinaria que logró crear en la mentalidad del hombre medieval el miedo a lo anormal, venció y se expandió. El poder de occidente creció tanto que se dejó de creer en la posibilidad misma de que el Mal –el Otro– lograra desestabilizar a la civilización. En la medida en que las sociedades europeas se expandieron por el mundo siempre venciendo al Otro, fue necesario crear un Mal íntimo que fuera el aliado del Bien, y que permitiera el olvido de las irreductibles fuerzas del Mal trágico. Ese Mal íntimo y hasta cierto punto ficticio fue el Error, que no es otra cosa más que la dosis exacta de negatividad que permite a la positividad racionalista simular que se supera constantemente. En el plan maestro de occidente el error no es una negatividad eterna sino una negatividad asintótica que se asume más o menos fácilmente para eternizar la coartada del Progreso. Esta dialéctica entre el Bien y el Mal-error es tan hegemónica que se ha olvidado por completo que lo Otro existe. A lo mucho la existencia del Otro sería un error de la naturaleza. Es en este contexto de total exceso de confianza de Occidente desde donde Baudrillard pregunta provocativamente: “¿dónde se ha metido el Mal?”⁹⁴ El Mal ya no se percibe en ninguna parte. Mientras más avanzadas, racionales y democráticas son las sociedades modernas más predecible es la vida, más

⁹³ La estética de lo grotesco estudiada por Mijaíl Bajtin a partir del gesto de la risa en los carnavales medievales, nos muestra la imagen de una rica cosmovisión festiva y popular que se niega a separar el Bien del Mal, la vida de la muerte, la realidad de la ficción. Esta imagen nos aleja del sórdido estereotipo que se tiene del medioevo como de un momento oscuro y triste de la historia occidental. Utilizo este texto para tratar de imaginar la trágica percepción que se tenía del Mal en esa época, un mal que se presenta irreductible y a la vez necesario para la continuidad de todos los ciclos vitales del hombre. El hombre medieval se reía del mal a la vez que lo padecía. Una de las características de las sociedades trágicas es que el Mal no se sataniza tanto como en las sociedades dramáticas pues se asume que no es una fuerza que se pueda –ni que se deba– anular. El Mal será parte fundamental del orden. Cfr: Bajtin, Mijail (2002) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento* [1987] César Conroy y Julio Forcat (trads.), Alianza Editorial, Madrid.

⁹⁴ Baudrillard, Jean (2001) *La transparencia del mal* [1991] Joaquín Jordá (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona, p 90.

controlables son las acciones y menos presencia tiene el Mal. La realidad da la apariencia de una total previsibilidad. Pero la sospechosa ausencia del Mal nos hace pensar en su inminente y sorpresiva llegada. Baudrillard anuncia un destino fatal para este tipo de sociedades:

La producción ininterrumpida de positividad tiene una consecuencia terrorífica. Si la negatividad engendra la crisis y la crítica, la positividad hiperbólica engendra, a su vez, la catástrofe, por incapacidad de destilar la crisis y la crítica en dosis homeopáticas. Cualquier estructura que acose, que expulse y exorcice sus elementos negativos corre el peligro de una catástrofe por reversión total, de la misma manera que cualquier cuerpo biológico que acose y elimine sus gérmenes, sus bacilos, sus parásitos, sus enemigos biológicos, corre el peligro de la metástasis y el cáncer, o el peligro viral de ser devorado por sus propios anticuerpos, ahora sin empleo.⁹⁵

Pues bien, el viejo Mal ya llegó. Se presenta en forma de terrorismo, de impredecibles crisis económicas, de rebeldías sin propuesta y de virus informáticos. Un sistema que se autodestruye. Las células empiezan a actuar en contra del propio organismo y el Mal se hace presente mostrándonos las inmensas grietas de nuestra fortaleza racional.

En el campo académico el Mal trágico puede presentarse desestabilizando los rituales del saber más fuertemente establecidos, las distinciones más incuestionables y a las eminencias más reconocidas. La negatividad acecha al pensamiento científico con inusitada fuerza y ante esto el tesista sabe que tiene que tomar una decisión. Se debate fundamentalmente entre dos opciones: o bien le apuesta a la positividad hiperbólica de un discurso demasiado seguro de sí mismo enfrentándose a la posibilidad de la catástrofe, o bien asume sus límites, impurezas, necedades y miedos y se enfrenta a las innumerables crisis y conflictos que se desprenden de este esfuerzo. La decisión no es fácil, porque la idea de un Mal trágico dentro de la ciencia, en la práctica todavía no es muy aceptada pues la mayoría de las

⁹⁵ Ibid, p 115.

veces se sigue apelando a la dialéctica del Bien y el Mal-error. La última opción del científico –y en general de todo hombre civilizado– cuando se le hace ver con toda evidencia la presencia del Mal en su argumentación, es transformarlo en el Mal del error. También los estudiantes preferimos aceptar errores –pequeñas maldades en vías de extinción– que reconocer que el mal nunca ha planeado irse.

La moneda racional

Conocer las pasiones no sería otra cosa que analizar la razón misma a “contrapelo”,
iluminandola con su misma sombra presunta.

Remo Bodei

El arma del Bien moderno siempre será la Razón, o si se quiere, el Bien siempre tendrá la Razón.⁹⁶ La Razón siempre ha sido la encargada de resolver la mítica inestabilidad entre el Bien y el Mal. La Razón moderna extrae su indivisibilidad totalitaria del sustancialismo de la moral cristiana. En este sentido la Razón es un ente sin fractura, pero necesita de la división binaria del miedo y la esperanza que la colocan en el lugar de la síntesis inmutable y perfecta de esta ambigüedad. Anhelamos el Bien y tememos el Mal, pero lo

⁹⁶ La estrategia argumentativa que utilizan Adorno y Horkheimer para analizar el pensamiento ilustrado a partir de *Juliette* del Marqués de Sade es hacer evidente como el personaje principal del libro utiliza las mismas estrategias racionales del bien para hacer el mal. De esta manera el Marqués de Sade pervierte la moral ilustrada haciendo un uso extremadamente riguroso de su valor supremo: la Razón. En este sentido dirán: “Juliette tiene la ciencia por credo. Le repugna toda veneración cuya racionalidad no pueda ser probada: la fe en Dios y en su hijo muerto, la obediencia a los diez mandamientos, la superioridad del bien sobre el mal, de la salvación sobre el pecado. Juliette se siente atraída por las reacciones que habían sido condenadas por las leyendas de la civilización. Opera con la semántica y la sintaxis lógica como el positivismo más moderno, pero, a diferencia de este funcionario de la más reciente administración, no dirige su crítica del lenguaje preferentemente contra el pensamiento y la filosofía, sino, como hija de la ilustración militante, contra la religión. “¡Un Dios muerto! –dice de Cristo– Nada tan agradable como esta incoherencia de palabras del diccionario de los católicos: Dios quiere decir eterno,, muerto quiere decir no eterno. Imbéciles cristianos, ¿qué queréis hacer entonces con vuestro Dios muerto?” Cfr. Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1997) *Dialéctica de la Ilustración* [1944], Juan José Sánchez (trad.) Editorial Trotta, Valladolid, p 143.

verdaderamente importante son las razones que tenemos para esperar el Bien o el Mal. Muchas metáforas más se pueden hacer.

La Razón es el lenguaje de la esperanza y el miedo. La Razón es la respuesta a la pregunta que nos plantea la esperanza y el miedo. La Razón será también la unidad de medida que nos permite comparar en una linealidad del tiempo nuestras esperanzas con nuestros miedos. Sin embargo, cuando esta moneda racional se devalúa, como ya ha sucedido, la comparación de los destinos –ya sean estos esperanzadores o tenebrosos– no es posible y la especulación tampoco. Empiezan las economías emocionales a funcionar a partir del trueque, es decir, de las emociones sin una mediación razonable. Una emoción se intercambia por otra en una sucesión sin sentido de las emociones⁹⁷, y no como antes que teníamos la mayor parte de nuestras acciones concentradas en el miedo y la esperanza. Mientras una subía la otra bajaba. Mientras una adquiría más y más sentido, la otra lo perdía en la misma medida. El hecho de que las emociones ya no tengan un sentido razonable le da sentido a la búsqueda estética de determinadas emociones. Las emociones han ganado una relevancia en sí mismas.

La Razón se devaluó cuando se hizo evidente que no garantizaba nada en un plano emocional, cuando gente francamente irracional –buscadores de emociones– alcanzaba lo que los razonables buscaron toda su vida sin ver frutos nunca. Por ejemplo la felicidad, meta por excelencia del hombre moderno y fuente de la mayoría de sus angustias, es alcanzada mucho más frecuentemente por los alegres y trágicos pueblos tercermundistas que por quienes buscan las condiciones objetivas para alcanzar la Felicidad. Sin embargo no se puede negar que la Razón ha sido durante mucho tiempo el

⁹⁷ Baudrillard apostará por aquello que no pasa por la mediación del sentido: “La seducción es lo que va del uno al otro sin pasar por lo mismo (en la clonación ocurre lo contrario: se va de lo mismo a lo mismo sin pasar por lo otro; ahora bien la clonación también nos facina). En la metamorfosis, se va de una forma a otra sin pasar por el sentido. En el poema, se va de un signo a otro sin pasar por la referencia.” Cfr. Baudrillard, Jean (2001) *La transparencia del mal*, Op. cit., p 78. Se observa que la emocionalidad de las sociedades actuales se aleja cada vez más de la hegemonía de las emociones de espera –la esperanza y el miedo–, y nos acerca a emociones cada vez más inmediatistas como el terror, la angustia, el éxtasis y el tedio. Cfr. Bodei, Remo (1995) *Una geometría de las pasiones* [1991], Enrique Lynch (trad.), Muchnik Editores, Barcelona.

equivalente sin equivalente del cual nos habla en la teoría económica⁹⁸, y por eso mismo le hemos depositado toda nuestra confianza.

¿Pero qué valor tienen nuestros miedos y nuestras esperanzas hoy en día? Hasta hace poco tan solo el valor que se expresaba en moneda racional. Ahora bien, cuando la valoración racional se hace porosa y frágil tanto el miedo como la esperanza regresan a su origen espacial y a su inmediatez. Dejan de ser el eje de la emocionalidad para colocarse horizontalmente con muchas otras emociones que antes se les sometían.

Hoy nos podemos preguntar sin la solemnidad que caracterizó a las ideologías modernas ¿Para qué tener miedos y esperanzas? ¿Qué las hace superiores frente a otras emociones? ¿Nos representan algún beneficio?

Además, si hoy en día la Razón no tiene un valor supremo ¿en nombre de qué o de quién vale la pena razonar?

Del miedo al error al miedo al errar

La distinción creada por la modernidad entre el Bien y el Mal, supone tan solo una frágil línea. Este radicalismo moderno crea su propio caos. La clara definición que hacemos del Mal para la búsqueda de su anulación total nos hace frágiles ante cualquier pequeña presencia de algo irreparable. Esta dinámica moderna está agotando sus fuerzas y su sentido, pero todavía hoy en día, sobre todo en los ámbitos intelectuales, cualquier impureza en nuestras ideas puede generarnos la radical impresión de que nada de lo que pensamos vale la pena. Aunque en otros ámbitos la sociedad esté cambiando vertiginosamente, el ritual de la tesis sigue siendo un nicho de sentimentalismo

⁹⁸ “La ley del valor, o ley general de equivalencias, es la representación formal del proceso de homegeinización de los objetos económicos; se manifiesta en la circulación general de las mercancías, que es el espacio social homogéneo del trabajo abstracto. Por ello, la representación del trabajo abstracto se fija en una sola mercancía que, convertida en equivalente general, se denomina dinero.” (...) “Todas las mercancías expresan siempre su valor de cambio en dinero. Por el contrario, el dinero nunca expresa su valor en términos de otra mercancía, pues no se enfrenta a ningún equivalente.” Cfr. Aglietta, Michel (1999) *Regulación y crisis del capitalismo* [1976], Juan Bueno (trad.) Editorial S.XXI, México, p 25.

moderno y por eso es difícil asumir que en nuestras tesis una buena idea pueda estar al lado de una idea aburrida y otra mediocre. Es difícil asumir la inconsistencia teórica y metodológica. El reciclaje no es el fuerte de la cultura occidental moderna. El uso del desperdicio tiende a ser escaso. Lo degradable suele ser degradante. El error, horror. El defecto, la monstruosidad. Pero ¿qué nos permite pensar que existen impurezas en nuestro pensamiento? Básicamente la propia distinción entre puro e impuro que supone el mito de la pureza original, y la creencia en el jardín del Edén del pensamiento. Es decir, la idea de que el pensamiento erróneo está precedido por un pre-pensamiento correcto, y que la impureza se creó en el tránsito de uno a otro.

Aquí se plantea un añoranza en forma de pregunta: ¿y si nunca hubiera habido tal tránsito? La impureza, ese elemento extraño que nos coloca instantáneamente del lado del Mal, tiene que ver con lo que no puede ser dominado, con lo errante. Obviamente errar es lo más errante que hay. El error va de un lugar a otro sin encontrar asiento fijo, siempre apareciendo donde no se lo quiere encontrar, eterno nómada. Pensamientos impuros serán aquellos que erran y que rompen con el estático sedentarismo de las verdades simétricas. Maffesoli dirá que la gran preocupación moderna por el confinamiento domiciliario, intensamente estudiado por Foucault, responde a la idea estratégica de que “fijando se puede dominar”⁹⁹. No es de extrañar entonces que lo que consideremos verdad sea aquello que podemos fijar, mientras que lo móvil y lo múltiple será aquello que atente contra la verdad. Además, la marca indeleble de lo móvil, aquello que nos hace reconocer su historia y un camino recorrido, será un alarmante signo de subjetivismo.

Sólo los productos sin marca visible pueden entrar al paraíso de los pensamientos puros. Por eso, lo que nos resulta insoportable de errar y lo que nos produce ese miedo tan intenso, es que exhibe de donde venimos cuando lo que se nos exige es que no vengamos de ninguna parte.¹⁰⁰ Pensar que la

⁹⁹ Maffesoli, Michel (2004) *El nomadismo: vagabundeos iniciáticos*, Op. cit., p 5.

¹⁰⁰ “He aquí precisamente el problema que presenta la vida errante: la fuga es necesaria, expresa una nostalgia, recuerda una fundación. Empero, para que esta fuga cobre sentido, tiene que efectuarse a partir de algo estable. Para traspasar el límite, éste tiene forzosamente

verdad es gestada nos pone nerviosos aunque todos sepamos que así es. De ahí que procuremos hacer tesis donde no se distingan las marcas y nos esmeramos en eliminar toda evidencia de su creación, claro, incluso a costa de eliminar nuestras virtudes. Las afinidades teóricas serán una de las maneras de borrar la diferencia entre las marcas propias y las marcas ajenas, hacer como que somos lo mismo que LO MISMO. Pero el error nos delata en nuestra oscura y deficiente diferencia. Pues resulta que todos somos diferentes pero unos peores que otros. Los peores serán los que busquen refugio en las fijas marcas de los otros, los que se avergüencen de su movilidad y de las marcas que esa movilidad les produce. Y esto funciona más allá de las afinidades teóricas que se tengan. Avergonzados de errar y avergonzados de errar. Este vagabundeo acomplejado nos hace preguntarnos ¿acaso soy alguien? ¿Puedo establecer mi territorio y mis fronteras? ¿Cuándo seré referencia para otros y dejaré de errar?

Por eso tener impurezas en el pensamiento nos hace pensar que nuestro pensamiento entero es inútil, porque nos recuerda que no somos nadie, que no tenemos un territorio y que no podemos dominar ni siquiera nuestro propio movimiento. Los que son puros siempre que piensan se mantienen fijos, no hay irregularidades como en esos caminos de tierra que tenemos que tomar los vagabundos. La pureza no va de un lado a otro a ver qué camino tomar, o a quién preguntarle que camino tomar o ver como irse abriendo brecha como los nómadas. La pureza se mantiene fija en su fortaleza de piedra.

En fin, ya no se supo si la errancia produjo el error o si el error produjo la errancia, pero lo cierto es que la fijeza de lo cierto (es decir, la simulación de la fijeza de lo cierto o lo cierto de la fijeza) ha empezado a errar. Si errar es una pregunta y acertar es una respuesta, hoy en día tener demasiadas respuestas parece la excepción más que la regla. Pero ¿acaso ha disminuido el deseo de tener certezas absolutas?

que existir.” Cfr. Maffesoli, Michel (2004) *El nomadismo: vagabundeos iniciáticos* [1997], Daniel Gutiérrez Martínez (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, México, p 81.

El cambio y la obsesión por el cambio

La Razón moderna entiende el cambio como redención.¹⁰¹ Por eso la Razón hizo del cambio su obsesión, y también hizo de la idea del cambio (lineal y causal) la mejor contenedora del cambio real. Mejor dicho, la idea del cambio moderno ha funcionado de contenedora de las consecuencias que tendría la conscientización de los cambios constantes que sufrimos: las mutaciones. Es decir, en el Occidente moderno en lugar de concebir el cambio como un destino inevitable de los seres humanos se exalta la idea de que el cambio puede ser controlado por los seres humanos y su razón.

En la anorexia esta obsesión moderna por el control del cambio es llevada al extremo: el deseo desmesurado de cambio lleva a la persona a desconocer que el deseado cambio ya se dio, pero ya no como redención sino en el sentido de una trágica, vertiginosa e incontrolable espiral de muerte y culpa. La persona se ve gorda cuando está en los huesos. La persona sólo concibe el cuerpo desde la estaticidad y, paradójicamente, desde la estaticidad del propio cambio.

El tesista puede vivir una situación semejante a la de una persona anoréxica. Más allá de si lo que escribe tiene pertinencia o no, el tesista puede sentir que no tiene control total sobre su texto y esta ausencia de control será sentida como un craso error. Una pérdida total de control producto de una obsesiva fijación con el control. La exigencia hegemónica actual sobre la elaboración de un texto como la tesis –y en general de cualquier actividad productiva de la vida– sigue siendo la de tener una regulación constante sobre las etapas de su desarrollo. Dejar que las virtudes y los defectos de un texto se ubiquen más o menos azarosamente en el espacio textual, representa una herejía. Esa será una de las cosas por las cuales la forma ensayística de escritura escandaliza tanto a la seria investigación científica.

¹⁰¹ Lyon hablará sobre el origen judeo-cristiano del ideal del progreso. Esto nos permite entender la lógica de la modernidad desde su origen religioso. Cfr. Lyon, David (2000) *Postmodernidad* [1996], Belén Urrutia (trad.), Alianza Editorial, Madrid.

Bajo el esquema operacional moderno la idea correcta nunca es fortuita sino resultado de una intención racional de hacer que la idea correcta cobre sentido.¹⁰² El sentido solamente tiene sentido si se puede controlar el sentido en cada una de las etapas de su generación. Es paradójico pero el deseo de una regulación constante sobre el desarrollo de las acciones no es regulable. Lo que controla está fuera de control, por eso se pide de nosotros una confianza ciega. Sin esa confianza ni Dios ni la Razón funcionan.

Una de tantas paradojas del miedo: Calcular, saber, creer saber

Hay demasiadas razones por las que algo de manera improbable pueda cambiar su curso como para consiedarlas en un cálculo racional.

Niklas Luhmann

Para que algo nos dé miedo se tiene que creer en aquello que nos da miedo. Es decir, todo miedo está basado en un sistema de creencias, y no hay sistema de creencias que no posea cierto conocimiento. Por lo tanto, el miedo está basado en lo que se cree que se sabe y en lo que se sabe sobre aquello que creemos tiene probabilidad de ser una amenaza. Es fundamental que se crea en la amenaza de lo que nos da miedo. El cálculo racional nos permite evaluar qué tan bien fundamentada está nuestra creencia en la amenaza. Simultáneamente, el cálculo racional no nos permite evaluar –en todos los casos– qué tan bien fundamentada está nuestra creencia en la amenaza, porque el propio cálculo está basado en la creencia de que el cálculo es mejor que la incertidumbre. La diferencia entre lo que se cree que se sabe y lo que

¹⁰² “No debe haber saber que no resulte de un hacer-saber. No debe haber hablar que no resulte de un hacer-hablar, es decir, de un acto de comunicación. No debe haber acción que no resulte de una interacción, si es posible con pantalla de control y *feed-back* incorporado. Pues lo que caracteriza precisamente a la operación, al contrario de la acción, es que está necesariamente regulada en su desarrollo –en caso contrario, no comunica–. Habla, pero no comunica. La comunicación es operacional o no es. La información es operacional o no es.” Cfr. Baudrillard, Jean (2001) *La transparencia del mal* [1991] Joaquín Jordá (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona, pp 53-54

se sabe realmente es incalculable. Es decir, el cálculo no puede calcular lo que no calcula. Esta incertidumbre da más miedo, porque siempre cabe la posibilidad de que no calcular nos aleje de la amenaza, sobre todo cuando los peligros se desprenden de un excesivo cálculo de todo. El miedo es un cálculo de lo incalculable.

El miedo es un anhelo de orden.

*El plagio*¹⁰³

El plagio nos enseña dos tipos de miedo distintos, por un lado el miedo a plagiar o a ser plagiado, y por el otro el miedo en el cual está basada la idea misma del plagio.

Actualmente en las instituciones de conocimiento como las escuelas el plagio se está extendiendo gracias en gran medida al desarrollo de la Internet, que es un espacio en el cual la noción de autoría es muy frágil. Esto se debe a que básicamente solo se puede plagiar a individuos y nunca a colectividades, y puesto que en la Internet el principio de identidad que dio coherencia a la noción de individuo es muy fluctuante, el plagio empieza a estar al alcance de todos. Este tipo de fenómenos colectivos ponen en evidencia el miedo en el cual está basada la idea del plagio: el miedo a que las nociones en las cuales está basada nuestra individualidad –como la autoría– vayan perdiendo sentido.

Además una reflexión honesta sobre el plagio nos hace ver que por más buena voluntad que tengamos, llegado un determinado punto uno no le puede “hacer justicia” a todos aquellos individuos a quienes recurrió para desarrollar hasta la idea más simple. El plagio ha sido y será una de las maneras más

¹⁰³ El Doctor Luis Gomez quién forma parte del grupo de sinodales de mi tesis me recomendó que tocara un tema que no se me había ocurrido antes. Se trata del problema del plagio que de alguna sintetiza muchas de las cuestiones que se tratan en esta tesis. Al parecer, a nivel mundial en las universidades se están plagiando cada vez más tesis, y el desarrollo de la Internet tendrá mucho que ver en esto. Voy a mostrar tan solo algunos puntos que podrían ayudar a problematizar la compleja cuestión del plagio, que por sí misma merecería ser tema de otra investigación.

comunes de creación y propagación de fenómenos culturales a lo largo de la historia. La copia siempre será algo más que una copia fiel.

De ahí que la preocupación académica –o miedo– de citar constantemente quién dijo qué cosa, cuándo y por qué, margine la importancia teórica una de las herramientas fundamentales para la creación de una imagen global donde los distintos elementos “plagiados” puedan integrarse armónicamente en el orden mental peculiar de quien los usa: *el olvido de las fuentes*.

Es importante mencionar que el plagio se vuelve problemático y mal visto en Occidente a partir dos fenómenos estrechamente vinculados entre sí: el régimen de signos que privilegia la diferencia desplaza al régimen de signos que privilegia la semejanza;¹⁰⁴ y por otro lado, el deseo de ser individuo empieza a competir con el deseo de pertenecer a una comunidad.¹⁰⁵ Es decir, el plagio como algo reprobable tendrá que ver con lo que en términos muy generales se suele llamar el surgimiento de la modernidad. Los miembros del Critical Art Ensemble dirán al respecto:

“Antes de la Ilustración, el plagio estaba bien visto. Era útil en tanto que contribuía a la distribución de las ideas. Un poeta inglés podía apropiarse y traducir un soneto de Petrarca y afirmar además que era suyo. Según la estética clásica del arte entendido como imitación, el plagio era una práctica totalmente aceptada. El verdadero valor de dicha actividad no radicaba tanto en reforzar la estética clásica como en hacer llegar una obra a áreas a las que de otra forma no habría llegado: la obra de plagiarios como Chaucer, Shakespeare, Spenser, Sterne, Coleridge y De Quincey son parte fundamental del patrimonio

¹⁰⁴ Será Foucault quien afirme que a partir del siglo XVII “el pensamiento deja de moverse dentro del elemento de la semejanza. La similitud no es ya la forma del saber, sino, más bien, la ocasión del error, el peligro al que uno se expone cuando no se examina el lugar mal iluminado de las confusiones.” Foucault, Michel (2001) *Las palabras y las cosas* [1966], Elsa Cecilia Frost (trad.), Editorial Siglo XXI, México, p 27.

¹⁰⁵ El fenómeno de la moda, fenómeno netamente moderno, muestra como el interés del hombre comienza a ser distinguirse de los demás, ser individuo. Cfr. Lipovetsky, Gilles (1998) *El imperio de lo efímero* [1987], Felipe Hernández y Carmen López (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona.

cultural inglés y permanecen en el canon literario hasta nuestros días.”¹⁰⁶

O sea, la visión del plagio como algo exclusivamente negativo está basado en un mito que sostiene por principio que:

- Copiar no tiene mérito.
- Copiar no aporta nada.
- Las cosas tienen un solo sentido esencial y un solo dueño.
- Las diferencias son más importantes que las similitudes.
- Las creaciones culturales son hechas por individuos.

Pero esto se enfrentará a la realidad cada vez más evidente de que tanto en la vida cotidiana como en la vida académica todos somos plagiarios.

Esto nos obliga a repensar la pregunta de ¿quién crea? Tanto para quitarnos de encima la aveces pesada idea del individuo creador como para mostrar el complejo vínculo que hay entre innovación y tradición.

Ya a principios del siglo veinte Duchamp nos enseñó con el *ready made* o *tout prêt*, que cuando juntas dos cosas ajenas o pre-hechas puedes generar un nuevo objeto: pintarle bigotes a imágenes de mujeres no era cosa nueva –lo hacían y lo siguen haciendo todos los niños– ni tampoco lo era la *Mona Lisa* de Leonardo Da Vinci. Pero pintarle bigotes a la *Mona Lisa* fue un escándalo que revolucionó el arte. Esa manera de usar los elementos “ajenos” para hacer cosas “propias” me sirve de analogía para concebir un pensamiento del *ready made*, donde lo verdaderamente auténtico se da en las conexiones entre los elementos y no en los elementos en sí.

¹⁰⁶ *El plagio utópico, la hipertextualidad y la producción cultural electrónica.* Este artículo corresponde con el capítulo 5 del libro *The Electronic Disturbance* del Critical Art Ensemble, publicado por *Autonomedia*, 1994POB 568 Williamsburgh Station. Brooklyn, NY 11211-0568 USA. Pagina Web: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/plagio.html> Paradójicamente no llegué a descubrir quienes son los autores de este artículo que habla sobre el plagio.

Ahora bien, se me ocurre que lo que lleva a muchos a plagiar burdamente en las universidades es una especie de sustancialismo teórico que desprecia otras formas más creativas de plagiar. Por ejemplo el estudiante promedio cree que las distintas teorías tienen una esencia y respeta esa supuesta esencia que nos es más que su interpretación de lo que cree que debería entenderse por esencia de la teoría en cuestión. En la medida en que respeta más la esencia de las teorías que el deseo que lo llevó a esas teorías –deseos banales, deseos vergonzosos, deseos problemáticos, deseos cotidianos, deseos normales–, pierde la capacidad de juntar toda la pedacería en una sola imagen de conjunto.

Pero para poder pensar con un estilo propio, paradójicamente uno tiene que aprender a olvidarse momentáneamente de los distintos objetivos que tuvieron los que crearon grandes teorías y usarlas sin solemnidad, desde la desfachatez del pobre que sabe que no posee nada y que por lo tanto no lo atormenta la autoría.¹⁰⁷ El olvido será muy importante en este proceso porque sólo en la medida en que aprendemos a olvidar quien dijo, quién hizo y quién creó, nos podemos apropiarnos genuinamente de las cosas, es decir, con la conciencia de que sólo hay apropiaciones colectivas.

Hoy en día con el plagio sucede algo parecido a lo que sucede con respecto a la infidelidad sexual: los que defendiendo principios morales se niegan a ser infieles lo serían felices de la vida si alguien les garantizara que nadie se enteraría de que lo han hecho y que seguirían su vida como siempre. Es decir, lo que realmente persuade a muchos de no plagiar y de no ser infieles a su pareja no es una convicción moral real sino el miedo al castigo, la idea de que tarde o temprano todo se sabrá, la sensación de una transparencia moral del mundo. En este mundo cada vez más racionalizado el miedo a plagiar viene de la mano de la tentación de hacerlo pues lo malo del plagio no es hacerlo sino cometer el error hacerlo mal. Sin embargo hay otro miedo más profundo que el miedo a ser descubierto: el miedo a la transformación. El plagio cuando se lleva a cabo a la perfección no puede dejar de transformar a

¹⁰⁷ Kott, Jean (1986), *Shakespeare, nuestro contemporáneo*, Seix Barral, Barcelona.

quién lo practica. Ese quizás es el verdadero miedo, que de la igualdad surja la diferencia. Nadie tan valiente como aquel que se atreve a copiar fielmente porque para copiar realmente bien tienes que dejar de concebirte desde la posición que crees tener.

En esta pequeña reflexión sobre el plagio no hay que olvidar que los grandes beneficiarios de las leyes de propiedad intelectual y de las patentes suelen ser los mayores ladrones y plagiarios del mundo, pues convierten los conocimientos y riquezas colectivas en propiedad privada.

A este grupo de poderoso plagiadores que moralizan el plagio en general y no lo que se hace con él en particular vamos a dedicarles unas palabras: a partir del momento en que alguien dice “¡esto es mio!” comienza el proceso inverso, una nueva lucha. La necesidad psicológica de poseer nace de la imposibilidad de poseer realmente lo *poseído*.

El miedo en el cual está basada la idea del plagio es el miedo a lo imposible.

El miedo a errar sintetizado en el miedo a nuestra alteridad radical íntima

Si Bauman plantea que la modernidad es sinónimo de individualización,¹⁰⁸ se puede plantear también que la modernidad es sinónimo de una sistemática construcción de miedos comparativos, en la medida en que el sujeto sólo pudo crearse como individuo a partir de un anhelo de diferencia¹⁰⁹ que lo llevó a compararse constantemente con los demás. Para bien o para mal los individuos modernos existimos en la medida en que nos comparamos. El

¹⁰⁸ “La necesidad de transformarse en lo que uno es, constituye la característica de la vida moderna —y solamente de ella (no de la “individualización moderna”, ya que esa expresión es un pleonismo evidente; hablar de individualización y de modernidad es hablar de una sola e idéntica condición social)—.” Cfr. Bauman, Zygmunt (2004) *Modernidad Líquida*, [2000], Mirta Rosenberg (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, Argentina, p 37

¹⁰⁹ Este anhelo de diferencia será construido en gran parte, según Lipovetsky, por la institución de la moda que nace del culto a la personalidad que surgido a finales de la Edad Media, y que permitirá la creación de una individualidad estética moderna preocupada por la originalidad. Cfr. Lipovetsky, Gilles (1998) *El imperio de lo efímero* [1987], Felipe Hernández y Carmen López (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona.

miedo comparativo es un buen ejemplo de cómo se logra anular todo signo de alteridad en beneficio de una relación binaria.

El miedo comparativo a diferencia del tradicional miedo al Otro, es fundamentalmente un miedo al otro concebido como un enemigo-cómplice que nos permite creer que el Otro busca lo mismo que nosotros. Queremos creer desesperadamente que el Otro es un enemigo y esto implica también que la comparación no sólo es consecuencia de tener un enemigo, sino que es un elemento clave para hacer posible la representación del otro como un enemigo.

El otro como enemigo será una especie de gemelo de lo Uno que anula la diferencia –o por lo menos lo que hay de peligroso en ella¹¹⁰– al establecerse una relación mediada por la competencia, el poder político, la transparencia o la productividad. Por lo tanto, la comparación compulsiva de Occidente supone la tendencia a la desaparición del Otro¹¹¹ a partir de la construcción de un enemigo. Y si el Otro se niega rotundamente a dejar de lado su otredad y a convertirse en enemigo, su característica fundamental será entonces su inferioridad evolutiva y su incapacidad para jugar al mismo nivel.

¹¹⁰ María Concepción Delado Parra: “ nombrar es poseer y domesticar es extender el dominio. El amigo está dispuesto a reconocer las diferencias del enemigo en la medida en que permanezcan dentro de su dominio, de su conocimiento y de su control.” Cfr. Delgado Parra, María Concepción (2001) *El criterio amigo-enemigo en Carl Schmitt*. El concepto de lo político como una noción ubicua y desterritorializada, Cuadernos de materiales filosóficos y ciencias humanas, Universidad Complutense, Madrid. [<http://www.filosofia.net/materiales/num/num14/n14d.htm>]

¹¹¹De ahí el horror que produce según Bauman el extranjero: “El extranjero es aquel que se niega a permanecer confinado en un “lugar lejano” o a abandonar nuestro terruño y, por eso, desafía a priori la simple estrategia de la separación espacial y temporal. El extranjero entra en el mundo de la vida y en él se establece, de modo que –a diferencia de los muchos desconocidos– pasa a ser relevante si él es un amigo o un adversario. Realizó este tránsito hacia el mundo de la vida sin estar invitado, con lo cual me arroja del lado del receptor de esta iniciativa, y me convierte en el objeto de la acción de la que él es sujeto: todo esto recuerda los rasgos del enemigo. Sin embargo, a diferencia de los enemigos convencionales, no es mantenido a una distancia segura, ni en el lado contrario en la línea de batalla. Incluso, reclama el derecho a ser objeto de responsabilidad –el conocido atributo del amigo. Si le imprimimos la oposición amigo/enemigo, supondría simultáneamente su infradeterminación y sobredeterminación. Y, de hecho, pondría de manifiesto el fracso de la oposición en sí misma. Es una amenaza constante para el orden del mundo.” Cfr. Bauman, Zygmunt, (1996) *Modernidad y ambivalencia en: Las consecuencias perversas de la modernidad* Celso Sánchez Capdequí (trad.), Anthropos, Barcelona, p 100.

Sin embargo, el viejo miedo al Otro no desaparece por el hecho de haber recreado al otro como un espejo –deforme, sucio, despreciable, primitivo– de lo Uno. Al revés, el miedo al Otro es tan intenso que hasta se procura no nombrarlo desde su diferencia. Al enemigo se lo entiende, al Otro no. La maldad del enemigo se comprende, en cambio la maldad del Otro no se comprende, o se debería decir tal vez que el hecho mismo de que el Otro es incomprensible es lo que lo hace malo.

En principio se disimula el hecho de que el Otro no busque lo mismo que lo Uno, pues esto podría relativizar lo que hay de racional –es decir de universal– en la empresa Occidental civilizatoria. Las teorías evolucionistas son un ejemplo de esto, pues el miedo a pensar que no existe un proceso histórico único que englobara a toda la especie humana hizo que se tendiera a nombrar a las otras culturas sin su especificidad: iguales a Occidente pero en un estadio inferior.¹¹² De ahí que existan dos niveles básicos del miedo moderno: el miedo al otro como enemigo, que en el caso del proceso de elaboración de la tesis se expresan en el miedo al error y el miedo al texto o incluso en el miedo a la representación idealizada del intelectual; y el miedo al Otro radical, que nos recuerda al Mal absoluto y pone a temblar nuestros sueños de dominio y de perfección total. En este caso, así como un dolor tapa otro dolor, un miedo tapa otro miedo más intenso. Siempre será preferible el enemigo, frente al cual existe una cierta normatividad, que el Mal absoluto, frente al cual no se puede apelar a ley alguna.

Muchas veces un intenso miedo comparativo –miedo al error o miedo al enemigo o miedo al modelo de perfección– es un síntoma claro de un miedo al Otro más profundo aún, es decir, un terror a lo que se niega a establecer una relación en términos de una disputa por la verdad: el miedo absoluto. La alteridad radical¹¹³ en Occidente se expresa también como una alteridad

¹¹² Esa será uno de las críticas que se le hizo a la antropología marxista. Cfr: Marx, Karl y Hobsbawn, Eric (1995) *Formaciones económicas precapitalistas* [1971] Editorial Siglo Veintiuno, México.

¹¹³ Para las instituciones modernas poder controlar esta alteridad radical Foucault planteará la importancia de las relaciones de posesión en este caso entre razón y locura: “ ”aquel es mi loco”, en la medida en que soy lo bastante razonable para reconocer su locura, y en que este

radical íntima bien representada por el niño, el loco, el vagabundo, el enfermo y el criminal, que se oponen –y a la vez le dan sentido– al hombre maduro, racional, sedentario, trabajador, autónomo, sano y moral: el verdadero individuo moderno.

Esta alteridad radical íntima será el afuera del adentro.

Hay algo de psicótico en todo esto, porque esta comparación obsesiva es en alguna medida un juego emocional interno que sirve para negar todo indicio de exterioridad. Nada se sustrae de la comparación y por lo tanto nada es ajeno a la relación amigo-enemigo. Sin embargo, se hace obvia la fragilidad de este juego, paradójicamente, cuando por un exceso de dominio el enemigo empieza a desaparecer. Mientras Occidente pudo simular que competía contra la tradición, contra las fuerzas de la naturaleza, contra el capitalismo o contra los rojos, el miedo pudo ser comparativo. Pero cuando el poderoso Occidente se quedó sin oposición y sin utopía, lo único que le quedó fue construir una frágil pseudo-utopía de la seguridad, que tiende a desmoronarse frente a los embates de la alteridad radical del terrorismo, las catástrofes climáticas y ecológicas, la pobreza extrema, el virus del sida y las migraciones masivas.¹¹⁴ Renace el Otro. Cuando se vivía la Guerra Fría la disputa entre capitalistas y comunistas mantenía bien pulida la máquina de desaparición y disimulo de la alteridad. Unos y otros parecían temer sobre todo que el enemigo funcionara mejor: la carrera espacial y las fuertes disputas deportivas son un ejemplo de este miedo comparativo y competitivo. Sin embargo, si hablamos de la actual relación entre Occidente y el terrorismo es evidente que la rivalidad se ha roto. Unos y otros ya no buscan lo mismo.

reconocimiento es la marca, el signo y como el emblema de mi razón. La razón no puede dar fe de locura sin comprometerse ella misma en las relaciones de poseer. La sinrazón no está fuera de la razón, sino, justamente, en ella, investida, poseída por ella y cosificada; es, para la razón, lo que hay de más interior y también de más transparente, de más abierto.” Cfr. Foucault, Michel (2002) *Historia de la locura en la época clásica II* [1964] Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, p12.

¹¹⁴ “Mientras que la utopía de la igualdad contiene una multitud de fines positivos de los cambios sociales, la utopía de la seguridad resta peculiarmente negativa y defensiva: en el fondo, aquí ya no se trata de alcanzar algo “bueno”, sino ya sólo de evitar lo peor. El sueño de la sociedad de clases significa que todos quieren y deben participar en el pastel. El objetivo de la sociedad del riesgo es que todos han de ser protegidos del veneno.” Cfr. Beck, Ulrich (1998) *La sociedad del riesgo* [1986] Jorge Navarro (trad.), Editorial Paidós, Barcelona, p 55.

No hay una disputa por la verdad, ni por la idea del Bien, ni por una utopía de otra sociedad más justa. Ya no está en juego quién tiene la razón, y sin el juego de la razón, Occidente es frágil.¹¹⁵

Ahora bien, también en el proceso de elaboración de la tesis el miedo comparativo suele disimular el miedo a nuestra alteridad radical íntima. Es decir, disimula aquello de nosotros mismos que sólo puede ser aceptado o rechazado pues se resiste a una comprensión:¹¹⁶ nuestros miedos, nuestros cuerpos, nuestros estigmas, nuestros límites, nuestra falta de identidad.¹¹⁷ Por lo general preferimos ser mal comprendidos –manteniéndonos aunque sea precariamente en la lógica de la comprensión– que asumir el riesgo de ser rechazados si mostramos nuestra diferencia esencial. Antes de empezar una partida de ajedrez al enemigo incluso se le da la mano.

En cambio, cuando se está frente al Otro los que antes eran enemigos a muerte se unen provisionalmente para combatir la escoria, la podredumbre y el mal. No es rara la escena del señor burgués y el lumpen proletario extrañamente unidos en su irracional odio a los extranjeros, los hippies, los

¹¹⁵ Baudrillard analizará esto en su libro *Power Inferno* que trata el tema del ataque a las torres gemelas, el terrorismo actual y la decadencia de Occidente. Cfr: Baudrillard, Jean (2003) *Power Inferno* [2002], Isidro Herrera (trad.), Editorial Arena Libros, Madrid.

¹¹⁶ Frente a la alteridad radical sólo hay dos opciones: aceptarla o rechazarla. La comprensión no es una alternativa. La ilusión que produce la comprensión es la de un dominio sobre la negatividad o los límites trágicos que conforman al objeto. Cuando creemos comprendernos a nosotros mismos es porque creemos poder controlar de una vez y para siempre –y a partir de una serie de operaciones mentales– nuestro cuerpo, nuestras emociones, nuestro pensamiento. Creemos poder ser totalmente nosotros mismos. Comprender algo muchas veces supone creer que el objeto es a tal grado obvio que nunca va a sorprendernos con algo incomprensible. Tarde o temprano el objeto suele vengarse de esta pretensión.

¹¹⁷ A veces no es tan importante comprender nuestras miserias como darles un espacio discursivo. Tener la cara quemada, ser tartamudo, ser estéril, ser inadecuado, tener barros, estar muriendo, tener sida, tener miedo, y toda la larga lista de atrocidades, estigmas y tragedias que pueblan a la vida cotidiana requieren ser nombradas más que comprendidas. No hacer como que las anulamos al comprenderlas sino mostrarlas para evidenciar su innegable poderío y restituirles su espacio simbólico. La infelicidad moderna tiende a ser consecuencia de la negación de la infelicidad. Nos hemos quitado el placer de afirmar, aunque sea el dolor. Deleuze dirá: “Recuérdese que el hombre del resentimiento, esencialmente doloroso, busca una causa de su sufrimiento. Acusa, acusa a todo lo que es activo en la vida.” Cfr. Deleuze, Gilles (2000) *Nietzsche y la filosofía* [1971] Carmen Artal (trad.), Anagrama, Barcelona, p 184. La comprensión puede fácilmente tomar la forma de una acusación, el mecanismo perfecto para buscar la causa de nuestro sufrimiento. La comprensión puede también convertirse en la más inapelable justificación para la destrucción del Otro, pues al convertir los actos del otro en incomprensibles, es decir, al colocarlos del lado de la irracionalidad, el comprensivo se puede dar el lujo, ahora sí, de destruir racionalmente la irracionalidad.

indefinidos, los artistas. Por eso es tan intenso el miedo a nuestra alteridad radical íntima: cada uno de nosotros es simultáneamente el burgués, el proletario y el hippie. Tratamos de explicarle a los demás, para que nos comprendan, lo que ni siquiera tiene una explicación satisfactoria para nosotros mismos, con la ilusión de que esa negatividad pueda entrar legalmente al mundo de la productividad, de la verdad y del sentido. Pero sobre todo procurando no dejar rastros en el lenguaje de una otredad trágicamente incomprendida. No es fácil comprender que la comprensión incluso puede ser la forma más sofisticada de crueldad.

La comprensión será la mejor manera de entender lo que ya entiendes, pero nunca será la mejor manera de entender ni valorar lo que no entiendes.¹¹⁸ La comprensión tiende a la sobrecomprensión, y la sobrecomprensión es una forma especialmente peligrosa de incomprensión. Domesticamos al salvaje, al paciente, a la sociedad, al ser, para que respondan con obvedad, pues creemos que si la obvedad es nuestro destino también es el destino del universo. Es como si al tomar una fotografía de la realidad la foto fuera más real que lo real, y lo real asumiera la vergonzosa y difusa inconcreción de una mala foto con escaso número de pixeles. Para el comprensivo lo real no tiene buena resolución. Lo que se ha escrito en este capítulo acerca del miedo a errar –en cualquiera de sus dos sentidos: tanto equivocarse como vagar– corresponde a una alteridad radical íntima vagabunda y el miedo que produce, no tanto comprenderla –pues es perfectamente comprensible–, sino verla a los ojos. En este punto lo único que me resta es el escamoteo: ser mago y espectador simultáneamente. Que mis manos engañen a mis ojos. ¿Acaso soy

¹¹⁸ “Lo que domina no es el régimen de la diferencia y la indiferenciación, sino la incomprensibilidad eterna, la extrañeza irreductible de las culturas, de las costumbres, de los rostros, de los lenguajes.” [...] “No es una ley racional, ni un proceso demostrable. Jamás dispondremos de pruebas, ni metafísicas ni científicas, de este principio de extrañeza y de incomprensibilidad; hay que tomar partido por él. Lo peor es la comprensión, que sólo es una función sentimental e inútil. El auténtico conocimiento es el de que jamás nos comprenderemos en el otro, lo cual hace que ese otro no sea uno mismo y, por consiguiente, no pueda ser separado de sí, ni alienado por nuestra mirada, ni instituido en su identidad o en su diferencia.” Cfr. Baudrillard, Jean (2001) *La transparencia del mal* [1991] Joaquín Jordá (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona, p 158-159.

yo el que escribe? ¿De quién son estas palabras que piensan por mí incluso mejor que yo mismo? ¿Quién es ese otro que se parece tanto a mí?

La escritura no necesariamente es deseo y productividad, también es juego y azar. Si bien el deseo nos da la ilusión de una identidad, el juego nos da la posibilidad de múltiples identificaciones. En la escritura científica la experiencia puede ser tan importante como la experimentación.¹¹⁹

¹¹⁹ En un artículo sobre Baudelaire, Benjamin rescatará la importancia del azar frente al trabajo donde toda experiencia previa es irrelevante y donde el régimen del deseo, que es el del trabajo, no tiene demasiado sentido. Cfr. Benjamin, Walter *El azar en Baudelaire*, http://www.lainsignia.org/2003/junio/cul_063.htm Página web visitada el 6 de Julio de 2006

Capítulo 3: El miedo y la libertad problemática

En el primer capítulo reflexioné en torno a cómo la promesa incumplida se convirtió en la mayor amenaza que pesaba sobre el individuo moderno, transformándose en miedo para enfrentar la existencia cotidiana.

En el segundo capítulo, indagué el terreno donde se expresa la tensión emocional producida por dicha amenaza, entre el ser y su potencia, a partir de la comparación y la competencia articuladas frente a un Otro eternamente simulado, en el proceso de realización de una tesis de licenciatura.

Estos dos aspectos me conducen a la cuestión de la libertad moderna representada en términos de una lucha íntima que los individuos llevan a cabo en función de su propia promesa y de su supuesta capacidad para “dominar” a la otredad, es decir, para dominar el miedo de exponerse a la elaboración y conclusión de una tesis.

En este sentido la libertad moderna –en los términos más convencionales– estará paradójicamente *sujeta* a la imposibilidad de concebir algo que vaya más allá de la promesa que somos, y por lo tanto a la imposibilidad de concebir la existencia de algo que nos sea por completo ajeno, incomprensible e imperturbable. Esto nos conduce a la imagen de un hombre moderno cegado y encarcelado en su propio deseo.

Esta soberbia tendrá un precio alto: o bien la angustia de una libertad inaccesible –el deseo oprimido–, o bien el tedio de una libertad plena –el deseo liberado de deseo.

En este tercer capítulo trataré de problematizar los conceptos de miedo y libertad para mostrar algunos gestos del sentimentalismo moderno manifestados en el proceso que supone, para un alumno de licenciatura que busca titularse, la conclusión de un trabajo de tesis como expresión y síntesis de la promesa de saber y conocimiento adquirido en la Universidad, con vistas a ser aplicado a la vida laboral.

Parto de la creencia de que la idea de libertad –utilizada tanto por la jerga política de las izquierdas como de las derechas– en realidad forma parte de complejas formas discursivas de control social.

En un momento determinado de la modernidad fueron las diversas utopías sociales las que prometieron la libertad. Sin embargo con el derrumbe del socialismo real la idea de libertad no ha perdido vigencia. Ha sido tomada como estandarte de la actual sociedad de consumo donde con una insistencia abrumadora, se nos trata de seducir con productos que ofrecen en su publicidad “la libertad” como uno de sus atributos esenciales. Comprar parece lo más cercano a ser libre y, sin embargo, no hace falta insistir en que el miedo no deja de acosarnos por comprar.

Si tomamos la libertad en su sentido más elemental, como “la posibilidad de elección”¹²⁰, es evidente que elegir no implica elegir lo correcto, y por eso en gran medida elegir trae consigo el miedo al riesgo de elegir. Esta incertidumbre será inherente tanto a la libertad como al miedo, pero también será producto de una cultura que ve en el control de todas las cosas su ideal de perfección.

El miedo a la tesis se engazará con esta problemática en múltiples y problemáticos sentidos dado que la titulación también encierra la promesa de liberar al individuo de la opresión de ser lo que era. Pero esta liberación amenaza con liberarnos también de las libertades que suponían nuestra anterior opresión.

Acabar la tesis y titularse en algún sentido nos libera, pero, es importante remarcar que nuestros deseos de emancipación tan sólo son un anhelo de sujetarnos a otra cosa. La libertad moderna se parece mucho a una esperanza que no queremos que se acabe. Esta esperanza en muchos casos no tiene límites claros pero dista de ser una experiencia gozosa.

Por el contrario, lleva en su seno la angustia de la fragmentación que supone la dupla del miedo y la esperanza.

¹²⁰ Morin, Edgar, *Antropología de la libertad*, Paris, CNRS, 26 de Octubre de 2005, http://www.ugr.es/~pwlac/G16_01Edgar_Morin.html

Finalmente, hablo de cómo el premio y el castigo tendrán un lugar privilegiado en el sentimentalismo individual moderno y conformarán una manera de sentir el miedo ligada a la creencia en un solo orden racional. En contraste, hoy resurgen maneras de vivir el miedo ligadas a ideas de destino y de fatalidad que en países tercermundistas como el nuestro nunca fueron abandonadas en primera instancia.

Este nuevo orden del miedo será aterrador y sorprendente, pero, al mismo tiempo será tranquilizante.

La indefinición del miedo

Conviene ver el lenguaje que habla de las emociones al servicio de complejos propósitos, culturales, morales y comunicativos más que como unas simples etiquetas para estados internos, cuya naturaleza o esencia se presume universal.

Lutz (1988)

No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple: algo es a veces esto, a veces aquello, a veces algo más complicado, de acuerdo con las fuerzas (los dioses), que se apoderan de ello.

Deleuze (1967)

Se puede decir que el miedo como cualquier acontecimiento, palabra o pensamiento es un fenómeno múltiple y no una etiqueta de algún estado interior. Esta conclusión que tomo prestada de Lutz y Deleuze, sintetizando los dos epígrafes señalados, es importante porque nos habla de las emociones y de los sentimientos, no como cosas que sean fácilmente definibles sino como complejas construcciones sociales.¹²¹

Las emociones son, quizás, uno de los ámbitos del ser de la cultura que más fácilmente se hacen pasar por naturaleza.¹²² Por eso es importante

¹²¹ Citado por Marina, José Antonio y López Penas Marisa, (2002) *Diccionario de los sentimientos*, Op. cit., p 18; Deleuze, Gilles (2000) *Nietzsche y la filosofía*, Op. cit., p 11.

¹²² En principio nos parece difícil pensar que el hombre es animal. Pero más escandaloso aún nos parece la idea de que los animales tengan formas de cultura. El paradigma que separa tajantemente la cultura de la naturaleza será el mismo que separe en el hombre su parte

remarcar que las emociones y los sentimientos no son una forma pura o natural¹²³ de experimentar el mundo. Han sido elaborados socialmente en periodos de tiempo generalmente largos,¹²⁴ y esto se nos hace mucho más evidente cuando por alguna coyuntura histórica nuestras formas de sentir y de vivir empiezan a cambiar. Estos cambios sociales nos muestran con claridad que el miedo no tiene una esencia clara y que lo que llamamos miedo aquí y ahora no es lo que en toda cultura y en todo tiempo se ha llamado miedo. Sin embargo, es importante mencionar que emociones emparentadas con lo que hoy llamamos miedo existen desde las épocas más arcaicas. Es decir, que el miedo puede ser visto también como una constante transhistórica.¹²⁵

Dentro de las experiencias emocionales emparentadas con el miedo podemos destacar algunas palabras en el idioma español que nos refieren a ellas como el susto, el espanto, el pavor, el sobresalto, el sobrecogimiento, el terror, el temor, el pánico, etcétera. Estas palabras quizás recojan a grandes rasgos la mayor parte de las experiencias emparentadas con el miedo que

animal –sus emociones– de su parte cultural –la razón. Edgar Morin con gran cantidad de ejemplos mixtos, donde se ve la naturaleza en el hombre y la culturalidad en algunos animales, nos muestra lo inadecuado de esta distinción. El miedo será en este sentido tanto animal como cultural, pero al ser el hombre un animal que se domestica a sí mismo, las definiciones y las propias formas de sentir miedo divergirán bastante de una cultura a otra. Cfr. Morin, Edgar (1983) *El paradigma perdido* [1973], Domènec Begadà (trad.), Editorial Kairós, Barcelona.

¹²³ Si tomamos la definición convencional de lo natural como lo que “está más allá del poder humano”. Cfr. Zygmunt, Bauman (1994) *Pensando sociológicamente*, Op. cit., p 144.

¹²⁴ Braudel analizará la importancia del estudio de los tiempos largos tanto en la historia como en las ciencias sociales para contrarrestar la tendencia a privilegiar los acontecimientos y los tiempos cortos. Cfr. Braudel, Fernand (1999) *La historia y las ciencias sociales*, Josefina Gómez Mendoza (trad.), Alianza Editorial, Madrid.

¹²⁵ Beck dirá con respecto a los riesgos que estos no serán un invento moderno, pues “Quien, como Colón, partió para descubrir nuevos países y continentes aceptó riesgos. Pero se trataba de riesgos personales” [...] “Así pues, los riesgos y peligros de hoy se diferencian esencialmente de los de la Edad Media (que a menudo se le parecen exteriormente) por la globalidad de la amenaza (seres humanos, animales, plantas) y por sus causas modernas.” El miedo al igual que el riesgo no será un invento moderno pero la pertinencia actual del fenómeno radica en que el principal agente productor de miedo es el propio orden que prometía eliminarlo, pues la obsesiva búsqueda de visibilidad, comprensión y transparencia de la razón occidental, ha creado nuevas zonas de invisibilidad y de secreto que se nos presentan como la síntesis de la irreductibilidad de la amenaza. Ver más significa, por un lado, controlar a un nivel más alto el entorno, pero también que el entorno crece y con él la incontrolable negatividad. Ver más es volverse conciente de que resulta imposible verlo todo. La evolución del hombre viene acompañada de una expansión del miedo en la medida en que éste puede reconocer, producir o imaginar cada vez mayor número de amenazas. Cfr. Beck, Ulrich (1998) *La sociedad del riesgo*, Op. cit., pp 27-28.

podría tener toda cultura. Pero el objetivo de esta investigación no es hablar sobre cada una de ellas y de las experiencias sociales a las que se refieren, sino develar la singularidad sociohistórica de nuestra forma de sentir el miedo actualmente. Para ello, partiré de que toda definición del miedo será eficiente tan sólo en un campo limitado, en determinado juego del lenguaje, en determinado momento y en determinada cultura.¹²⁶ Incluso dentro de nuestra propia cultura las diversas definiciones que se hacen del miedo, según el contexto, no coinciden en absoluto. Para quienes denuncian la política del miedo de los Estados Unidos, el miedo es algo aborrecible que debe ser eliminado; para quien practica el paracaidismo, el miedo es parte importantísima de la diversión; para quien ve una película de terror, el miedo es objeto del deseo; para quien se psicoanaliza, el miedo es una forma de evasión que debe ser entendido y transformado, etcétera.

Marina, en su libro *Diccionario de los sentimientos* muestra a partir de varios estudios antropológicos el problema al que me estoy enfrentando, cómo el miedo se vive y se vincula con cosas distintas según la cultura, dice: “Según Ekman, un investigador que ha estudiado el reconocimiento de las expresiones emocionales en distintas culturas, sus informantes de Nueva Guinea parecían incapaces de distinguir el miedo y la sorpresa. Y Geertz ha contado que lo que temen más los balineses es el sobresalto.”¹²⁷ En este ejemplo se puede observar que las formas emocionales y simbólicas de relacionar el mundo

¹²⁶ Wittgenstein en su libro *Investigaciones filosóficas* nos muestra la dependencia del sentido de las palabras con los juegos del lenguaje de la vida cotidiana. A una palabra no le corresponde un significado fijo sino diversos significados que le son asignados por determinados juegos sociales del lenguaje que son potencialmente infinitos. Será pues el uso el que le de significado a las palabras y no el significado el que determine su uso, como se suele pensar comunmente. Wittgenstein dirá al respecto: “La definición ostensiva explica el uso –el significado– de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje.” Esto nos indica la imposibilidad de darle un significado a una palabra sin ofrecer a su vez un contexto de uso, es decir, un juego del lenguaje. En este sentido el correcto empleo de una palabra no será una cuestión generalizable, sino únicamente referida al juego del lenguaje en el cual está inscrita. Algunos autores de la corriente postestructuralista utilizarán a Wittgenstein para hacer una crítica del concepto de estructura, que es quizás uno de los conceptos más viejos de la cultura occidental. Cfr. Wittgenstein, Ludwig (2003) *Investigaciones filosóficas*, Op. cit., p 47.

¹²⁷ Marina, José Antonio y López Penas, Marina (2002) *Diccionario de los sentimientos*, Op. cit., p. 249

exterior y el mundo interior, la sensación de amenaza y de seguridad del yo, se organizan como un sistema emocional cultural particular.

A eso es a lo que llamo un sentimentalismo, es decir, una correspondencia y una valoración particular entre lo que nuestra razón y nuestra moral dictan que es puro, bueno, real o verdadero, y lo que los sujetos sienten en cada situación. Esta correspondencia existe en toda cultura aunque en cada cultura se manifieste de manera distinta. El sentimentalismo será entonces una manera de sentir culturalmente conformada. Nuestra forma de sentir el miedo y nuestra propia definición del miedo serán elementos que nos permitan descifrar nuestro sentimentalismo y viceversa. Freud hablará en *Tótem y Tabú* sobre cómo surge el sentimentalismo general de todas las culturas:

Los hermanos expulsados se reunieron un día mataron al padre y devoraron el cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna. Unidos llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible [...] la horda fraterna rebelde abrigaba con respecto al padre aquellos mismos sentimientos contradictorios que forman el contenido ambivalente del complejo paterno en nuestros niños y en nuestros enfermos neuróticos. Odiaban al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero al mismo tiempo le amaban y admiraban. Después de haberle suprimido y haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con él, tenían que imponerse en ellos los sentimientos cariñosos, antes violentamente dominados por los hostiles. [...] el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida [...] Lo que el padre había impedido anteriormente, por el hecho mismo de su existencia, se lo prohibieron luego los hijos a sí mismos en virtud de aquella “obediencia retrospectiva” característica de una situación psíquica que el psicoanálisis nos ha hecho familiar. Desautorizaron su acto, prohibiendo la muerte del tótem, sustitución del padre, y renunciaron a recoger los frutos de su crimen, rehusando el contacto sexual con las mujeres, accesibles ya para ellos. De este modo es como la conciencia de culpabilidad del hijo engendró los dos tabúes fundamentales del totemismo.¹²⁸

¹²⁸ Freud, Sigmund (1996) “Tótem y Tabú” *Obras completas. Vol. II*, Op. cit., pp 1838-1839

Así es como el psicoanálisis intenta explicar la aparición de los dos tabúes fundamentales de toda cultura, el horror al incesto y al canibalismo. Estos dos tabúes conformarán según Freud el sentimiento de culpa básico que permitirá que los individuos sean y sigan siendo obedientes a los mandatos que su cultura les impone. Por eso se puede decir que en tanto que somos seres culturales siempre le tendremos miedo a determinados sentimientos de atracción o de repulsión, de amor o de destrucción, que en una situación considerada prohibida –desordenada– amenazan con romper simbólicamente el orden social y cultural establecido.

El exceso tendrá en la sociedad sus espacios y sus tiempos muy bien establecidos. De ahí la necesidad de domesticar y ordenar algunas emociones racional y moralmente. O sea, el miedo no sólo es parte sustancial del sentimentalismo de cualquier cultura sino también, y quizás más importante aún, es aquello que recubre al propio sentimentalismo, lo que nos da seguridad y estabilidad.

El miedo toma la forma de una frontera entre nuestros criterios morales y racionales, y la otredad. Por eso el miedo social es básicamente el miedo al otro, es decir, el miedo a que el mundo cálido y conocido se convierta en violento e imprevisible, el miedo a que las personas que conocemos se conviertan en extrañas, el miedo a que las fuerzas sobrenaturales nos destruyan, el miedo a que el orden social escrupulosamente construido se descomponga de golpe, el miedo a que nosotros mismos seamos distintos de lo que pensábamos, el miedo a que una cosa esté en un lugar y no en otro. Es decir, el miedo, ya sea que se nos presente en forma de presagio o en forma súbita, también es la imagen del otro que podemos ser nosotros mismos: el miedo a la enfermedad, el miedo al dolor, el miedo al fracaso social, el miedo al destino, el miedo a la muerte.

El miedo nos habla tanto de cosas conocidas como desconocidas que pueden surgir tanto del exterior como de nuestro interior. Y aunque generalmente el miedo es vivido como un límite que nos pone el exterior, la mayoría de las veces el miedo es el límite que nosotros le ponemos –ya sea

individual o colectivamente— a ese exterior caótico del cual nada queremos saber. Por eso Bauman dirá respecto al sentimiento de calidez que nos da la pertenencia a un grupo social: “Es como si yo necesitara tener miedo de lo desconocido para sentirme seguro en casa.”¹²⁹ Se presenta aquí una cuestión interesante: para el hombre moderno, militante de las distinciones extremadamente claras, la propia indefinición del miedo, es decir, la ausencia de elementos racionales que le permitan saber con certeza si corresponde tenerle o no tenerle miedo a algo, será lo que más miedo le produzca. Preferible será el enemigo, para quien hay un temor fundado, que el extranjero, para quien no existe una emoción precisa.¹³⁰

Si en algún momento la razón permitió al hombre primitivo controlar o incluso anular algunos miedos, actualmente la razón —y el obsesivo deseo de control que la acompaña— produce miedos, en la medida en que se hacen evidentes los territorios de la realidad que no pueden ser explicados ni controlados por ella. Si bien muchas veces no hay prueba de que estas realidades extrañas e indomables vayan a atacar directamente la estabilidad y seguridad de Occidente nada le puede garantizar a la paranoia racionalista que en un tiempo futuro no lo hagan. De tal forma que hablar de la indefinición del miedo es, de alguna manera, hablar del miedo moderno a la indefinición producida sistemáticamente por la propia modernidad.

Esta aterradora indefinición será el destino cruel de una sociedad que no está predestinada a nada, y que por lo tanto no tiene demasiadas herramientas para enfrentar el miedo con la sabiduría de sus antecesores.

Ya no hay antecesores que nos puedan asesorar. Esta indefinición será también la base de la libertad problemática.

¹²⁹ Bauman, Zygmunt (1994) *Pensando sociológicamente*, Op. cit., p. 46.

¹³⁰ Bauman utilizará la figura del extranjero para hacernos ver el profundo temor que le tienen las instituciones modernas a lo ambiguo. Cfr. Bauman, Zygmunt, (1996) “Modernidad y ambivalencia”, en: *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Op. cit.

El miedo a la libertad de hacer la tesis

Como lo señala Bauman, el verdadero problema de la libertad individual en la modernidad es que mientras que ser un individuo no es opcional, los recursos necesarios para la autoafirmación de la identidad individual son un bien escaso repartido desigualmente en la sociedad.¹³¹ La educación es un excelente ejemplo de esto pues en ella la autoafirmación de unos individuos privilegiados requiere del fracaso de otros, en una relación de franca –o no tan franca– competencia. Como menciona Luhmann, a diferencia de la educación en la Edad Media donde los alumnos eran calificados en relación a un ideal de perfección académica que se cumplía casi siempre, el criterio para calificar a los alumnos en épocas modernas suele ser la comparación del rendimiento de unos en relación a otros.

Hoy en día si yo logro hacer mi tesis será en parte a costa de que otros no la logren hacer, al igual que un hombre de negocios hace crecer a su empresa a costa de que otras quiebren. Por eso la libertad de hacer la tesis es una gran generadora de miedo pues confronta brutalmente al alumno con esta lógica competitiva donde se ve orillado a vencer o morir, al premio o al castigo. La libertad de hacer la tesis, es decir, la libertad de autoafirmarte obligando a otros a ser oprimidos por su propia autonegación, revela una dinámica de exclusión que no puede ser negada ni por la burocracia encargada de hacer los programas ni por los maestros encargados de la acción pedagógica ni por los propios alumnos. Ahora bien, ¿puede ser de otra forma? ¿puede el fracaso no ser un castigo y el éxito no ser un premio?

¹³¹ “Retrospectivamente, puede decirse que la división de clases (o para el caso la división de géneros) fue una consecuencia del acceso desigual a los recursos para hacer efectiva la autoafirmación.” Cfr. Bauman, Zygmunt (2004) *Modernidad Líquida*, Op. cit., p 38.

Miedo y libertad

¿Significa una importante limitación de nuestra libertad (de movimiento) el que nuestra articulación de la rodilla sirva sólo como charnela y no se mueva libremente para todos lados?

Paul Leyhausen

A veces la libertad no parece ser gran cosa. Escojo tantas cosas y mi libertad está tan naturalizada en mi mundo que lo único que parece cohartar mi libertad es mi propia voluntad. En un mundo donde todo está permitido, donde no hay demasiados límites exteriores que obstruyan nuestros deseos, el elemento que más nos aterra es el límite interior. La publicidad nos recuerda constantemente que si quieres puedes, y por todas partes se nos muestra que las voluntades o las personalidades fuertes son las que dominan al mundo, son exitosos, ganan dinero, se realizan. Pero ¿qué puedo hacer yo para lograr esa fuerza si lo único que tengo son múltiples y blandas voluntades dispersas?, ¿qué libertad pueden ofrecerme mis voluntades si constantemente desfayecen, se multiplican, se aburren y cambian de objetivos? La brecha entre lo que soy y lo que podría ser se agranda sin que yo sea libre de controlarlo.¹³² Si fuera realmente libre podría escoger tener una voluntad más voluntariosa de la que tengo, podría ampliar mi rango de acción.¹³³

Pareciera que hoy en día la mejor manera de tenernos sujetos es dejarnos completamente libres, sin terreno fijo. Para la generación de mis

¹³² Esto plantea una paradoja pues si eres lo que eres y a la vez tienes posibilidad de ser otra cosa, es porque tu posibilidad eres. Sin posibilidad no serías, porque la esencia de ser es tener posibilidad de ser o, dicho de otra manera, ser posible. Ahora, los términos se invierten, la palabra posible es sinónimo de ser y ser de ser posible. Pero si somos nuestras posibilidades, por qué nos recriminamos constantemente: ¿no estoy explotando mis posibilidades! ¿Acaso es posible no explotar –es más, no ser- nuestras posibilidades? Y si nuestro ser es distinto de las posibilidades que encierra nuestro ser ¿cómo podríamos siquiera, no digamos explotar, sino tan sólo tocar nuestras posibilidades? ¿cómo podríamos pensar en ellas?

¹³³ “Sentirse libre de restricciones, libre de actuar según el propio deseo, implica alcanzar un equilibrio entre los deseos, la imaginación y la capacidad de actuar: nos sentimos libres siempre y cuando nuestra imaginación no exceda nuestros verdaderos deseos y ni una ni los otros sobrepasen nuestra capacidad de actuar. Por lo tanto, el equilibrio puede alcanzarse y conservarse inalterable de dos maneras diferentes: agostando, recortando el deseo y/o la imaginación, o ampliando la capacidad de acción.” Cfr. Bauman, Zygmunt (2004) *Modernidad Líquida*, Op. cit., p 22.

padres, en la época de los hippies y de las revoluciones, como el límite de sus libertades era un límite exterior –una moral castrante basada en instituciones abiertamente represivas–, las personas podían impulsarse desde adentro –desde una individualidad claramente oprimida– para romper el límite de afuera.

Hoy, que el límite de nuestra libertad es nuestra propia voluntad, no hay forma de impulsarse pues ya no hay nada demasiado fijo. Los niveles de mi libertad son una traducción de los niveles de mi voluntad, no hay un espacio significativo entre uno y otro.¹³⁴ El acceso a la libertad es inmediato o inexistente. De esta manera se sujeta al sujeto a su individualidad. Pero si seguimos sintiéndonos oprimidos es porque la libertad se ha vuelto una orden. El plan consiste en exaltar al individuo autónomo, original y exitoso, para que los sujetos que aspiramos a ser individuos nos demos cuenta de lo lejos que estamos de nuestro propio ideal y de lo miserablemente predecibles que somos.

La publicidad se dio cuenta que es más probable que una orden sea cumplida si da la impresión de que la orden es una auto-orden, porque uno de los signos de mayor prestigio actualmente es *la originalidad*, y una orden que viene desde afuera atenta contra el ideal de autonomía absoluta (sistema cerrado) del individuo consumidor. Por eso la manera de darle una orden a los individuos sin que los individuos sientan que son menos individuos por acatarla, es ordenándoles: ¡Sé individuo! De ahí la tremenda eficacia de ponernos a mirar a los individuos supuestamente libres y exitosos: los famosos.¹³⁵ Hoy se regresa al espectáculo como forma de control. Entramos al

¹³⁴ “Existe una distorsión de principio entre esta esfera, la de la información, y la ley moral que sigue dominándonos y que dice: tú sabrás cuales son tu voluntad y tu deseo. Bajo este aspecto, los media, al igual que las técnicas o las ciencias, no nos enseñan nada, han hecho retroceder más bien los límites de la voluntad y de la representación, han embarullado las cartas y eliminado cualquier sujeto la disposición de su cuerpo, de su propio deseo, de su elección y de su libertad.” Cfr. Baudrillard, Jean (2000) *Las estrategias fatales* [1984], Joaquín Jordá (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona, pp 101-102.

¹³⁵ “Mathiesen critica a Foucault por no prestar atención al proceso paralelo: el desarrollo de nuevas técnicas del poder que consisten –por el contrario– en que muchos (tantos como jamás en la historia) observan a pocos. Desde luego, se refiere al auge de los medios de comunicación de masas, sobre todo la televisión, que conduce a la creación, junto al

reino de la autorepresión producto no de la ausencia de libertad sino de una libertad demasiado a mano, producto de una ilimitada, obsesiva y obscena visibilidad de nuestro mundo. Todo parece transparente a nuestra mirada y susceptible de ser afectado por nuestra acción. Se supone que si la vida no es grandiosa no es porque no pueda serlo sino porque no queremos, y en la medida en que no hacemos real nuestro maravilloso potencial, nuestra existencia nos parece una existencia insuficiente. Nuestra mirada, esculpida por el voluntarismo consumista –¡Sé original! ¡Sé tu mismo! ¡Crea tu propio mundo! –, nos oculta que existe una dimensión que no puede ser tocada por ninguna voluntad: el destino.¹³⁶ El hecho de que nuestra vida esté y a la vez no esté en nuestras manos es casi imposible de entender. ¿En manos de quién están nuestras manos?

Escritura problemática

Formas programadas de acción como el miedo/reflejo,¹³⁷ que traen consigo respuestas mecánicas con una eficiencia altísima, no tienen un símil en la escritura. A pesar de que escribir supone, por un lado, estar sujeto a reglas gramaticales, lógicas, de juicio, de pertinencia, de estilo; por el otro, nunca nos

Panóptico, de otro mecanismo del poder para el cual acuña otro nombre feliz: el Sinóptico.” Cfr. Bauman, Zygmunt (1999) *Globalización: Consecuencias humanas*, Op. cit., p 70.

¹³⁶ Para Maffesoli en las sociedades posmodernas de hoy renace el destino en su sentido dionisiaco, que en relación al serio espíritu moderno, resulta liberador. Cfr. Maffesoli, Michel (2001) *El instante eterno*, Op. cit.

¹³⁷ En los bancos de peces el miedo funciona en forma refleja desencadenando acciones precisas que tienen como objeto la defensa del organismo vivo y de la especie. En el hombre en cambio, sin perder del todo el miedo/reflejo de las especies más simples, el miedo cobra una dimensión reflexiva donde la amenaza no desencadena ninguna acción precisa sino que simplemente se presenta como problema a resolver. Esto generará, en colaboración con un pensamiento cada vez más abstracto, distintas soluciones para una sola amenaza. Sin embargo, un exceso de soluciones también puede volver a llevar al ser humano hacia el miedo reflejo de las especies inferiores, pues demasiadas posibilidades pueden anular la capacidad de decidirnos racionalmente por alguna. Esta idea la desarrollo a partir de la idea de los mecanismos desencadenadores innatos empleada por Lorenz y Leyhausen para explicarnos el origen y la función defensiva del miedo. Cfr. Lorenz, Konrad y Leyhausen, Paul (1971) *Biología del Comportamiento: Raíces instintivas de la agresión el miedo y la libertad* [1968] Editorial Siglo XXI, México.

podremos librar de tener una escritura libre. La realidad no está escrita como para que simplemente lo copiémos.

La escritura está marcada por traducciones complejas e incertidumbre, y así como a veces ciertas amenazas del texto nos obligan a actuar en forma programada –por ejemplo cuando vemos errores de ortografía– muchas otras amenazas se presentan sin que tengamos una acción programada para ellas –como cualquier problema de contenido.

La escritura es un gran ejemplo de la libertad problemática pues en ella hay tantas reglas como libertades, y dentro de las libertades la mayoría son angustiantes. Por eso no es extraño que deseemos poder escribir maquinalmente, ordenados por una razón autoritaria que nos dicte el significado de las cosas. Se hace necesario para algunas personas desembarazarse del engorroso compromiso de escribir “libremente” pues esto implica, cuando menos en la secreta intimidad, sentir la fragilidad de un yo irremediamente “sujeto” a cosas incontrolables e irracionales.

Se tiende a pensar que el miedo necesariamente te desindividualiza, te hace prisionero y te lleva por caminos errados, mientras que la razón simplemente libera. De ahí que escribir con miedo sea un pecado que difícilmente confesaríamos. Difícilmente confesaríamos también que la escritura generalmente es un ejercicio nervioso e irregular donde somos presa fácil tanto del miedo a equivocarnos como del miedo a la verdad. En la medida en que el miedo revela nuestro pecado de no ser completamente racionales y por lo tanto de no ser libres, escribir se vuelve un problema.

El miedo en la escritura revela una preocupación por uno mismo –el miedo inmunológico– que tiene que ser negada a toda costa para poder mostrar que se es racional y que se observa a la realidad estudiada sin introducir “ruido” ni “error”.¹³⁸ Por eso pensar que el miedo –que de alguna manera introduce el interés más personal de todos, el de sobrevivir– nos ayude

, Barcelona; pp 54-55.

¹³⁸ “En la ciencia Occidental, el sujeto es el todo-nada; nada existe sin él, pero todo lo excluye; es como el soporte de toda verdad pero, al mismo tiempo, no es más que “ruido” y error frente al objeto.” Cfr. Morin, Edgar (2005) *Introducción al pensamiento complejo* [1990], Marcelo Packman (trad.), Editorial Gedisa, Barcelona, p 69.

a entender nos parece absurdo. La posición ideal del sujeto poseedor del conocimiento para el positivismo, no es la de alguien que se preocupa por sobrevivir –comer, tener relaciones más o menos estables, ganar dinero, tener sexo, luchar contra el sinsentido de la vida, alcanzar metas, competir, enfrentarse al espejo, etcétera-, sino la de alguien que está por encima de todo esas banalidades o que ya lo tiene resuelto.

La limitada observación del sobreviviente que día a día tiene que luchar con fuerzas que lo superan, no es un punto de vista legítimo para la ciencia. El científico tradicional cree alejarse de la desesperada situación del sobreviviente –y de su miedo inmunológico- adoptando una serie de gestos que quieren significar que se está por encima de lo coyuntural y del miedo. De ahí que el dato subjetivo del miedo, que supone el contacto con nuestro instinto de sobrevivencia, sea expulsado de la sociología mas ortodoxa pues aceptar su presencia supondría aceptar el hecho de que hay cosas que, por más ciertas que sean, nos da miedo escribir o pensar por una cuestión de seguridad personal. Pero al hacer este rodeo lo personal se hará presente de innumerables formas incontrolables. Por eso la actitud de la ciencia ortodoxa frente al conocimiento se parece más a una actitud de pánico que de sabiduría, pues en la medida en que se oculta o niega el miedo del sobreviviente que toda persona carga, las amenazas se vuelven más sorprendidas.¹³⁹

Sabiendo esto nos vemos obligados a decidirnos por algunas verdades sin tener total certeza de que sean correctos nuestros criterios de elección.¹⁴⁰ La elección racional se ha puesto al nivel de otro tipo de elecciones. Aterradora libertad. La perspectiva de un futuro esplendoroso resultó ser un telón muy bien pintado, un efecto escénico.

¹³⁹ “Hay dos casos extremos en los que no llega a cundir el pánico. Si las salidas están completamente abiertas o si se encuentran totalmente bloqueadas. Es el acceso limitado a los recursos que permiten escapar al desastre lo que, al convertir a cada uno en obstáculo o rival de los demás, provoca el pánico.” Cfr. Dupuy, Jean-Pierre (1999) *El pánico*, Ramón Ramos (trad.), Editorial Gedisa, Barcelona, p 49.

¹⁴⁰ “Si sé lo que hay que decidir, no decido.” Cfr. Derrida, Jacques y Élisabeth Roudinesco (2003) *Y mañana, qué...* [2001] Victor Goldstein (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, Argentina, p 63

El pánico cognitivo se da en un contexto donde la competencia es el principal vínculo con el otro. Aunque también están los que se resisten a esta carrera desenfrenada, los que en lugar de correr se detienen, los que en lugar de buscar vagan, los que en lugar de saber cada día más cosas saben olvidar. Pero instituciones como la ciencia desprecian profundamente la actitud de esta gente. Por eso la carrera es alocada, desordenada, inentendible, saturada de miedo. Mucha gente buscando lo mismo, en este caso: ¡Acabar la tesis! ¡Acabar la tesis! ¡Acabar la tesis! Una ronca voz paterna nos dice: quizá cuando la acabes, si tienes suerte, alcances el escaso bien del prestigio, del conocimiento, de las becas, de los trabajos.

Se nos dice que hay otra vida más luminosa detrás de la tesis esperándote. ¡Hay prisa! ¡Nada de detenerse a pensar! Puede que seas buen tipo pero eso no representa ninguna ventaja competitiva, y cuidado con el error de perder el tiempo vagando.

La vagancia es buena para relajarse, pero no se te olvide que lo que en verdad rinde frutos es la disciplina, hacer un programa y cumplirlo meticulosamente. La disciplina es la verdad pues hace que toda tu potencia se exprese. La disciplina promete que si eres lo suficientemente disciplinado en algún momento tu ser será idéntico a tu potencia. Ese territorio será el paraíso donde tu identidad nunca podrá ser puesta en duda ni contaminada de otredad.

Pero lo cierto es que la vagancia no son vacaciones. Uno no vaga por ocio ni por necesidad. Vagar en el sentido actual del término no es una cuestión de disciplina ni de indisciplina, sino de destino. Decir que mi pensamiento es vagabundo quiere decir también que no trabaja ni descansa con horario fijo. Los pensamientos me asaltan en cualquier lugar, en el medio de una fiesta, en una clase aburrida, en el pesero, viendo una película, platicando con los amigos, leyendo cosas azarosamente.

Esta tesis se ha creado fundamentalmente sin una fuerte voluntad que la guíe, sin una vigilancia operacional. El destino ha puesto frente a mis ojos ideas que superan por mucho las ideas que yo andaba buscando para justificar

mis tesis iniciales. Mi búsqueda conciente ha sido infinitamente más pobre que mi búsqueda involuntaria y el azar.

La única exigencia de este “modo” de hacer las cosas ha sido una cierta actitud de apertura. Esto me obliga a convencerme que la existencia es mucho más rica que las ideas que tenemos acerca de la realidad y de nosotros mismos, y que por lo tanto en el trayecto de abrirse no hay mucho que perder, más que ideas. Impactante revelación el hecho de que nuestras ideas –que actualmente se nos presentan como los fetiches más sofisticados de nuestra personalidad– están muy por debajo de la complejidad de nuestra existencia, incluso de la más simple operación celular.¹⁴¹ Por eso es importante apuntar la limitación vivencial que encierra un tipo de pensamiento que concibe a las ideas como símbolos estáticos de jerarquía y no como experiencias en movimiento. Esto nos regresa a la cuestión de la libertad y enriquece el problema.

Nuevas formas de concebir la libertad actualmente se refieren a aquello que nos libera de la pesada carga que supone ser nosotros mismos. Puede ser difícil de creer pero en ocasiones lo que deseamos más que cualquier otra cosa es perder el control, ese mismo control que para el paradigma moderno significaba ser un individuo libre. La libertad de la mismidad ya la agotamos, nos queda la libertad de lo otro que no es distinta al desafío de lo incomprensible. Por eso la importancia actual de los deportes extremos, las perversiones sexuales y la utilización masiva de drogas. En todas estas actividades se anhela el contacto efímero con lo extraño.

Como señala Foucault en *Vigilar y castigar*, la ventaja operativa del panóptico es que se controla tanto a los controlados como a los controladores. Impecable estrategia del poder fue ponernos en el control de nosotros mismos

¹⁴¹ “La existencia, en su sentido etimológico, proclama un estar fuera de sí, una fuga, una explosión. Explosión que se vive a nivel global –el del imaginario colectivo–, pero también en el seno mismo de cada individuo. Uno y otro deben poder “explotar”, extenderse hacia algo que por el momento no está en ninguna parte, pero que sin embargo se encuentra siempre en una especie de aspiración difusa y latente. En pocas palabras, lo que es no puede existir sin lo que “podría ser”. *La realidad en sí no es más que una ilusión, siempre flotante, y no puede ser aprehendida más que en su perpetuo devenir.*” Cfr. Maffesoli, Michel (2004) *El nomadismo: vagabundeos iniciáticos*, Op. cit., p 92.

para así encarcelarnos en nuestras propias ideas metafísicas de libertad. Ese fue el autocontrol moderno. De ahí que el hombre de la posmodernidad tienda a reaccionar en dirección contraria, buscando ser llevado y llenado por su destino.

En el fondo, como dice Baudrillard, lo que anhelamos más intensamente no es que se cumplan nuestros deseos sino ser seducidos.¹⁴²

En la escritura sucede algo parecido. Palabras en disposiciones ideales, estructuras gramaticales perfectas, ideas fluidas, conceptos claros, posiciones bien establecidas, y de repente, la gran decepción de sentirse timado. La rara sensación de que el sentido escrito excede al sentido vivido. La libertad racional que creyó poder dominar al objeto mediante una teoría que lo explica plenamente resulta ser, después de todo, tremendamente opresiva. Espantosa perfección. Irreprochable e insoportable perfección del discurso.

Ahora bien, ¿qué es la escritura problemática y por qué es importante pensar en ella? Es importante recordar, como dijera Baudrillard, que “las palabras son portadoras y generadoras de ideas, más, quizá, que al contrario”¹⁴³. La escritura problemática consiste en ser consciente de que ciertas palabras y cierto tipo de escritura genera ciertas ideas. Por eso tenemos que emplear las formas de la escritura como elementos activos del pensamiento y no como simples portadoras de significados. Cualquier problema estará entonces circunscrito a cierto orden de la palabra, por lo que la exploración en los “posibles significados” de ella tiene que ser un ejercicio permanente que nos haga descubrir realidades paralelas. Y por “posibles significados” no me

¹⁴² Baudrillard se queja: “La fase de la liberación del sexo es también la de su indeterminación. Ya no hay carencia, ya no hay prohibición, ya no hay límite: es la pérdida total de cualquier principio referencial. La razón económica no se sostiene más que con la penuria, se volatiliza con la realización de su objetivo, que es la abolición del espectro de la penuria. El deseo no se sostiene tampoco más que con la carencia. Cuando se agota en la demanda, cuando opera sin restricción, se queda sin realidad al quedarse sin imaginario, está en todos lados, pero en una simulación generalizada.” Para él la seducción es el único recurso que reestablece una ilusión frente a las fuerzas masculinas, productivas y liberadoras exaltadas por la cultura occidental. La fuerza femenina de la seducción será más grande y poderosa que cualquier fuerza productiva precisamente por no oponérsele y por ser débil. La seducción será desafiante, irónica y superficial. Cfr. Baudrillard, Jean (2000) *De la seducción*, Op. cit.

¹⁴³ Baudrillard, Jean (2002) *Contraseñas* [2000], Joaquín Jordá (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona, p 9.

estoy refiriendo a los significados que probablemente tenga la palabra, sino a los significados que podemos hacer que tenga cuando abiertamente la manipulamos.

La abierta manipulación de la palabra nos obliga a pensar cosas en sentidos inesperados, muchas veces pervirtiendo distinciones pero sobre todo rompiendo nuestra soberbia de seres obsesionados con la definición. Es importante el ejercicio de la escritura no tanto como culminación del pensamiento, sino como exposición y creación de un pensamiento vivo donde el miedo pueda ser razón suficiente.¹⁴⁴

Escribir es pensar, y en la medida en que el pensamiento siempre es problemático la escritura no es un mero ejercicio técnico, sino pensamiento expuesto a la mirada del otro en el momento mismo de su nacimiento.

No hace falta tener algo en la cabeza para poder escribir, muchas veces hace falta escribir para tener algo en la cabeza.

El problema es que se nos ha educado para creer que la palabra debe estar ya definida cuando nos decidimos a emplearla. Esto responde al poderoso miedo a no tener nada que escribir basado en la creencia dominante de que para hacerlo primero hay que haber pensado algo. Y así es como se privilegia la palabra como objeto muerto y se niega su realidad porosa y vibrante. Por eso la escritura problemática en la tesis tiene que venir acompañada de una exposición sistemática de las ambigüedades de la escritura pensante.

Si bien a través de las palabras que utilizo en este apartado no logro explicar muchas cosas relevantes –ya sea por mis propias deficiencias o por los trágicos límites universales del lenguaje– cuando menos es preciso que

¹⁴⁴ “Retornemos por un momento a las fuentes respiratorias, plásticas, activas del lenguaje; que se relacionen las palabras con aquellos movimientos físicos de los que nacieron, que la propiedad discursiva y lógica de las palabras se rinda ante su aspecto físico y afectivo, es decir, que a las palabras se las escuche como simples elementos sonoros prescindiendo de lo que etimológicamente expresan”. Cfr. Artaud, Antonin (2002) *El teatro y su doble*, José R. Lieutier (trad.) Grupo Editorial Tomo, México, p 117. Habrá diversas formas de adaptar esta idea de un lenguaje vivo a las ciencias humanas como por ejemplo el caso de la antropología poética. Cfr. Gallardo Ibañez, Francisco (1995) *Antropología: cruzando a través (desde el otro lado)*, Fondo Matta y Museo Chileno de Arte Precolombino, Chile.

muestre lo que estoy haciendo escribiéndolo, es decir, pensando problemáticamente frente a quien me lee. La escritura problemática será el camino del pensamiento y no su punto de llegada. O bien, la llegada siempre será a medio camino.

El miedo a la libertad supone en realidad dos miedos: el miedo a no alcanzarla y el miedo a hacerlo. Si decimos que la libertad está a medio camino la cosa cambia. Este punto medio sólo es concebible gracias a la proliferación de puntos de referencia. Esta proliferación trae consigo la conciencia de la fatalidad de la escritura.

Tal vez merezcamos una escritura más perfecta.

Tal vez hayamos estudiado con disciplina y a conciencia.

Tal vez estemos completamente comprometidos con nuestra causa y, sin embargo, esto no nos exenta del error y la mediocridad.

El miedo al castigo social que se le impone al que no es exitoso le permite a nuestra conciencia eludir un miedo mucho más profundo: el miedo a la fatalidad. La fatalidad se le impone a todo régimen del mérito, es decir, tanto al premio como al castigo.

El miedo a lo mismo

Quizás uno de los miedos más característicos de la cultura Occidental contemporánea sea al tedio. La molesta repetición de actos que han perdido cualquier rastro de misterio se ha vuelto terrorífica. Parece como si la otredad hubiera huido y dejado sin juego a nuestro miedo que se ha visto orillado a voltear su ira hacia sí mismo. Hasta podría decirse que no hay peor violencia que la que el aburrimiento representa para el miedo.

Lo Mismo, una vez que ha vencido a lo Otro, trata desesperadamente de reconstruir a su eterno rival y cómplice, pero ya no está. Occidente debe acostumbrarse a su exceso de libertad mientras se pregunta para qué quería ser libre.

Lo Mismo puede viajar a donde quiera y puede comprar lo que quiera, pero al final siempre llega al mismo lado. No se consigue nada extraordinario consiguiendo lo que se quiere. Es como si las diferencias –los diferentes lugares, los diferentes productos– hubieran aprendido a actuar sus diferencias en la misma escuela de actuación. Así pues los diferentes criterios para observar y conocer se indistinguen no tanto por su homogeneidad sino debido a su infinita cantidad de diferencias.

El miedo a la mismidad nos muestra algo increíble: el exceso de seguridad que implica este espacio de lo mismo –la libertad– es igual de temible que el estadio inmediatamente anterior, el reino de la lucha perpetua contra la adversidad –la opresión. La seguridad se ha vuelto la amenaza.

El miedo a la mismidad no supone la superación del miedo a la otredad sino una etapa superior de su negación, una situación más desesperada aunque aparentemente más tranquila. Ni bien ha sido alcanzada la tan ansiada libertad –donde mi poder se iguala a mi deseo o viceversa– y empiezan a aparecer los problemas. La libertad alcanzada es demasiado literal, es todo lo que esperabas y todo te lo concede. La libertad viene acompañada de algo mucho peor que la opresión: el tedio. Y es peor porque despedaza con una risa burlona la propia distinción entre libertad y opresión.

El tedio nos hace ver la afectación y el exagerado melodrama que acompañan a nuestros deseos de libertad. Pero más importante aún, el tedio nos hace ver que hay cosas que no son susceptibles de ser liberadas y eso nos consterna profundamente. Nada puede liberarnos del tedio porque el tedio es la libertad. Entonces ¿de qué se libera uno cuando acaba la tesis? Intuyo que de nada demasiado importante y de ahí el terror a acabarla. Cómo me explico si no la absurda insistencia en no ponerle punto final al texto y seguir pensando que hay algo más que debe ser “bien dicho”, “bien teorizado”, “bien explicado”, etcétera.

No es nada fácil asumir que hay un algo que no puede ser liberado por mi discurso, y que a la vez lo más seguro es que justo “eso” sea lo importante. Lo más importante de acabar quizás sea aquello de lo cual no te puedes liberar

por el hecho de haber acabado. Uno no se puede liberar de lo que no está en tus manos. ¿Tendrá sentido entonces temerle a lo que no está en nuestras manos? ¿Nos ayuda este temor a enfrentar lo inenfrentable? Quizás es a eso a lo que se refiere un viejo proverbio chino que dice: “El que teme sufrir ya sufre el temor”.¹⁴⁵

Si el problema es el sufrimiento y el miedo a no controlar las cosas, lo primero que tenemos que preguntarnos es si las cosas son susceptibles de ser controladas a nuestro antojo. Solemos responder afirmativamente aún antes de habérselo preguntado, tenemos demasiado miedo de preguntarnos algo cuya respuesta probablemente no nos guste. Por eso lo Mismo es igual a lo Mismo, porque se protege de cualquier evidencia que le muestre que algo no es igual.

Muchas formas banales del conocimiento parecen una voluntaria búsqueda por comprender lo que a nadie interesa comprender, y una voluntaria evasión de lo que te atormenta. Por eso el miedo a ser libres es tan intenso, no tanto porque la libertad sea algo demasiado intenso y difícil de aceptar sino porque es difícil aceptar que la libertad no garantiza nada, y que precisamente esa falta de garantías es la libertad.

El pretexto de lo justo

Hoy en día ya no es evitable el miedo que nos produce la construcción de nuestra identidad, que se da en un entorno donde la emancipación, hasta cierto punto, ya se dio y donde una de las principales amenazas es el aburrimiento. La construcción de una identidad en tiempos actuales es aterradora precisamente porque ya no puede estar referida a un criterio totalmente transparente del bien y del mal, sino que tiene que referirse a la contingencia: la tragedia de nuestros cuerpos, de nuestras experiencias, de

¹⁴⁵ Este proverbio plantea una alegre paradoja: quizás el sufrimiento sea inevitable pero por lo menos se puede evitar sufrirlo cuando no lo sufrimos. En otras palabras, sólo es evitable si se lo asume como inevitable.

nuestro entorno, de nuestros pensamientos, de nuestros valores y de nuestros miedos.

De alguna manera no es que haya perdido validez la distinción entre lo justo y lo injusto sino que en muchos casos resulta obvio e insuficiente. Lo que no resulta tan obvio es cómo pasársela lo mejor posible en esta vida sin pretextos.

Autoridad, individuo y miedo

Con la descentralización y multiplicación de los referentes simbólicos el miedo se nos presenta con una libertad inaudita. No solamente le tememos a más cosas que en cualquier otro momento de la historia sino que las formas de enfrentarnos a lo que nos da miedo se ha librado de una respuesta sin riesgo.

A diferencia de las sociedades tradicionales, donde “cada generación redescubre y revive de alguna manera sustancial modos de vida de sus antecesores”¹⁴⁶ y donde por lo tanto cada generación le teme más o menos a las mismas cosas siempre, actualmente “el tiempo de vida vuelve a aparecer como una trayectoria que se refiere ante todo a los proyectos y planes individuales”¹⁴⁷. Esto tendrá como consecuencia una individualización de las formas de enfrentar el miedo así como una proliferación de los miedos, en la medida en que se crean tantos miedos como tipos de expectativas individuales existentes. Esto dará pie a la multiplicación de los expertos que, por una módica suma, nos quieren hacer libres iluminándonos sobre cómo enfrentar los problemas más cotidianos de nuestra vida.

Esto, como nos lo recuerda Bauman, tendrá importantes consecuencias:

Cuando las autoridades son muchas, tienden a cancelarse entre sí, y la única autoridad efectiva es la de quien debe elegir entre ellas. Una autoridad en potencia se vuelve una autoridad por cortesía de quien la elige. Las

¹⁴⁶ Giddens, Anthony (1991), *Modernidad e identidad del yo*, Op. cit., p 187.

¹⁴⁷ Ibid, p 189.

autoridades ya no mandan, sino que intentan congraciarse con los electores por medio de la tentación y la seducción.¹⁴⁸

Esto quiere decir, que en la medida en que el individualismo ha avanzado, y con él la libertad racionalista, los sujetos nos hemos vuelto cada vez más vulnerables al miedo producto de nuestra propia libertad. A diferencia de las sociedades simples, el miedo actual se ha convertido en un problema que debe ser resuelto, no asistidos por una comunidad cerrada que te ofrece todas las preguntas y respuestas, sino por lo que cada uno de nosotros –según sus capacidades personales– puede hacer con él. Pero la exigencia de una solución individual a los miedos que nos aquejan oculta el hecho de que los miedos son construcciones sociales, y que por lo tanto todo intento individual por erradicarlos estará destinado al fracaso.¹⁴⁹ El límite del mérito individual siempre será la fatalidad social. Desde un punto de vista social el mérito individual es menos mérito que destino.

El miedo a escoger

Ya no escogemos productos, los productos nos escogen. Hemos sido estudiados tan minuciosamente que al más mínimo contacto con un producto que ha sido diseñado para nosotros se nos presenta una intensa revelación: ¡Eso es para mí! No hay duda ni reflexión ni riesgo.

Los productos son nuestras prótesis, diseñados para encajar a la perfección con nuestras carencias y por eso no son objetos que tengamos que domar ni entender.

Los productos nos entienden a nosotros. Con las teorías pasa algo parecido, no somos nosotros los que las escogemos para adecuarlas a una explicación propia.

¹⁴⁸ Bauman, Zygmunt (2004) *Modernidad Líquida*, Op. cit., p 70.

¹⁴⁹ “No existen soluciones biográficas a contradicciones sistémicas que resulten efectivas, y entonces la escasez de soluciones viables disponibles debe ser compensada con soluciones imaginarias.” Cfr. Bauman, Zygmunt (2004) *Modernidad Líquida*, Op. cit., p 44.

Ciertas teorías están diseñadas para gente como nosotros y por eso la intensa sensación de que nos explican mejor nuestra existencia que nuestra propia conciencia.

¿Qué intelectual no ha sido víctima de esta sensación placentera pero a la vez frustrante de encontrar la explicación del mundo y no ser uno mismo el que la creó? Por eso repetimos el patético ademán de hacer como si entendieramos a los demás mejor de lo que los demás pudieran soñar entenderse a sí mismos.

Miedo social

En realidad lo social del miedo no es el propio miedo sino la simbolización que hacemos de los objetos que nos producen miedo. En este sentido se puede decir que la razón por la cual el miedo es capaz de producirnos miedo es que en sí mismo ya está simbolizado, lo que permite que sea compartido por quienes manejan ciertos códigos comunes. O sea, lo que hace único al miedo social es que en lugar de ser un detonador más o menos instintivo de ciertas acciones defensivas u ofensivas como ocurre con el resto de los animales, en el caso del ser humano es una emoción simbolizada que se refiere a una amenaza también simbolizada. En todo caso lo que caracteriza al miedo en general es la imposibilidad de ser ignorado y por lo tanto el empleo de ciertas estrategias –exitosas o no– ya sea para alejar la amenaza concreta o para alejar la amenaza del miedo.

En realidad –y por más científica y tecnologizada que sea una sociedad– lo que nos da miedo nunca es la probabilidad de que algo malo suceda, sino la emergencia de alguna de éstas dos concepciones del mal: el castigo o la fatalidad.¹⁵⁰ La idea misma del riesgo estará emparentada desde

¹⁵⁰ En el análisis que hace Foucault de los cambios en los sistemas penales nos muestra como en las sociedades disciplinarias el castigo sustituye gradualmente al suplicio medieval, pues supone una estrategia del poder mucho más económica y eficiente. El castigo se arraigará en lo más profundo de los sistemas de pensamiento moderno y de alguna manera ayudará a la

un punto de vista emocional no tanto a la probabilidad de los sucesos sino al contacto con alguno de estos dos órdenes simbólicos de la amenaza. Así pues el castigo se nos presentará como la forma negativa del mérito mientras que la fatalidad será la forma negativa del destino.¹⁵¹

Estética de la libertad moderna

En la modernidad la libertad tiene el mismo destino que las mercancías en el mercado capitalista: mientras más inaccesible sea, mayor será también su valor, y viceversa, mientras más accesible sea, menor será su valor. Por eso cuando la libertad es un bien escaso –el momento donde se requiere producir más libertad– se la suele identificar con la plenitud total, mientras que cuando la libertad es accesible a todos –el momento de su consumo– se vuelve fastidiosa y aburrida.

expansión de un pensamiento racional. La relación causa-efecto tendrá su homólogo en la relación crimen-castigo que se naturalizará con la finalidad de que los individuos no podamos pensar en el crimen sin conectarlo inmediatamente con el castigo. Excelente forma de control social se creó a partir de este dogma del poder que proclama que para todo crimen (causa) espera un castigo (efecto). Se domestica así a toda una capa de la población, fundamentalmente las capas bajas, que durante la Edad Media recibían una buena rebanada del pastel de los ilegalismos. En la modernidad los ilegalismos de derechos pasaron a manos de los poderosos. Cfr. Foucault, Michel (2003) *Vigilar y castigar*, Op. cit. La fatalidad en cambio es el Frankenstein de la modernidad. Lo que hará que la fatalidad sea la otredad más espantosa que hay es precisamente el hecho de que la hemos creado con nuestras manos. El terrorismo, el cancer, los tsunamis, la migración masiva, etcétera. La sociología contemporánea tratará desde diversas ópticas estas sorpresas del mal, que se vuelven más sorprendidas en tanto surgen desde el espacio que creíamos controlar. Será el reverso del panóptico: fuerzas malignas que surgen de la nada sin que la vigilancia extrema logre distinguir a un terrorista de un individuo normal. Occidente sigue empeñándose en castigar lo que a todas luces es incastigable, la fatalidad.

¹⁵¹ "Aristóteles dice que 'el arquero busca con el ojo un blanco para sus flechas, ¿y no lo haríamos, nosotros, para nuestra vida?'. Es un pequeño apólogo que define bien la tensión que tendrá, en general, Occidente hacia el futuro. La exterioridad es el fundamento de la acción. Todo es del orden de la 'ex-tensión'. La realización, individual o social, es una conquista. Se inscribe en un proyecto medible, rápido, predecible racionalmente. Recordamos, en cambio, que para el zen uno está seguro de alcanzar su blanco concentrándose sobre sí mismo. Aquí no es la ex-tensión lo que importa, sino, más bien, la 'in-tensión'." Cfr. Maffesoli, Michel (2001) *El instante eterno*, Op. cit., p 20. Esta cita nos muestra la diferencia entre una inclinación oriental hacia el destino, la in-tensión, y una inclinación Occidental hacia el mérito y la trascendencia, la ex-tensión. La fatalidad será una especie de amenaza inmanetente, mientras que el castigo será una amenaza trascendente, que busca encontrar algo más que el castigo en sí.

¿Actualmente quién valora como algo realmente importante ser libre de votar, de comprar, de caminar por la calle, de escoger el canal de televisión que quieras acostado en tu cama?

La compulsiva búsqueda moderna de libertad viene afectada por este principio estético: menos-accesible/mayor-valor y más-accesible/menor-valor. Es más, el núcleo de la libertad moderna será esta complementariedad conflictiva entre una anhelada e inaccesible libertad y una libertad demasiado accesible y por lo tanto despreciable. Esta relación conformará todo un sentimentalismo donde el miedo se presenta como el elemento maldito de cada uno de los dos momentos de la libertad, ya sea como el miedo a la imposibilidad o como el miedo al tedio.

A su vez, cada uno de estos dos miedos se reforzará el uno al otro pues finalmente son el mismo miedo. Es curioso constatar que bajo esta lógica pareciera que la libertad sólo es concebible como premio o como castigo, mas nunca como un destino ineludible.¹⁵² Tal vez este mismo principio estético hizo que fuera difícil para las diversas ideologías y utopías modernas la creación de una imagen de libertad colectiva que fuera creíble, limitación natural si tomamos en cuenta la dialéctica menos-accesible/mayor-valor y más-accesible/menor-valor de la que hablaba antes.

El carácter colectivo de la libertad –es decir, una libertad accesible a muchos– la convertiría inmediatamente en algo aburrido o poco verosímil.

¹⁵² La idea moderna de libertad anhela poder instaurar el reino de la libertad absoluta donde no exista dependencia de ningún tipo. Edgar Morin planteará que la libertad y la dependencia no serán dos elementos que puedan eludirse sino que siempre están presentes: “Cuando consideramos nuestra doble dependencia, con respecto a *genos* (el gen) y con respecto a *oikos* (el medio), podemos ver que la dependencia con respecto a *genos* proporciona autonomía individual con respecto a *oikos*, y que la dependencia con respecto a *oikos* alimenta esa autonomía. El cierre genético del individuo le impide ser destruido por la invasión de determinismos exteriores, y su apertura fenoménica le permite constituir y desarrollar sus prácticas autónomas. Más ampliamente, nuestra dependencia genética nos permite no sufrir totalmente los determinismos ecológicos y los determinismos culturales. Nuestra dependencia ecológica nos permite alimentar y desarrollar nuestra autonomía. La autonomía individual se forma y se mantiene a partir de estas dos dependencias que se oponen y se unen en ella.” Morin, Edgar *Antropología de la libertad* CNRS París 26/10/2005 [http://www.ugr.es/~pwlac/g16_01Edgar_Morin.html]

Otro elemento que articula esta contradictoria relación entre los dos momentos de la libertad moderna –el momento sublime y el tedioso– es la obsesión por el control, propio de la ambición racionalista. Es preciso explicar cómo es que fue posible en las sociedades disciplinarias identificar el control con la libertad dado que la libertad puede ser identificada también con la ausencia de control.

En *La verdad y las formas jurídicas* Foucault nos muestra como las instituciones penales de las sociedades occidentales tendieron a pasar del castigo de la infracción –característico del siglo XVIII– al control de la peligrosidad y las virtualidades de los individuos –en el siglo XIX. Obviamente en el siglo XIX el castigo siguió funcionando pero cada vez más se configuró como una forma de corrección a partir del encierro. Simultáneamente instituciones no encargadas directamente de castigar a quienes no cumplían la ley, como la escuela, el hospital, el hospital psiquiátrico y la fábrica, comenzaron a cumplir una función policial para el conjunto de la sociedad en la medida en que era en estos espacios donde se controlaban y vigilaban más intensamente las virtualidades de los individuos.¹⁵³

Aunque en este texto Foucault no lo mencione, es evidente que este nuevo acento en el control de las virtualidades también les estaba dando a los individuos la nueva posibilidad de conquistar sus propias virtualidades, pues al volverlas objeto de control el poder también les estaba dando vida. De alguna manera al querer controlar no sólo lo que los individuos hacían sino también lo que podían hacer estaban regalándoles la posibilidad –por lo menos utópica– de ser otros. Será en este sentido que la idea de libertad se identificará con la de control, pues en la medida en que avanza el proceso civilizatorio moderno, ser libre querrá decir fundamentalmente ser libre de controlar a partir de una lógica racional cuáles quieres que sean las virtualidades de tu individualidad que se vuelvan reales.

¹⁵³ Esa será la idea fundamental de la cuarta conferencia presentada en el libro. Cfr. Foucault, Michel (1999) *La verdad y las formas jurídicas* [1978], Enrique Lynch (trad.), Gedisa Editorial, Barcelona.

El mecanismo del Panóptico pasa de ser una forma exterior de vigilancia y de control a ser una forma interior que puede manifestarse también como libertad individual. Pero el problema sigue siendo el mismo, la idea de libertad equiparada a la del control individual de las virtualidades propias hará difícil la creación de una imagen de libertad colectiva, a menos que recurramos como lo hace Aldous Huxley en *Un mundo feliz* a la imagen macabra de una sociedad totalitaria donde todos los individuos son artificialmente felices y a la vez son controlados en cada uno de sus movimientos.

La idea moderna de libertad colectiva no puede conciliarse con su ideal de perfección pues se encuentra atrapada entre la imagen de una sociedad totalitaria, que finalmente es la imagen del individuo-idéntico a sí mismo homologada a la sociedad, y la total ausencia de regulación, que es la imagen de los individuos compitiendo libremente entre sí, es decir, sometiéndose los unos a los otros.

Fatalidad y castigo

La amenaza de una guerra puede ser peor –en algunos sentidos– que la guerra: son esos días resbaladizos en que parece sensato creer que todo es posible, aun lo más insensato –y no hay nada más aterrador que esa sensación de que no quedan límites. Cuando lo que temíamos empieza a suceder, en cambio, lo que sucede, aun siendo tremendo, siempre es menos que lo que podría. Yo sé que la llegada del hecho –una catástrofe, incluso, algo terrible– puede ser un alivio.

Martín Caparrós

El castigo moderno guarda una importante relación con el cristianismo. Sin embargo en sus variantes seculares el castigo se desplaza fundamentalmente al crimen o al error, sobre la base de una racionalidad que para todo efecto cree poder ver una causa.

La arbitrariedad, la contingencia y las ideas de destino propias de la realidad social del medievo son combatidas en la modernidad temprana para

resaltar una relación de necesidad y de visibilidad entre el crimen y el castigo, entre la causa y el efecto.

Es importante además hacer al individuo moderno hiperconsciente de la causa que representan sus acciones para efectos futuros, hasta el punto en que el momento presente sólo tiene sentido en función de lo que va a ser.

Las relaciones entre el crimen y el castigo o entre el mérito y el premio tienen que ser para el hombre moderno relaciones universales y transparentes. Además, tanto el castigo como el premio siempre tienen que estar referidos a una autoridad inapelable más o menos visible, y a la vez más o menos oculta, que se presenta como el orden, la verdad o la razón.¹⁵⁴

Así como la autoridad no puede desaparecer del todo, el castigo tiene que mostrarse ante todo como algo producido por la acción del propio sujeto castigado. El objetivo del castigo es obligar al castigado –y a los mirones que lo observan– a aceptar la autoridad incuestionable de alguna especie de deidad, ya sea ésta Dios, la Razón, el Estado o el Padre.

La fatalidad en cambio se presenta como un suplicio inmotivado producido por un doble movimiento de atracción del sujeto a la fatalidad y de la fatalidad al sujeto. La fatalidad es inevitable e indiferente a la bondad o la maldad del sujeto en cuestión. Se presenta como irracional y eterno. La fatalidad nunca es creada, simplemente es. No tiene ningún objetivo sino que se entrega por completo a la simetría y la estética de las circunstancias. La fatalidad es una revelación, pero no del sujeto sino de las cosas.

El miedo al castigo permitirá la creación del individuo moderno basado en una acentuación de la importancia del mérito individual, el trabajo, el progreso y la razón. En las sociedades disciplinarias modernas todo lo que se desvía de estos valores es castigado. El miedo a la fatalidad tendrá su origen en una saturación de los valores modernos y en las consecuencias secundarias de los procesos de modernización.

El miedo a la fatalidad es de alguna manera la conciencia de la fatalidad de las consecuencias de un mundo basado en el miedo al castigo. Frente a la

¹⁵⁴ Foucault, Michel (2003), *Vigilar y castigar*, Op. cit.

obsesión moderna por el mérito –la causalidad, la moral, lo razonable, lo transparente– la fatalidad opone el destino –la complejidad, la estética, lo sensible, lo enigmático.

El miedo al castigo es moralista y sentimental por excelencia. El miedo a la fatalidad es una apuesta estética. La fatalidad es una elección que se vuelve un destino. Se podría decir que de alguna manera el miedo a la fatalidad no existe, pues tener expectativas es del orden del miedo al castigo. Sólo se puede tener un miedo fatal, es decir, sorpresivo e incalculable. Por eso toda consecuencia secundaria es del orden de la fatalidad.

Libertad y castigo

La idea de castigo moderna estará articulada con la idea de libertad individual pues se supone que quien es castigado por sus actos merece su castigo en virtud de que es libre de tomar el camino correcto y no lo hace. La historia de las circunstancias atenuantes que menciona Foucault en *La verdad y las formas jurídicas* es una prueba de ello,¹⁵⁵ pues la idea en la cual está basada es que algunos individuos no son responsables de sus actos por estar atados a alguna enfermedad u otra circunstancia fuera de su control. Por eso, en una sociedad que hace de la libertad individual uno de sus valores fundamentales como la nuestra, todo lo que nos oprime de alguna manera será vivido como una forma de castigo o auto-castigo, acentuando el carácter moral de la amenaza. El miedo al castigo crea un espacio para la individualidad y, a su vez, instauro un principio diferenciador y aislante: mi castigo no es de nadie más y por lo tanto no es correcto entrar en comunión con otras personas a

¹⁵⁵ “Desde comienzos del siglo XIX y de manera cada vez más acelerada con el correr del siglo, la legislación penal se irá desviando de lo que podemos llamar utilidad social; no intentará señalar aquello que es socialmente útil sino, por el contrario, tratará de ajustarse al individuo. Puede citarse como ejemplo las grandes reformas de la legislación penal en Francia y los demás países europeos entre 1823 y 1850-60, que consisten en la organización de, por así decirlo, circunstancias atenuantes: la aplicación rigurosa de la ley, tal como se expone en el Código puede ser modificada por decisión del juez o el jurado y en función del individuo sometido.” Cfr. Foucault, Michel (1999) *La verdad y las formas jurídicas*, Op. cit., p 96.

partir de él. Así como en la modernidad la libertad representa un poder personal no transferible, el castigo tampoco se comparte. Compartirlo sería entrar en la conciencia de la fatalidad, que no es otra cosa que el miedo compartido. El hecho de compartir el miedo se vincula a la noción de estar destinados a él, es decir, al miedo fatal.

Miedo monoteísta y miedo politeísta

Es interesante la imagen del castigo como una institución monoteísta y la fatalidad como una institución politeísta. En el monoteísmo hay una sola autoridad suprema que premia y castiga. En el politeísmo las deidades tienen disputas entre sí y nuestros destinos están trazados por sus caprichos y pasiones. El pensamiento ilustrado creyó que el universo era racional y la racionalidad se convirtió en la pantalla sobre la cual la realidad transcurría plácidamente. Se creyó que todo lo que no era suficientemente racional debía ser castigado o anulado. Después de unos siglos la realidad resultó ser hasta cierto punto inaprehensible para la razón. Entender los fenómenos comenzó a volverse complejo y conflictivo, y no solo eso, sino que la propia conflictividad pareció ser la esencia de los fenómenos biológicos, físicos y sociales. El politeísmo resurge pues como la trágica conciencia de que la fatalidad no es un castigo sino un peculiar destino que está presente en todo proceso natural, social, psicológico, físico, etcétera. La fatalidad es la eterna sorpresa y la sorpresa de lo eterno.

El miedo, la visibilidad y la libertad

La gran temática de la libertad es sustituida, en diversos grados, por la del determinismo de cualquier orden que sea. Para tomar sólo un ejemplo entre muchos, uno de los grandes historiadores de la historia griega, Dodds, recuerda, justamente, cómo la vida social fue, al

igual que la vida erudita en la cultura helénica, el teatro de una constante lucha entre los partidarios de la libertad absoluta y los de la coacción astrológica.
Michel Maffesoli

En la universidad a veces digo cosas cuando se supone que debo callar. La extravagancia de este acto generalmente no radica tanto en lo que digo, sino en desafiar al régimen del castigo. Sin embargo, y a pesar del inevitable miedo a ser castigado, muchas veces el castigo no llega. Esto nos muestra que la sociedad disciplinaria puede desaparecer por momentos, pues lo único que la sostiene son personas que frecuentemente se ven tentadas a ignorarla. El miedo al castigo generalmente es un miedo banal. En la gran mayoría de los actos cotidianos nadie se encarga realmente de castigarnos, sería un gasto demasiado grande para el poder. Se nos vigila pero casi todos los ojos que nos ven son falsos. No podemos ser observados todo el tiempo, y esa es parte importante de nuestra libertad. El no poder ser vigilados todo el tiempo nos enseña que continuamente hay actos que se pierden. Momentos terribles y bellos suceden sin que sean castigados ni premiados, sin que la moral que se supone a sí misma omnipresente surta efecto. La sociedad disciplinaria sabía que el secreto de su funcionamiento era generarle la sensación a los individuos de que son vigilados todo el tiempo, sin que sea verdad realmente. El control social se llevaba a cabo a partir del miedo a la posibilidad del castigo. Hoy en día crece la conciencia inversa al miedo al castigo: sabemos que todo sucede sin que haya un verdadero control. Por eso nos parece igual de probable que algo terrible nos suceda por quedarnos en el régimen del castigo que por salirnos de él. El caos es igual de inseguro que el orden. Vivir en el miedo al castigo supone vivir en una región demasiado pequeña de la realidad y de nosotros mismos. Como ya dije, la bondad y la belleza suceden sin que nadie las premie, así como la fealdad y la maldad suceden sin que nadie las castigue. La zona controlada por las instituciones encargadas de premiar y de castigar es demasiado estrecha. El castigo vive en el siempre sorpresivo territorio de la fatalidad y no al revés. De ahí que el miedo a la fatalidad sea más amplio y más intenso. Cuando estamos en el régimen del miedo al

castigo, tarde o temprano la fatalidad termina mostrándonos que nuestra autoridad no domina el universo entero. El miedo a la fatalidad supone la aceptación de la fatalidad, así como el miedo al castigo supone la fe en la autoridad. Lo que realmente espanta al occidental moderno de la fatalidad es que su siempre sorpresiva aparición tiene la capacidad de suspender provisionalmente nuestros juicios morales. Lo terrible de la fatalidad no es su inmoralidad sino su amoralidad. Por eso, mientras estoy diciendo alguna alegre estupidez en clase, por un momento, nadie me juzga –ni yo mismo– y eso es lo que me hace sentir libre.

En la modernidad la libertad se libera a sí misma de un límite y se vuelve inaprensible. En la modernidad siempre son posibles más y más procesos de liberación, hasta el punto en que la posibilidad se vuelve un límite. En estas condiciones se puede preguntar uno ¿cómo vivir la libertad si siempre es posible luchar por ser más libre, por tener más méritos y por ser más dueños de nosotros mismos? ¿Significa la libertad algo más que la eterna posibilidad de ser cada vez más libres? Este tipo de preguntas nos hacen ver que la idea de la libertad no deja de generarnos problemas. La cotidianidad estará repleta de problemas que tienen que ver con el paradigma emocional de la libertad “sin límites”. Entre los problemas cotidianos vinculados a la libertad “sin límites” sobresale en este caso el proceso de elaboración de la tesis. Si bien la crítica de mi tesis se centró en que la eterna posibilidad de conseguir una mayor libertad muchas veces se vuelve un límite, también quise mostrar lo contrario, que los límites pueden volverse posibilidades. En este caso concreto el deseo de una experiencia liberadora sólo fue posible cuando el límite que supone la obligación de hacer una tesis le dio sentido a la libertad.

Ahora bien, el orden social basado en ideas de destino que empieza a dominar hoy en día ha transformado radicalmente nuestros conceptos de

libertad. Cualquier libertad que no sea cósmica y ubicada en el presente nos parece insuficiente. Nada de promesas. La libertad individual, aunque importante, paradójicamente estará encerrada en la lógica de la temporalidad lineal: la promesa de conseguir cada vez más libertad hasta el infinito. Por eso su vivencia siempre es limitada, pues su espacio de realización es un tiempo que no está diseñado para llegar. En esta tesis traté de ver el miedo a través de los ojos del miedo y me di cuenta de que si quería conseguir más libertad tendría que empezar a buscarla en la riqueza de los límites y no en mi ambición descontrolada. De alguna manera busqué completar el círculo que trazaba mi mirada con el círculo que me era trazado sin yo poder dirigirlo ni juzgarlo. Al final preferí incorporarme al mundo a trascenderlo, pues la idea misma de una trascendencia era ya una limitación más para mis acciones. El miedo que me atormentó constantemente en el proceso fue el miedo a no poder llegar a la cima. Finalmente fui vencido por un sorpresivo destino: sin darme cuenta ya estaba en ella.

¡Acabé la tesis!

Reflexión ¿final?

Reflexionar sobre el miedo que produce realizar una tesis de licenciatura –empezando por mi propio miedo y mi propia tesis– me permitió construir un objeto, tejer un problema de investigación y poner en juego “los saberes” adquiridos en mi tránsito por la carrera de sociología para abordar la cuestión de los miedos modernos como una expresión de la crisis de la modernidad y de su promesa incumplida. Sin embargo, es un hecho que la modernización y los ideales que la acompañan –la razón, el trabajo y el progreso– nunca han dominado plenamente el espacio social.

Siguiendo a Maffesoli, se podría decir que en un contexto latinoamericano como el nuestro la modernidad se localiza en “nichos”. Pero, ¿cómo criticar a la modernidad desde un enfoque cultural cuando desde nuestra experiencia cercana sería imposible afirmar que somos modernos? Mencionaré, en mi favor, que el entorno social específico al que hago alusión en esta tesis es el nicho extremadamente moderno de la academia y el campo escolar, que funciona bajo la lógica del mérito individual, del ideal del progreso y de la confianza en la razón como instrumento ordenador de la realidad.

En esta atmósfera institucional se gestan paradojas entre los valores modernos y los valores trágicos. Los valores de uno y otro lado vienen acompañados de ciertos hábitos que en un entorno determinado resultan exitosos, pero que en otro son fatales. Por eso el miedo a la tesis y el hecho de que mucha gente no consiga titularse por él, viene a revelar que la sociología se aleja de las vidas –siempre trágicas– de quienes la estudian.

De ahí surgió la idea: ¿por qué no estudiar entonces nuestra fatalidad tratando de poner en contacto ambas esferas de nuestra vida? Quizá, sólo entonces, nuestro dramatismo académico se vería enriquecido por el profundo y filosófico sentimiento trágico de la cultura popular, y nuestra tragedia cotidiana podría comprenderse un poco más a sí misma, logrando de esta manera un efecto terapéutico. Retomo aquí una pregunta que Maffesoli plantea:

¿qué es un pensamiento interesante en las Ciencias Humanas, sino aquel que se inscribe en un pensamiento que permanece arraigado en la vida y en el cotidiano? Es aquí, donde encontramos una sabiduría popular, es el pensamiento del mercado, de la plaza pública, y este pensamiento se encuentra en su estado más depurado, en una rica dinámica en los países de América Latina y en algunas regiones de la Europa Ibérica.¹⁵⁶

Lo anterior, se convierte en un punto clave para analizar cuando se habla de los problemas de titulación. El miedo a hacer la tesis y al examen profesional en una carrera como sociología en culturas como la nuestra es, entre otras cosas, un miedo a la diferencia íntima entre lo que somos y lo que la academia espera de nosotros. Muchas veces es necesario disimular esta diferencia para no mostrar las ruinas de una identidad desprestigiada no ajustada al ideal del académico o del intelectual. Pero, ni la identidad es algo fijo ni la academia es un espacio de pureza.

Es ahí, precisamente, donde el conflictivo miedo social que identifico nos muestra un brutal desajuste de –por lo menos– dos sistemas de valores; conflicto y desajuste donde pueden generarse, también, procesos cognitivos que escamoteen la lógica del control social. Esa será la prueba máxima de que la otredad es irreductible.

La poderosa venganza del escamoteo consistirá en referir el sistema de valores que te oprime –en este caso los valores dramáticos de la academia– a un entorno más amplio –la tragedia popular. Cuando el estudiante “no ideal” es castigado por su distancia de las expectativas que de él se tienen, éste se venga sutilmente al transformar este castigo en una fatalidad. Esa fue, en todo caso, mi intención con esta tesis: eludir el castigo a la diferencia asumiendo en su lugar la fatalidad de mis limitaciones como punto de partida para aprender algo.

De alguna manera esto ha implicado “salir del clóset” de una normalidad académica que se nos enseña a simular.

¹⁵⁶ Maffesoli, Michel (2002) *El tiempo de las tribus*, Op. cit., p 7.

Ahora bien, una de las limitaciones más importantes con las que me topé fue que la promesa incumplida y los miedos modernos de los cuales hablo, encontraban su propia expresión en el desarrollo y culminación de mi tesis. De alguna manera este trabajo de investigación, lo quiera o no, está inscrito en los valores de la modernidad: promete una especie de “progreso” basado en un “trabajo” responsable y disciplinado que a su vez se sustentará en una lógica “racional”. Pero, finalmente, esta lógica racional fue abrumada por una infinidad de otras lógicas. Esto me lleva a pensar que esta tesis más que un análisis de los miedos modernos fue una vivencia extrema de la contradicción de los miedos modernos consigo mismos.

Me resultaba imposible valorar con “justeza” los fragmentos que iba escribiendo. El texto se volvió un punto ciego para mi razón. Todavía hoy no lo puedo valorar ni confío totalmente en él. Sin embargo, aprendí que el deseo de ver pureza en nuestros argumentos puede hacer que no veamos que la palabra escrita siempre es un conflicto entre necesidad y relevancia, entre percepción y ceguera, entre consistencia y fragilidad, entre belleza y asco, entre pretensión y contemplación.

Bibliografía básica:

Adorno, Theodor *Notas de literatura*, Manuel Sacristán (trad.), Ediciones Abril, Barcelona

Aglietta, Michel (1999) *Regulación y crisis del capitalismo* [1976], Juan Bueno (trad.) Editorial S.XXI, México

Artaud, Antonin (2002) *El teatro y su doble*, José R. Lieutier (trad.) Grupo Editorial Tomo, México

Bajtín, Mijail (2002) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento* [1987] César Conroy y Julio Forcat (trads.), Alianza Editorial, Madrid.

Barthes, Roland (1983) *Fragmentos de un discurso amoroso* [1982] Eduardo Molina (trad.) Editorial SXXI, México.

Bauman, Zigmunt (2004) *Modernidad Líquida*, [2000], Mirta Rosenberg (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, Argentina

Bauman Zygmunt (2002), *La cultura como praxis* [1999], Alberto Roca (trad), Editorial Paidós, Barcelona.

Bauman, Zygmunt (1991) *Libertad* [1988], Adriana Sandoval (trad), Editorial Nueva Imagen, México

Bauman, Zigmunt *Sociológica* Número 35, Mayo-Agosto del 2002, UNAM

Bauman, Zigmunt (1999) *Globalización: Consecuencias humanas* [1998], Daniel Zadunaisky (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, México

Bauman, Zigmunt *Pensando sociológicamente* (1994) Ofelia Castillo (trad.), Editorial Nueva Visión, [1990], Buenos Aires

Baudrillard, Jean (2000) *De la seducción*, Elena Benarroch (trad.), Editorial Cátedra, Madrid -Giddens, Anthony (1998) *Modernidad e identidad del yo*, [1991], Jose Luis Gil Aristu (trad.), Editorial Península, Barcelona

Baudrillard, Jean (2000) *Las estrategias fatales* [1984], Joaquín Jordá (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona

Baudrillard, Jean (2001) *La transparencia del mal* [1991] Joaquín Jordá (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona

Baudrillard, Jean (2003) *Power Inferno* [2002], Isidro Herrera (trad.), Editorial Arena Libros, Madrid.

Beck, Ulrich (1998) *La sociedad del riesgo* [1986] Jorge Navarro (trad.), Editorial Paidós, Barcelona

Beck, Ulrich (2002) *La sociedad del riesgo global* [1999] Jesús Albores Rey (trad.), Editorial S.XXI, Madrid

Beriain, Josexto (comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad* (1996), Celso Sánchez Capdequí (trad.), Editorial Anthropos, Barcelona

Bodei, Remo (1995) *Una geometría de las pasiones* [1991], Enrique Lynch (trad.), Muchnik Editores, Barcelona.

Bourdieu, Pierre; Chamboredon, Jean-Claude; Passeron, Jean-Claude (2002) *El oficio del sociólogo*, [1973], Fernando Hugo Azcurra (trad.), Editorial Siglo Veintiuno, México

Bourdieu, Pierre (2002), *La distinción* [1979], María del Carmen Ruíz de Elvira (trad.), Editorial Taurus, México.

Braudel, Fernand (1999) *La historia y las ciencias sociales*, Josefina Gómez Mendoza (trad.), Alianza Editorial, Madrid.

Braque. Georges (2001) *El día y la noche* [1952], Ramón Andrés y Rosa Rius (trads.) Editorial El acantilado, Barcelona

Camus, Albert (2000) *El extranjero*, [1942] José Ángel Valente (trad.), Editorial Alianza, Madrid

De Ventos, Rupert Xavier (1982) *De la modernidad* [1980], Ediciones Península, Barcelona

De Certau, Michel (1996) *La invención de lo cotidiano: 1 artes de hacer* [1980], Alejandro Pescador (trad.), Editorial Universidad Iberoamericana, México

De Sade, Donatien Francois Alphonse (1985), *Obras completas Tomo I* (1966), Paul Gillette (trad.), Editorial Lagusa, México

Deleuze, Gilles (2000) *Nietzsche y la filosofía* [1971] Carmen Artal (trad.), Anagrama, Barcelona

Delgado Parra, María Concepción *La irrupción en lo cotidiano de las "violencias" como nueva forma de socialidad*, Tesis doctoral UNAM, México

- Derrida, Jacques y Élisabeth Roudinesco (2003) *Y mañana, qué...* [2001] Victor Goldstein (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, Argentina
- Derrida, Jacques (1998), *De la gramatología* [1967], Oscar del Barco y Conrado Ceretti (trad.), Editorial Siglo Veintiuno, México.
- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (1988) *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* [1979], Corina de Iturbe (trad.), UNAM, México
- Dupuy, Jean-Pierre (1999) *El pánico*, Ramón Ramos (trad.), Editorial Gedisa, Barcelona
- Elias, Norbert (2001) *El proceso de la civilización* [1979] Ramón García Cotarelo (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, México
- Elias, Norbert (1989), *La soledad de los moribundos* [1982], Carlos Martín (trad.), Editorial FCE, México
- Foucault, Michel (1991) *Tecnologías del yo* [1990, Mercedes Allendesalazar, Paidós, Barcelona
- Foucault, Michel (2001) *Las palabras y las cosas* [1966], Elsa Cecilia Frost (trad.), Editorial Siglo XXI, México.
- Foucault, Michel (2003) *Vigilar y Castigar*, [1975], Aurelio Garzón del Camino (trad.), Editorial Siglo Veintiuno, México
- Foucault, Michel (1992), *Microfísica del poder* Julio Varela y Fernando Álvarez (trad.), Ediciones La Piqueta, Madrid
- Foucault, Michel (2002) *Historia de la locura en la época clásica II* [1964] Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México
- Freud, Sigmunt (1996) *Obras Completas II Tótem y tabú y Psicopatología de la vida cotidiana*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Gallardo Ibañez, Francisco (1995) *Antropología: cruzando a través (desde el otro lado)*, Fondo Matta y Museo Chileno de Arte Precolombino, Chile.
- Giddens, Anthony(1998) *Modernidad e identidad del yo*, [1991], Jose Luis Gil Aristu (trad.), Editorial Península, Barcelona

- Hall, Edward (2001) *La dimensión oculta* [1966], Félix Blanco (trad.), Editorial Siglo Veintiuno, México
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1997) *Dialéctica de la Ilustración* [1944], Juan José Sánchez (trad.) Editorial Trotta, Valladolid.
- Horkheimer, Max (2000) *Anhelo de justicia* [1985] Juan José Sánchez (trad.) Editorial Trotta
- Keeney, Bradford (1994) *Estética del cambio* [1983] Leandro Wolfson (trad.), Editorial Paidós, Barcelona
- Kott, Jean (1986), *Shakespeare, nuestro contemporáneo*, Seix Barral, Barcelona.
- Lacan, Jacques (1984) *Escritos I* [1966], Tomás Segovia (trad.), Editorial Siglo Veintiuno, México
- Lao Tsé *Tao Te King* (2002) David García Walter (trad.) Editorial Colofón, México
- Lévi-Strauss, Claude (1985) *La alfarera celosa*, Caterina Molina (trad.), Editorial Paidós, Barcelona
- Lipovetsky, Gilles (1998) *El imperio de lo efímero* [1987], Felipe Hernández y Carmen López (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona.
- Lorenz, Konrad y Leyhausen, Paul (1971) *Biología del Comportamiento: Raíces instintivas de la agresión el miedo y la libertad* [1968] Editorial Siglo XXI, México.
- Lyon, David (2000) *Postmodernidad* [1996], Belén Urrutia (trad.), Alianza Editorial, Madrid.
- Marx, Karl y Hobsbawn, Eric (1995) *Formaciones económicas precapitalistas* [1971] Editorial Siglo Veintiuno, México.
- Maffesoli, Michel (2004) *El nomadismo: vagabundeos iniciáticos* [1997], Daniel Gutierrez Martinez (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, México
- Maffesoli, Michel *El tiempo de las tribus*, Daniel Gutiérrez Martínez (trad.), Editorial Siglo XXI, México
- Maffesoli, Michel (2001) *El instante eterno* [2000], Virginia Gallo (trad.), Editorial Paidós, Argentina.

Maffesoli, Miche (1983) *El conocimiento ordinario* [1973] Mercedes Córdoba (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

Marina, José Antonio y López Penas, Marina (2002) *Diccionario de los sentimientos* [1999], Anagrama, Barcelona

Morin, Edgar (1993) *Tierra-Patria*, Manuel Serrat (trad.), Editorial Cairós, Barcelona

Morin, Edgar (2005) *Introducción al pensamiento complejo* [1990], Marcelo Packman (trad.), Editorial Gedisa, Barcelona

Morin, Edgar (1983) *El paradigma perdido* [1973], Domènec Begadà (trad.), Editorial Kairós, Barcelona.

Nietzsche, Fredrich (2000), *La genealogía de la moral* [1972], Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza Editorial, Madrid

Nietzsche, Friedrich (2001), *El nacimiento de la tragedia* [1998], Eduardo Knörr y Fermín Navascués (trad.), Editorial Edad, Madrid

Payne, Michael (comp.) *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales* (2002) Patricia Willson (trad.) Editorial Paidós, Buenos Aires

Picó, Josep (Comp.) (2002) *Modernidad y posmodernidad* [1988], Habermas, Jürgen Modernidad vs postmodernidad , José Luis Zabalaro García-Muro (trad.), Alianza Editorial, Madrid,

Simmel, Georg (2001) *El individuo y la libertad* [1971] Salvador Mas (trad.), Ediciones de bolsillo, Barcelona

Turner, Victor *La selva de los símbolos* , Editorial Siglo XXI, 4ta edición

Vattimo, Gianni (comp.), (1990) *En torno a la posmodernidad* , Editorial Anthropos, Barcelona

Weber, Max (1997) *Economía y sociedad* [1922], José Medina Echevarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynes y José Ferreter Mora (trads), Editorial Fondo de Cultura Económica, México

Wittgenstein, Ludwig (2003) *Investigaciones filosóficas* [1958], Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (trad.), UNAM, México

Hemerografía básica:

Bauman, Zigmunt “¿Existe una sociología posmoderna?” *Acta sociológica* número 35, Mayo-Agosto del 2002 Enrique y Maya Aguiluz I. (trad.), UNAM-FCPYS

Gómez, Luis, “Desconstrucción o nueva síntesis. Aproximaciones críticas a la noción de posmodernidad” en *Estudios sociológicos* Vol. VI, num. 18, sep-dic, 1988, Dir. Orlandina de Oliveira, Editorial El Colegio de México

Maffesoli, Michel “Posmodernidad e identidades múltiples” en: *Sociológica*, año 15, número 43, Mayo-Agosto 2000

Páginas web:

Delgado Parra, María Concepción (2001) *El criterio amigo-enemigo en Carl Schmitt*: El concepto de lo político como una noción ubicua y desterritorializada, Cuadernos de materiales filosóficos y ciencias humanas, Universidad Complutense, Madrid. 17/9/2005
<http://www.filosofía.net/materiales/num/num14/n14d.htm>

Critical Art Ensemble, *The Electronic Disturbance*, Editorial Autonomedia, NY. 8/7/2006 <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/plagio.html>

Morin, Edgar *Antropología de la libertad* CNRS París 26/10/2005
http://www.ugr.es/~pwlac/g16_01Edgar_Morin.html

Bibliografía complementaria:

Abadi, José Eduardo (2005) *Los miedos de siempre, los terrores de hoy*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Artaud, Antonin (2000) *Mensajes revolucionarios* [1936], Editorial Letras Vivas, México.

Baudrillard, Jean (2003) *El sistema de los objetos* [1968], Francisco González Aramburu (trad.), Editorial Siglo Veintiuno, México.

Baudrillard, Jean y Morin, Edgar (2004) *La violencia del mundo* [2003], Pedro Ubertone (trad.), Editorial Libros del Zorzal, Buenos Aires.

- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1999) *La construcción social de la realidad* [1968], Silvia Zuleta (trad.), Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis (1997) *Ficcionario* [1985], Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
- Bourdieu, Pierre (1999) *La miseria del mundo*, Horacio Pons (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (1990) *Sociología y cultura* [[1984], Martha Pou (trad.), Editorial Grijalbo CNCA, México.
- Bukowski, Charles (2001) *La máquina de follar* [1974] J. M. Alvarez y Angela Pérez (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona.
- Caparrós, Martín (2005) *Valfierno* [2004], Editorial Planeta, Buenos Aires.
- Castañeda, Carlos (1994) *Relatos de poder* [1974], Juan Tovar (trad.), Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
- Cioran, E.M. (1988) *De lágrimas y santos* [1986], Rafael Panizo (trad.), Editorial TusQuets, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (2001) *Presentación de Sacher-Masoch* [1967], Irene Agoff, Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles (1995) *Prust y los signos* [1964], Francisco Monge (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1999) *¿Qué es la filosofía?* [1991], Thomas Kauf (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1988) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Editorial Pre-Textos, Valencia.
- Eco, Umberto (2002) *Cómo se hace una tesis* [1977], Lucía Baranda y Alberto Clavería Ibáñez (trads.), Editorial Gedisa, Barcelona.
- Elias, Norbert (1995) *Sociología fundamental* [1970], Gustavo Muños (trad.), Editorial Gedisa, Barcelona.
- Giddens, Anthony (1998) *Sociology* [1989], Editorial Polity Press, Cambridge.
- Giddens, Anthony (2001) *En defensa de la sociología* [1999] Jesús Alborés (trad.), Editorial Alianza, Madrid.

Goffman, Ervin (1997) *La presentación de la persona en la vida cotidiana* [1959], Hildegarde Torres Perrén y Flora Setaro (trads.), Editorial Amorrortu, Buenos Aires.

Gutiérrez, Alicia, *Pierre Bourdieu. Las prácticas sociales*, Editorial Cátedra.

Hobbes, Thomas (1997) *Leviatan. Tomo I*, Editorial Gernika, México.

Lyotard, Jean-Francois (1991) *La posmodernidad (explicada a los niños)* [1986], Enrique Lynch (trad.), Editorial Gedisa, Barcelona.

Maffesoli, Michel (1982) *La violencia totalitaria* [1979], Editorial Herder, Barcelona.

Norris, Christopher (1997) *Teoría acrítica*, Manuel Talens (trad.), Editorial Cátedra, Valencia.

Nietzsche, Friedrich (1967) *The portable Nietzsche* [1954], Walter Kaufmann (trad.), Editorial The Viking Press, New York.

Nisbet, Robert (1979) *La sociología como forma de arte* [1974], Consuelo Luca de Tena (trad.), Editorial ESPASA-CALPE, Madrid.

Savater, Fernando (1986) *Perdónenme ortodoxos*, Editorial Alianza, Madrid.

Savater, Fernando (2004) *Los diez mandamientos en el siglo XXI*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Shopenhauer, Arthur (1999) *Arte del buen vivir* [1993], Eduardo Gómez Bauer (trad.), Editorial Edaf, Madrid.

De Ventós, Xavier Rubert (1996) *Ética sin atributos*, Editorial Anagrama, Barcelona.

De Ventós, Xavier Rubert (1997) *El arte ensimismado* [1963], Editorial Anagrama, Barcelona.

De Ventós, Xavier Rubert (1982) *De la modernidad* [1980], Ediciones península, Barcelona.

Zizek, Slavoj (1999) *El acoso de las fantasías*, Editorial Siglo Veintiuno.

Hemerografía complementaria:

Bourdieu, Pierre (1989) "La ilusión biográfica". En *Historia y fuente oral No. 2 Memoria y biografía*, Publicacions Universitat, Barcelona.