

T
134

N.S.
84317

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO,
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES




Casa abierta al tiempo

EL IMPERIO DE LOS ARCANOS
□
LOS PODERES INVISIBLES

(La ingeniería institucional y la extracción de poder social)

PRESENTA: CESAR LUIS GILBERT JUAREZ
TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EN
CIENCIAS SOCIALES, ESPECIALIDAD EN
PSICOLOGIA SOCIAL DE GRUPOS E INSTITUCIONES

XOCHIMILCO, NOVIEMBRE DE 1994

 XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION
ARCHIVO HISTORICO

ANÁLISIS DE LA POLÍTICA DE INFLACIÓN EN MÉXICO

Por
CÉSAR GILBERT JUÁREZ
CANDIDATO A LA GRADUACIÓN DE MAESTRO EN ECONOMÍA
EN EL INSTITUTO TECNOLÓGICO DE VALADOLÍD

Presentado al
COMITÉ DE ASESORES
DEL INSTITUTO TECNOLÓGICO DE VALADOLÍD

En cumplimiento de lo establecido en el
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN ECONOMÍA
DEL INSTITUTO TECNOLÓGICO DE VALADOLÍD

Valadolid, a los 15 días del mes de mayo del año 1994.

Director de Tesis: Dr. Sergio Zermeño G.

© 1994, César Gilbert Juárez.
Derechos reservados conforme a la ley

*A media noche,
media una luz vaporosa en oscuros
escenarios; entonces las sombras,
fragmentadas, huyen...
y las mitades se juntan.*

Para Coty, mi luminosa mitad.

Agradecimiento:

A Sergio Zermeño, Director de esta tesis, cuya guía me significó un apoyo inconmensurable. A Raúl Villamil y Aurora Mayra Saavedra, considerados y atentos lectores del proceso literario, y a todas las personas que contribuyeron en esta obra; sería en verdad difícil mencionar a todas y cada una de ellas, sin caer en el freudiano riesgo de la omisión involuntaria. Nada más justo que el sereno y anónimo gusto de reconocer en algunas de las ideas aquí expuestas la huella de "un café bien conversado".

“Perteneben a la categoría de los **arcana** dos fenómenos distintos, aunque estrechamente unidos: el fenómeno del poder oculto o que se **oculta** y el del poder que **oculta**, o sea, que se esconde escondiendo”.

Norberto Bobbio. El futuro de la democracia.

“No hay peor infierno que el que no se ve”.

I. La ingeniería institucional y la extracción de poder social.

"El ratón, una vez atrapado, está bajo el régimen de fuerza del gato: éste lo egerró, lo mantiene apresado, su intención es matarlo. Pero apenas empieza a *jugar* con él, agrega algo nuevo. Lo suelta y le permite correr un trecho. No bien el ratón se vuelve y corre, escapa de su régimen de fuerza. Pero está en el poder del gato el hacerle regresar. Si le deja irse definitivamente, lo ha despedido de su esfera de fuerza. Dentro del radio en que puede alcanzarlo con certeza permanece en su poder. El espacio que el gato controla, los vislumbres de esperanza que concede al ratón, vigilándolo meticulosamente, sin perder su interés por él y por su destrucción, todo ello reunido --espacio, esperanza, vigilancia e interés destructivo-- podría designarse como el cuerpo propiamente dicho del poder o sencillamente como el poder mismo".

Canetti. Masa y poder.

Introducción:

Bajo el título arriba citado, se apunta hacia una reflexión acerca de la sociedad, el orden político y la condición humana, con el fin de fundamentar una teoría consistente sobre el funcionamiento de sociedad moderna. Sospecho que, con estas tres líneas, el lector tomará por una osadía, cuando no una vaga y jactanciosa pretensión, la idea de formular, doctoralmente, una teoría de la sociedad. Ya es suficientemente compleja la sola noción de sociedad como para que, encima, le agreguemos los conceptos de "teoría", "función", "modernidad", a más de "orden político" y "condición humana".

Las objeciones pueden esperar. Con un poco de paciencia, es posible llegar a un acuerdo respecto de lo que sería una "teoría de la sociedad". Podría hacer el intento sin mencionar la intención, pero prefiero anunciarlo con la esperanza de que otros decidan hacer bien lo que yo haga mal; y con la idea de descubrir problemas que de otra manera no se vislumbrarían, aunque no tenga la capacidad para dar con las soluciones. En el fondo, no se trata de dar respuestas, sino de aprender a vivir afrontado los problemas básicos de la existencia.

Si dejamos de poner atención a lo que no podemos abarcar en favor de lo que está a nuestro alcance, nos ahorraremos una gran cantidad de explicaciones y sus consabidas refutaciones. Después de todo, la teoría es una forma de ver; reducida a su expresión última significa «mirar». No importa cuán concisos y reducidos sean los objetos de estudio y sus correspondientes planteamientos de investigación, invariablemente, los datos, la información, los procesos, las secuencias, las variables... serán siempre muchísimo más de lo que podemos y necesitamos trabajar para lograr una buena observación. Precisamente por eso las teorías son útiles: con ellas damos fundamento a los criterios para determinar qué es relevante y qué es prescindible, en relación con objetivos previamente especificados. Max Weber, por ejemplo, sostenía que no era posible hablar sensatamente del Estado sin una teoría general del Estado; lo mismo puede decirse de la "sociedad".

En primer término conviene intentar aquí una aproximación a lo que se entiende como sociedad. A mi propio parecer, sociedad es todo aquello que deriva del hecho llano de que un **individuo** no puede vivir ni desarrollarse sin un **otro** de su misma condición, y de que asimismo esta mancuerna, a la vez, precise de **otros** individuos más. Dondequiera que se encuentren dos hay más, incluso en ausencia.¹ Tal requisito existencial de "otros", junto con la idea del entorno natural,

¹ Este problema lo abordaremos en el apartado correspondiente a la "dialéctica del amo y del esclavo" de Hegel, por el momento contentémonos con la sospecha de Freud: "empiezo a creer que todo acto sexual es un proceso en el que participan cuatro personas".

el contexto físico y biológico, y las condensaciones culturales, comporta interrelaciones, solidaridades, coacciones, alianzas, constreñimientos, amistad, odio, celos, recelos, compasión, egoísmo, reconciliaciones, traición, separaciones, nudos, rizomas, regularidades, normas, creencias, fantasmas, ideologías, aparatos, organizaciones e instituciones.

Desde mi óptica particular, la razón de ser de las teorías de la sociedad se centra en esa diversidad fenomenológica aludida. Más concisamente: sociedad es el cuerpo de las relaciones que los hombres y las mujeres establecen entre sí y con la naturaleza, para vivir y desarrollarse en medio de circunstancias y de principios éticos. Que haya diferentes formas de concebir ese «vivir», que unos supongan que viven mejor que sus semejantes, que algunos quieran morir --o matar--, que otros vivan a costa de los demás, etcétera, no altera en nada este primer acotamiento.²

Esta definición inicial cumple con nuestro objetivo de englobar los conceptos de convivencia y de poder desde la medida del pensamiento intuitivo, cuya dinámica nos permitirá incorporar, paso a paso, en esta exposición, aspectos tales, como la historicidad, la organización social y las instituciones, en virtud de que no sólo se persigue aquí el registro de «vida» del conglomerado social contemporáneo, sino su forma y manera de convivencia, y aun de su sobrevivencia. Una reflexión sobre la vida social implica, pues, pensar en la formación de sujetos colectivos, de complejas redes de interrelaciones que unen y separan a los individuos, de espacios codificados, de comunicación e información, de fronteras y límites establecidos natural o artificialmente a la animalidad yacente en lo humano, en un intento de escapar al mundo natural a través de la cultura de “vivir para vivir”.

² “El poder brota, dice Hanna Arendt, dondequiera que la gente se une y actúa en concierto: el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan”. (Campbell: 1994, p 16) El quid es determinar si también desaparece del inconsciente. Yo no estaría seguro de ello.

Como la vida en sociedad, tarde o temprano, genera divergencias acerca de la mejor forma de disponer de los recursos materiales y espirituales para la preservación de la existencia, tanto en el nivel colectivo como en el individual, yo particularmente sostengo que la convivencia puede abarcarse desde un punto de vista "ingenieril", ya que considerada en su aspecto más general, la noción de ingeniería designa, según mi diccionario, un conjunto de conocimientos y técnicas que permiten aplicar un saber científico (en mi opinión, también puede tratarse de un saber no-científico que, generalmente sí lo es, aunque este no-saber crea imaginariamente su aura de cientificidad como fundamento de superioridad) a la utilización de los recursos materiales y de las fuentes de energía, mediante invenciones o construcciones útiles.

En tal sentido, los problemas del imaginario social referido a una "ingeniería" de la sociedad moderna nos conducen a la cuestión del Estado como la "invención técnicamente superior", la "construcción óptima" con visos de cientificidad, para disponer de la mayoría de los recursos materiales y fuentes de energía de la sociedad, mediante diversas tecnologías, fundamentadas en reglas de conocimiento y evidencias reales.

Así, el Estado ha sido hasta ahora, desde esa infinitud de funciones cuestionables que le caracterizan, la invención política más eficaz para concentrar la fuerza de la sociedad. Aquí estoy refiriéndome al modelo al cual aspiraban los fundadores de la ciencia política: una construcción social imaginaria de un mecanismo que concentra y centraliza poder, y consecuentemente también un dispositivo de extracción de fuerzas y poderes dispersados entre las fuentes de energía social y en el mismo entorno natural, donde las circunstancias históricas y

sociales plantean innumerables retos; y donde las "soluciones" técnicas adquieren finalmente la envergadura política³.

Abundan y se diversifican las justificaciones teóricas y políticas acerca de esa capitalización del monopolio del poder y del saber social por parte del Estado, desde la recia premisa de la unicidad poder-Estado hasta la "totalización" de la sociedad en el Estado mismo. A lo largo del contexto examinaremos algunas de ellas, ahora sólo quiero enfatizar en uno de los primeros efectos sociales provocados por el Estado: el encerramiento. La presencia de la forma estatal supone un centro político territorialmente demarcado, tanto en su ubicación geográfica como en la dimensión espacial imaginaria (v.gr., el límite de la soberanía, la frontera nacional, etcétera), que pone un cerco a la sociedad. Michael Mann dirá que la metáfora de la "jaula", concebida por Max Weber, resulta idónea para referirse a ese nuevo tipo de "asentamiento fijo que atrapa a las personas para que vivan las unas con las otras, cooperen e ideen formas complejas de organización social..." La definición de Estado que Mann nos da (a la que me ciño, al menos por ahora), aclara el sentido de la metáfora:

"El Estado es un conjunto diferenciado de instituciones y de personal que incorpora la centralidad, en el sentido de que las relaciones políticas irradian hacia afuera para abarcar una zona territorialmente demarcada, sobre la cual reivindica el monopolio de la formulación vinculante y permanente de normas, respaldado por la violencia física". (Mann: 1991, pp. 64, 67)

³ De hecho: "la crisis de la filosofía política se corresponde con este ocaso de la política, es decir, con una forma de ejercicio del poder en el que priman únicamente consideraciones técnicas de eficacia y estabilidad". (López Petit: 1994, p. XI) El proyecto moderno de "cientificar" la política, es decir, los intentos de convertirla en «ingeniería social», forman parte de los numerosos esfuerzos de las élites políticas y económicas por sustraerse artificialmente al control de los actores políticos, por cuanto que la toma de decisiones sólo podría recaer en un reducido grupo de tecnócratas, cuya sabiduría científica se coloca por encima de los inestables debates políticos.

Dejemos las precisiones para más adelante, en cualquier caso es mejor que el lector deduzca sus propias nociones de lo que se entiende o no por tal o cual concepto, dentro de esta investigación. Creo que no vale la pena dejarse atrapar en la rigidez conceptual para el apunte de Estado y sociedad. Es más, me parece que la ciencia política y la sociología avanzarían mucho si logran desembarazarse de los tributos que exigen tales demarcaciones, porque son demasiado simples en su afán de objetividad o demasiado abstractas. Si aun no es posible definir a plenitud qué es la sociedad, revisemos entonces algunos de sus componentes a partir del señalamiento de Mann: "las sociedades están constituidas por múltiples redes socioespaciales de poder que se superponen y se intersectan". (*ibid.*, p. 14)

Desde tal óptica, podemos afirmar que la "convivencia" genera una red de interrelaciones, un marco de acción referencial, reglas de juego, cuya estructuración depende de los medios de organización y de las fuentes de energía social con que cuentan, concretamente, los agrupamientos humanos para satisfacer las metas colectivas e individuales que se propongan. A partir del examen que hagamos del funcionamiento de instituciones y sistemas, iremos penetrando en los complicados procesos histórico-culturales de organización y desorganización, más que a condiciones "naturales" que inciden en el espacio de la cultura, sustancia de la condición de humanidad: modo de organización específica de los elementos físicos, biológicos, ecológicos, psicológicos, sociales, históricos, de las sociedades humanas. (Morin: 1992)

Entonces, decir sociedad, significa no solamente dilucidar las formas de vida "concretas", sino ordenar también los mecanismos subterráneos o palpables que intervienen en la definición de ésta: es decir, los objetivos y metas colectivas, los medios para alcanzarlos y la evaluación de los gastos sociales de su misma sobrevivencia. En la línea de pensamiento de Mann, la teoría de la sociedad, se estructura desde un reducido sector de aspectos, y a partir del cual es posible

determinar las "claves" de su funcionamiento. Al final no sabremos cómo funciona el todo societal, pero estaremos en posibilidad de comprender cómo se controla una pequeña totalidad social.

Aceptándose de antemano que abarcar el funcionamiento del "todo" social es una empresa inalcanzable, dentro de cualquier empeño de exploración y estudio, aquí se pretende aprehender primero, para comprender, después, cómo se ejerce el control por parte del Estado, sobre un segmento determinado de indistintos niveles de la sociedad contemporánea. Consecuentemente a lo anterior, el desarrollo de mi exposición habrá de centrarse en el análisis de los problemas referidos a la relación del poder y del Estado moderno, apuntará en problemas de "la organización, el control, la logística y la comunicación: la capacidad para organizar y controlar personas, materiales y territorios". (Mann: 1991, pp. 15-16)

La capacidad explicativa del esquema de sociedad como supuesta "pieza" de Ingeniería no reside, por supuesto, en los aspectos funcionales, ya que acaso caeríamos en un círculo vicioso: la falta de condiciones de vida, es decir, la falta de respuestas técnicas, produce técnicamente la muerte. Los tropiezos empiezan a surgir justamente cuando, mediante diversos procesos culturales, las relaciones humanas se separan de la inmediatez de las funciones y de la simplificación con que a veces se les piensa, puesto que el problema reside en la "mecánica" que permite a un dispositivo institucional introyectar motivaciones, pautas, actitudes y modelos de acción en todos los ámbitos de la vida, aun en los más íntimos e inconscientes, tales como las apasionadas luchas entre *Eros* y *Tánatos*.

Así, veremos cómo la vida se alimenta de muerte y el orden del desorden; y en ciertas circunstancias, descubriremos que el amo es esclavo del esclavo, así como que el hombre libre directa o indirectamente trabaja para su propio sometimiento. Lo mismo que nos destruye es lo que nos hace fuertes, diría Nietzsche.

El objetivo de este trabajo consiste en tratar de aprehender y comprender (aquí me separo de Mann) las condiciones en las que las "metas colectivas", las "formas de organización", los "costos sociales" **quid pro quo**, nada tienen que ver con los intereses individuales. Es decir, cuando la consecución de "objetivos colectivos" no hace más que perjudicar a la mayoría de los integrantes de una "totalidad social" (una nación, una empresa, un sindicato, una localidad, una etnia, un sector social, etcétera) y, sin embargo, paradójicamente, ni los medios ni las metas pierden su vigencia para los individuos afectados, al menos no de manera automática. Entonces, el problema no es propiamente de Ingeniería sino de imaginarios sociales en pugna por instituir el modo de reproducción social "adecuado", es decir, el que "técnicamente" es más eficiente.

¿Por qué se mantienen metas sociales y conjuntos institucionales incompatibles con los intereses de la mayoría? (Esta última palabra utilizada en su sentido literal, independientemente, si es posible, de las torceduras ideológicas que suele sufrir al inscribirla en un marco formal, vgr., la "mayoría del parlamento"). No es fácil contestar esta pregunta. Vale aquí decir, que el enfoque de los "fines sociales" nos conduce al de los medios, en línea directa, a las instituciones; y a cómo los medios se transforman en fines. Ya, Albert Camus, previendo las desviaciones éticas y lingüísticas, decía que, en política, "los medios deben justificar los fines", al contrario de la más conocida y poco maquiaveliana idea de que "el fin justifica los medios". En todo caso, las contradicciones entre medios y fines pueden implicar todas, o al menos una de las siguientes situaciones:

1) la viabilidad de las instituciones no depende de su eficiencia para satisfacer los objetivos y las orientaciones que presuntamente le dan sentido (Weber);

2) la funcionalidad de ciertas instituciones se manifiesta, o consiste, en producir resultados diferentes, y hasta opuestos, a los fines socialmente estipulados (Foucault);

3) hay una distancia funcional entre lo que las instituciones dicen que son y la función social que efectivamente cumplen (Goffman);

4) las instituciones tienden a "autonomizarse" de los fines sociales adjudicados, y crean los suyos propios sin que la sociedad lo perciba o que, percibiéndolo, no cuente con los recursos organizacionales para corregir la "desviación" (Michels).

Durante el desarrollo de mi exposición, trataré de mostrar la relevancia de esta diferenciación funcional, particularmente en lo que se refiere al análisis de los medios de organización y a la hipótesis de que el Estado es la institución central del orden social. Veremos pues la rotación de los fines convertidos en medios, y a la inversa. Esto es muy importante porque el orden social no existe en tanto tal, sino como imagen, como representación: el Estado representa la encarnación del orden, por lo tanto es medio y fin (aunque ignoremos la finalidad del fin). En último análisis, el nudo gordiano aquí, es que sólo se puede representar a lo que está ausente o a lo que no puede presentarse en su totalidad de modo que la "parte" aparece como si fuera el "todo". La organización estatal aparece como el lugar de conjunción de todas las instituciones legítimas de la sociedad. En razón a tal ubicuidad, el lugar del Estado es un no-lugar: el imaginario.

Por lo tanto, imaginariamente, el Estado es la síntesis ordenada, jerárquica y selectiva, de la multiplicidad de las interrelaciones que forman las redes institucionales y el entramado social. Asimismo, es base legal de toda interrelación social, desde el contrato de compraventa hasta el contrato matrimonial, y desde el acta de nacimiento hasta el certificado de defunción.

Por ello, Maquiavelo podía ver en el Estado la posibilidad de la unidad nacional; Hobbes, la garantía de la seguridad y el control; Locke, el principal factor de cohesión social; Rousseau, el soporte de la voluntad general; Hegel, la superación ética; Marx, la entidad alienada del poder social; Engels y Lenin, la maquinaria de dominación de clase; Durkheim, la síntesis de la moral individual y la moral social; Weber, la jaula de hierro; Cassirer, un mito; Lourau, el inconsciente social... Por mi parte, yo abundaré no sólo en lo que el Estado es y hace, sino en aquello que se supone que es, en lo que se espera de él, en cómo se concibe y por qué: la representación, la imagen, la expresividad, la presencia fantasmagórica por encima de la proyección suya, verdadera, objetiva.

A nivel introductorio, apenas he presentado el horizonte temático de esta investigación. Me referí globalmente a los tópicos de las relaciones sociales, la organización, la red institucional y el Estado. Luego de esta primera visión panorámica, cerraremos, poco a poco, nuestra lente angular para la ubicación de situaciones más precisas histórica y políticamente. De la noción abierta de sociedad, nos detendremos en la visión de la sociedad moderna; y en las primeras conformaciones del aparato estatal como segundo paso.

En resumen, hemos hablado de la sociedad como una red de relaciones con diferentes mecanismos de estructuración, y cuya forma principal --encarnada o representada-- es el Estado. Y que el análisis de la red institucional puede dar cuenta de la "ingeniería social" (en la perspectiva ya señalada que alude al imaginario de la ingeniería), a través de la cual se imponen, promueven o liquidan, modos particulares de ser en sociedad, del ser social y de la sociedad misma con base en "criterios técnicos".

En consecuencia, dentro de la estrategia asumida y, de hecho, el principal objetivo en tanto "teoría de la sociedad", conviene hacer una reflexión acerca de cómo se han logrado consolidar diversos mecanismos de control como la "única" forma de reproducción de las condiciones de vida social. Subrayo mi interés en la

necesidad aquí de destacar la **formación de un imaginario social persecutorio y una red institucional de sometimiento**, cuyo resultado es una "voluntad" colectiva de obediencia como el elemento básico del control social.

La clave para entender la unidad de esta investigación, en términos metodológicos, descansa justamente en tal dilucidación de tal imaginario. La gran cantidad de temas que aquí se tratarán, la selección de autores, de textos, de pruebas y contrapruebas, así como los diferentes tiempos históricos y geográficos, responden a los diversos modos, mecanismos, racionalidades, causa y efectos, que intervienen en la formación de esta instancia imaginaria de control, persecución y sometimiento, puesto que existen innumerables formas de controlar y de conseguir obediencia, y muchas de ellas, en apariencia ajenas, están sólidamente emparentadas. Lo que podemos esperar es un abigarrado mosaico de situaciones y fenómenos que dan cuenta de esta red institucional de control. Siempre que surjan preguntas, con la incómoda sensación, tanto para el lector como para el escritor, de haber perdido el hilo, tales como: ¿qué tiene que ver la cacería de brujas con Stalin?, o ¿el Príncipe de Maquiavelo con el PRI?, o ¿los arcanos medievales con la transición democrática actual?, remítanse a la "clave" del texto.

Sin embargo, la "unidad" del texto, en términos de exposición, ocupa un lugar secundario, porque lo más importante es lo que rompe la unidad, es decir, los desplazamientos de la clave, la seducción (lo que nos desvía del camino, "que pervierte el orden de los términos"). Lyotard hablará de las «derivadas». *Derivatio*: un cauce, una fluidez, llegar a caminos diferentes de lo presupuesto o incluso no llegar. Este libro desea ser evaluado por lo que hace pensar, y no por lo que quiso decir; más por su vagabundeo en las derivaciones, que por los hallazgos de "puntos de llegada".

No, no defiendo el relativismo ni la falta de rigor metodológicos, únicamente quiero multiplicar los puntos de partida, subrayar las innumerables conexiones entre los diferentes entornos y tiempos, subvertir los lugares, las fronteras y los temas que han quedado bajo las sombras y las ortodoxias. Kundera distingue entre el camino y la carretera: el primero es rico, entretenido, sin fin; la carretera se limita a unir dos puntos. Ya saben lo que escogí, acepto los riesgos. Sea, pues.

Mi propósito fundamental y uno de los puntos de partida de esta exploración es el análisis de las relaciones de poder y, particularmente, del Estado; con más precisión: lo que se piensa que es, su imagen y su imaginario, porque considero que éste es la organización del control social sobre la que convergen las distintas estrategias de producción de obediencia y sometimiento. De este punto imaginario, en una diástole y sístole perversas, salen y llegan, los discursos, las ideologías, las imágenes, los símbolos y la representación de las acciones, que nos persuaden de la necesidad trascendente de un poder superior, que nos invitan al sometimiento y exigen la obediencia colectiva e individual en tanto formas idóneas de: solidaridad (forzada), cooperación (irrecusable y subordinada), participación (alienada), convivencia (subyugante) y democracia (ficticia), entre otras "palabras maestras" del orden e integración sociales, para leer entre líneas (o entre paréntesis).

Por otro lado, Danilo Melossi señala que los conceptos de Estado y de control social pertenecen a tradiciones distintas y que, por lo tanto, es un error la implicación de ambos términos como si uno supusiera el otro. Señala que la intelectualidad europea, del Renacimiento en adelante, se concentró en el Estado, mientras que, posteriormente, los norteamericanos, en este siglo, desarrollaron la idea del control social. Por consiguiente: "el estado es un concepto filosófico europeo; el control social es una noción sociológica estadounidense. Ambos descansan sobre las pendientes opuestas del gran parteaguas que constituye el surgimiento de las sociedades democráticas". (Melossi: 1992, p. 14)

Me parece que está debidamente fundamentado el planteamiento anterior, aunque yo, no partiría de una oposición entre dos tradiciones diferentes, sino, reconociendo sus diferencias, destacaría el carácter complementario que existe entre ambas. Si bien, los primeros teóricos del Estado no se referían explícitamente a la noción de control social, para ellos era claro que un Estado que no controlara simplemente no era un Estado. En consecuencia, "El Estado del control social", título del libro de Melossi, me parece redundante, aunque no inútil si se quieren destacar los cambios conceptuales en torno de la idea de Estado, en donde el punto de transición no va del Estado al control social, sino del control social al autocontrol.

En este sentido, la escuela, la familia, la religión, el sindicato, la ciencia... pueden aparecer como engranajes de una portentosa ingeniería de poder monopolizada por el Estado. Tal monopolio no significa exclusión, sino que alude a la superioridad de una entidad sobre otras, por lo tanto, también es competencia, disputa, concurrencia, recursión. No significa, por ejemplo, que el Estado, en tanto que surtidor de la violencia legítima, sea la única institución capaz de ejercer violencia. Un padre de familia en ejercicio de su propia "legitimidad" bien puede golpear a su hijo. La idea de monopolio designa simplemente quien tiene mayor capacidad de ejercer violencia y qué elenco, personal o grupo de profesionales, cuenta con los medios materiales adecuados y es reconocido con la autoridad para ejercerla; por tanto, remite a una correlación de fuerzas en tensión permanente y, en consecuencia, a una necesidad perpetua de re-producir dicha superioridad, sin la cual no se puede conseguir sumisión, obediencia ni, mucho menos, control social.

En la organización de las relaciones políticas, hay tanta sumisión voluntaria como opresión violenta. Dejemos en claro que, desde la perspectiva en que me ubicaré, no se advierte una voluntad de sumisión innata (en términos de una determinación biológica inexorable, aunque hay aspectos innatos que sí

intervienen, como la "capacidad de aprender", según Piaget), sino que, bajo ciertas condiciones, la sumisión y la obediencia aparecen, es decir son enseñadas y aprendidas, como formas ventajosas para obtener lo que se desea, rechazar lo indeseable, o sencillamente, como un mal "menor" entre varias alternativas, todas funestas, frente a entidades sociales mejor organizadas, más fuertes, poderosas y sofisticadas.

La sumisión es una expresión de la desigualdad de fuerzas; es la aceptación de la existencia de otro más fuerte. La obediencia, en cambio, es el reconocimiento de que no es posible o deseable evadir o repeler al "más fuerte", aunque éste no recurra a la fuerza o no la posea realmente, **ergo**, es expresión de poder.

La creación de los Estados como eje del control social y fuente productora de sumisión y de obediencia, no fue obra de una voluntad política con capacidad de prever y calcular los efectos de este modo de organización. Como buena parte de las creaciones humanas, el Estado es un resultado aleatorio, no deseado, no planeado, es una suerte de "emergencia" original, pero no originaria, y, a pesar de ello, como veremos, tomando elementos de variada índole, ha reportado innumerables beneficios, particularmente para los grupos dominantes, dada la capacidad y destreza de la forma estatal para mandar, constreñir, sojuzgar, coordinar, someter, controlar, dirigir, suplantar, engañar, distribuir, atemorizar, matar, en una palabra, por la capacidad para imponer orden.

Cabe aquí señalar el enorme gasto social y financiero que el aparato estatal ha venido costándole a la sociedad, ya que el orden nace de múltiples desórdenes y, por consiguiente, es una conquista ganada a lo disperso, lo improbable, lo discontinuo, lo disipado y fluyente de los intereses individuales en permanente colisión. Por lo tanto, acceder al orden significa emprender una guerra, y como toda guerra, supone derramamientos de energía y de capitales que convergen en dispendio, hemorragias, usura, despilfarro, oclusión de potencias

disidentes, crecimiento de antagonismos, usurpaciones, cerrazón y muerte. El orden, pues, no se consigue sin generar desorden. (Morin: 1986) El costo de más de seis décadas de "paz social" es pues alto.

A la luz de esta dialéctica (o más bien de esta recursividad, es decir, serie de procesos que desembocan a la situación inicial: desorden/orden/desorden), es posible la reinserción de nuevas complementariedades y nuevos antagonismos en conceptos aparentemente excluyentes, pero investidos el uno del otro. Sobre nuevas bases, resulta pertinente volvernos a plantear algunas preguntas básicas de la teoría política. Si el punto de partida es el desorden, ¿cómo surge el orden?, ¿qué importancia tiene la conformación de un poder organizado centralmente?, ¿cuál es su función?, ¿por qué pudo imponerse?, ¿cómo se mantiene?

En principio, los seres humanos no se someten nada más porque sí. Para doblegarlos se requiere un poder presumiblemente superior, amenazante y, a la vez, protector e indulgente. Debido a ello, como organizaciones de producción de sometimiento, no todas las formaciones estatales tuvieron éxito. Por cuestiones de logística: "sólo los Estados que poseían la capacidad de gestión y el poderío militar necesarios para arrancar trabajos forzados y recursos de pueblos sometidos", pudieron consolidarse. (Harris: 1991, p. 381; Mann: 1991)

La formación estatal no era la única estrategia de organización social; pero sí resultó ser la más eficiente para controlar, defender y atacar grandes concentraciones de población. En poco tiempo, diversos modos de organización política y social fueron arrasados por los primeros grandes Estados, aunque nunca han desaparecido del todo y, de hecho, siguen apareciendo alternativas de organización no estatales.

En todo caso, los Estados que dieron origen a la civilización, prosperaron, en primera instancia, por su capacidad (sea por agresión, amenaza, intimidación o consenso) para circunscribir territorios: el principal atributo fue entonces el poder para "encerrar" un núcleo de población en un espacio delimitado. Y ello fue

posible por la centralidad de los aparatos que monopolizaron el uso de la violencia legítima que, poco a poco, expropiaban la capacidad de violencia individual y fincaban las bases para la sujeción colectiva.⁴

El proceso de pacificación social, por cierto, fue muy violento. En la medida en que los individuos no renunciaron al uso de la violencia por la vía de una represión automática de sus pulsiones agresivas y a su sentido de hacer justicia por propia mano, como lo demuestra la pervivencia de instituciones como la venganza y los duelos; el proceso de civilización nos remite entonces a un novedoso dispositivo institucional que impone una nueva lógica social.

En efecto, antes que someterse a cualesquiera de los agentes estatales: comisarios, militares, recaudadores de tributos e impuestos, regidores, en fin, los vicarios del aparato de poder central, los pobladores intentaban repeler el asedio y los ataques de esta forma de opresión emergente. Entre enfrentamientos, confrontaciones, resistencias y claudicaciones, se fue perfilando un aparato especializado de mando, en el que se concentraba el poder, la información, la regla y la sanción, la administración de los recursos materiales, el proyecto colectivo y la capacidad de ejecución, a través de una estructura jerárquica conformada por diferentes grupos de profesionales.

Al darse cuenta de la inutilidad de la defensa frente a entidades más fuertes y organizadas, algunos individuos, los más radicales, se plantaban en su terruño hasta morir; pero la mayoría prefería huir en busca de territorios libres. Tenían que ir tanto más lejos cuanto más se expandía el poder estatal, y así sucesivamente hasta llegar al límite de lo completamente inhóspito.

⁴ "Cuando no existe ningún monopolio militar policial y cuando, en consecuencia, la inseguridad es constante, la violencia individual, la agresividad es una necesidad vital. En cambio, a medida que se desarrolla la división de funciones sociales y a medida que, bajo la dirección de órganos centrales que monopolizan la fuerza física, se instituye una amplia seguridad cotidiana, el empleo de la fuerza individual resulta excepcional(...) No cabe duda de que el fenómeno de la suavización de las costumbres es inseparable de la centralización estatal". (Lipovetsky: 1986, p. 190)

Mientras existía la posibilidad –aunque fuera inútil o, por lo menos, útil por demostrar la inutilidad– de la defensa o la esperanza del éxodo, el Estado se manifestaba como encarnación de la fuerza; sólo cuando los pobladores asumieron que no podían escapar o que encontraban algún tipo de beneficio o al menos una justificación para quedarse, el Estado se convirtió en la encarnación del poder.⁵

En forma paulatina, las ventajas naturales de los terrenos expropiados, la construcción de fortalezas y templos, los sistemas de abastecimiento de agua y de otros bienes básicos para la subsistencia, concentrados en un sólo espacio territorial, hacían conveniente la estancia en aquellos lugares, a pesar de los costos materiales y espirituales. Por consiguiente, la diáspora y el exilio dejaron de ser alternativa: era mejor obedecer que defenderse o huir. He aquí el umbral de lo que después sería el Estado como contenedor de un triple monopolio: de la organización social; de la violencia legítima; y del saber social.

A partir de entonces, uno de los principales trabajos ideológicos ha consistido en producir la imagen de que las sociedades no pueden vivir sin Estado. De este modo, la organización estatal se presenta como garante de la protección y de la seguridad en territorios circunscritos, artífice de la civilización y del “progreso”, así como el gran realizador de las metas sociales. Sin embargo, desde el punto de vista histórico, se observa una suerte de dialéctica de concentración-dispersión de poder y de orden-desorden, que no corresponde a la visión unitaria e imperecedera con que se acostumbra pensar el Estado.

⁵ “Con *fuerza* se asocia la idea de algo que está próximo y presente. Es más coercitiva e inmediata que el poder. Se habla, con mayor énfasis, de fuerza física. A niveles inferiores y más animales, es mejor hablar de fuerza que de poder(...) Cuando la fuerza dura más tiempo se convierte en poder. Pero en el instante crítico, que llega de pronto, en el instante de la decisión y de lo irrevocable, es otra vez fuerza pura. El poder es más general y más vasto que la fuerza, *contiene* mucho más y no es tan dinámico. Es más complicado e implica incluso una cierta medida de paciencia. La palabra *Macht*, poder, deriva de una raíz gótica, *magan*, que quiere decir «poder, ser capaz», y no está relacionada en absoluto con la raíz *machen*: «hacer». (Canetti: 1982, p. 277 y ss.)

El feudalismo, por ejemplo, organizó el espacio, las comunicaciones y la distribución de la población, con base en la protección de alcance restringido que los Señores ofrecían a cambio de servidumbre. La diferencia de fuerza de los feudos fue concentrando poder en determinadas regiones, iniciando un proceso de delimitación territorial, de soberanía limítrofe. A la postre, el Estado-Nacional centralizado se apoderó del monopolio de la protección que estaba repartido entre los señores y dio paso a la protección ampliada no ya de siervos, sino de los ciudadanos que pactan: seguridad a cambio de obediencia. (Brunner: 1991)

La otra cara del debate ideológico sostiene que casi todos los beneficios reales que sustentan al Estado, podrían conseguirse, la mayor parte de las veces, con un costo social menor. Por lo demás, las ventajas ilusorias que ofrece: los mitos de la justicia social, la igualdad, la paz perpetua, el orden, la libertad, los dogmas y los tabúes, junto con todas las promesas incumplidas y las incumplibles, podrían ser retomados por cuenta de la sociedad, sin alimentar infructuosamente al voraz ogro.

“Es difícil --dice Borges-- que algo como el poder, que tiene como componente esencial la violencia, tenga en su cuenta más puntos a favor del bien que del mal”. Y todavía es más complicado si, como sostiene Hobbes, el poder en última instancia es **poder de matar** o, en el mejor de los casos: desterrar, corromper, encerrar o expulsar. ¿Entonces por qué se sigue creyendo en la necesidad del Estado?

Es sabido que si las personas quisieran cambiar de hábitos, actitudes y creencias, lo podrían hacer en cuanto se decidieran. ¿Pero generalmente no lo desean? ¿Por qué? Acaso se deba a una inexplicable e inmotivada economía, pues la vida cotidiana transcurre a través de “dos o tres” creencias básicas fuera de lo cual todo es incierto. Es una suerte de economía mental, una traducción permanente al “menor esfuerzo”, a la “máxima simplificación”, ahorro, mínimo de riesgos, etcétera, a fin de discriminar lo inútil de la diversidad y asegurar lo útil de

la repetición: hábitos, normas y tradiciones como condición de vida. No quiero entrar en esta controversia, sólo les pido que imaginen una sociedad sin instituciones; o una cultura sin hábitos; o una moral sin normas; o una conciencia sin inconsciente --un yo incapaz de olvidar, en delirante e infinito presente, sin pasado ni futuro--.

Todo indica que la repetición, la economía de actos y pensamientos, la elusión de riesgos, la antiseducción, la regularidad, el autoconstrañimiento, el ritual, nos permiten hacer rutinas sin pensar que las hacemos; gracias a ello reconocemos el mundo de la vida cotidiana como algo propio, "directo", sostenible y cierto: el sentido común a sus anchas. Es decir, que nuestro conocimiento más familiar es también desconocimiento y, por ello, in-conocimiento: ignorancia investida de sabiduría parcial, de tradición, de experiencia, de certezas incompletas, de necesidad... De ahí la urgencia de inventar instituciones mejores y de que las utopías pervivan.

Por lo demás, el punto es que no es nada sencillo deshacerse de las creencias, los saberes, las certidumbres, la fe, la unilateralidad y las propias limitaciones, que, de alguna forma, han servido a cada individuo para su adaptación a las condiciones mundanas de la existencia. Incluso el gran saber, el de la ciencia, es también el cotidiano descubrimiento de nuestra pequeñez y fragilidad: un saber que no sabes --con la esperanza y el método--, para saber más, y no saber nada después de haber derrumbado alguna certeza.

Me seducen los juegos de palabras, algunos son desafortunados, pero no dejo de plasmarlos porque de pronto me revelan algo de mí, o de la paradoja, o de las ironías que intento elucidar. A veces, leo en ellas mi estado de ánimo, mi desazón, al esforzarme por conocer algo y sólo conseguir la comprensión de que no he comprendido. Al inicio de esta tesis, por ejemplo, planteé la idea de ingeniería, me afane, pero ya en esta versión formal, el concepto se me diluyó; de modo que no se preocupen por criticar la acepción que saqué del diccionario. No

pude, lo sé. Tenía otros posibles encuadres mayormente “deslumbradores”, pero no me parecieron viables.

Sin embargo, no alejé del todo la idea de la ingeniería porque, al fin compromiso académico, registré mi proyecto inicial con ese nombre; pero sobre todo porque tal vez regrese, o sencillamente porque no me aparté demasiado, como lo acusa la referencia constante a la idea de «dispositivo», es decir, artificio mecánico que produce resultados esperados de manera automática. Mi comentario vale para recordar que el que escribe --nótese que no dije el “autor”--, a pesar de sus gestos de arrogancia y de vanidad implícitos en una obra terminada (pero que no concluye), avanza entre contradicciones, dudas, desencantos, felices y amorosas treguas, consejos de amigos, regresos y regresiones, en sana y positiva actitud de investigador.

Decía antes, que hay un conjunto de creencias básicas que, bajo la forma de códigos, nomenclaturas, tabúes, dogmas, estigmas, mitos y mistificaciones, repelen toda forma de crítica o intención de cambio. Así se crean múltiples obstáculos y toda clase de inercias que no sólo impiden actuar, sino que ni siquiera permiten pensar en modificaciones ligeras; “restricción” que alcanza a todos los órdenes de la vida. En casos extremos, esas creencias alcanzan un grado dentro de lo absurdo que riñe incluso con las lógicas más elementales --como ir en contra de uno mismo para estar a favor de otros que también van en contra tuya--, pierden “sentido de realidad” y, sin embargo, siguen rigiendo muchas de nuestras acciones.

En otras palabras, es difícil reconocer que, en la concepción de nuestras creencias básicas y en sus efectos prácticos, actuamos constreñidos por fuerzas políticas y económicas, a primera vista indiscernibles, guiados por poderes ocultos: arcanos. Y más difícil aun es asimilar que, para que ésto sea posible, opera una cada vez más sofisticada maquinaria institucional, para desalentar el deseo de cambio e imponer un imaginario social controlador y persecutorio

introyectado en la propia conciencia, que mina sistemáticamente la capacidad de imaginar más allá del orden estatal, donde, me imagino, empieza la verdad verdadera, los sentimientos, la solidaridad humana, la vida y el goce desmitificados.

En el capítulo siguiente se enfocará la génesis de los imaginarios sociales que auspician y fortalecen la convicción de que la vida humana es imposible sin la existencia de un poder superior que imponga el orden a través del sometimiento individual o masivo, consciente o inconsciente, real o virtual; o sea, la imposibilidad de pensar la sociedad sin el Estado.

II. Creencias, tabúes y otros relatos.

Diversos estudios antropológicos (Clastres: 1987, Harris: 1991, Lefort: 1980) muestran que la humanidad vivió casi toda su prehistoria --o sea, la mayor parte de la historia-- sin que surgieran formas consistentes de concentración de poder social. Una revisión somera de la génesis de las formas estatales nos revela un itinerario sorprendentemente común:

"En cada región del mundo los primeros estados son la culminación de una secuencia arqueológica que comienza con los cazadores-recolectores locales y pasa por la domesticación de plantas y animales, un aumento de la población y del tamaño de los asentamientos y la aparición de jefaturas belicosas, acompañadas de obras públicas monumentales".
(Harris: 1991, p.448)

Es decir que la aparición de instituciones jerárquicas de distribución y extracción de poder, forma parte de un inmenso conjunto de procesos, que necesitó de miles de años para madurar. Tal afirmación no pasaría de ser un lugar común si no fuera porque esta "larga duración", en complicidad con la estrechez de miras y cierta labor ideológica, nos hace pensar que algunas situaciones *perentorias son eternas, que las cosas siempre han sido como son ahora y, en*

consecuencia, fortalece la creencia de que somos genética y fundamentalmente brutales, injustos, violentos, y cosas por el estilo, debido a lo cual es necesario un poder superior que mantenga a raya todos esos impulsos destructivos a efecto de evitar la aniquilación de la vida humana.

La violencia puede ser vista de diversas maneras. En la naturaleza, múltiples ciclos de fagias y predaciones vinculan prácticamente a todas las especies, por lo que la "agresión forma parte del destino viviente". "El pez grande se come al chico", dice un refrán popular, pero también es cierto que los chicos se comen al grande. Nuestra humanidad no suprime el sustrato último de la animalidad que portamos; pero lo regula, lo encanta, lo adjetiva y refuncionaliza a través de infinidad de ritos, gestos, símbolos y conductas. (Lorenz: 1971; Morin: 1983). No voy a discutir el instinto de agresión, ni la crueldad, ni la brutalidad por sí mismas, sino las implicaciones ideológicas que conllevan, pues, como señala Fromm, la destructividad genuinamente humana no tiene objetivo instintivo, no es animal. (Fromm: 1977)

Aun aceptando el oscuro fondo biológico de la agresividad, lo que necesitamos comprender son los efectos políticos de la condición humana, aquí, cuesta creerlo, pero durante milenios, la humanidad prescindió de grandes jefes, líderes, leviatanes, monarcas, tiranos y hasta de partidos políticos. (En este momento no interesa saber si la aparición de esos poderes es o no una prueba del progreso ni si fue conveniente o perjudicial; no me tienta la versión del "buen salvaje"). El numen de la cuestión es caer en la cuenta de que la división entre los que mandan y los que obedecen no es consubstancial a las formas de organización humana, sino una opción entre otras.

Las grandes desigualdades que han presidido la historia humana: la opulencia y la hambruna; el primer mundo y el mundo de tercera; el abuso y la sumisión, no pertenecen al inextricable destino de la "naturaleza humana", sino que son manifestaciones de formas particulares de organización de la sociedad.

A la línea de esta investigación compete determinar si las consecuencias negativas que padece la humanidad a causa de sus formas de organización, de su cultura, son un resultado inesperado o deficiente de la "ingeniería Institucional"; o bien, los sistemas producen **ex profeso** tales deficiencias, aunque nadie lo planee, y en las cuales pequeños sectores de la sociedad usufructúan para su propio y particular beneficio. Me inclino por esto último.

En lo que respecta a la aparición de la forma estatal, los indicios que nos ofrecen la antropología, la historia, la etnología, la política, la psicología y la sociología, entre otras ciencias, sugieren la existencia de diversas génesis de carácter histórico-cultural, en torno de las cuales es posible analizar los orígenes de la desigualdad, la sumisión y la maldad humanas. Opto por esta clase de estrategias frente a las tesis que explican tales fenómenos sociales con base en un innatismo biológico y psíquico, en cuyo caso la maldad, la sumisión y la desigualdad son inherentes al género humano, pero bajo una óptica unilateral, ante lo cual no cabe más que aceptar la existencia permanente del Estado y de una red institucional controladora.

Yo, personalmente, asumo que los imperativos de la cultura, los estreñimientos de las instituciones, no sin grandes dificultades, acaban imponiéndose a los arrebatos de unas pulsiones ilusoriamente eternas e inextinguibles. Vale decir, por ejemplo, que las "pulsiones" con que se topó el psicoanálisis a partir de las metáforas de Freud, tienen un marco de aplicación cultural e históricamente circunscrito, fuera del cual, dichos conceptos, pierden capacidad para esclarecer fenómenos sociales y aun estrictamente humanos.

La anterior digresión viene al caso porque es necesario desembarazarse de aquellas creencias que sostienen que los hombres y las mujeres son, por naturaleza, destructivos y sumisos, ya que también son más y menos que eso, la bondad, la solidaridad, el amor, la compasión, no se subsumen así como así en las vísceras. Por encima de las pulsiones, la "selección cultural tiene el poder de

activar o desactivar estas potencialidades y las encauza hacia expresiones culturales específicas". (Harris: 1991, p. 289) Tales expresiones también pueden ser violentas y acaso más demandantes de sangre y perversión colectivas, que la más macabra fantasía de un psicótico. Nada más popular que la idea de que la gente sólo da todo de sí, si se encuentra bajo alguna forma de amenaza.

Los campos de concentración, la tortura, los genocidios, las inquisiciones, los exilios, las excomuniones, las purgas, los atentados, las violaciones a los derechos humanos y los secuestros, como parte de nuestra cotidianeidad, no son la confirmación de una pulsión destructiva moviendo los hilos de la política y la economía. Es, más bien, la señal de que, para algunas formas de organización política y social, son más provechosos hombres y mujeres sometidos o muertos, que seres humanos vivos y libres.

¿Quiere decir que arquetipos como los elaborados por los fundadores de la Ciencia Política, referentes a ciertas clases de odio, sumisión, búsqueda de poder, venganza y muerte, no han sido aportaciones ni han contribuido en investigaciones anteriores del fenómeno que nos ocupa? No; quiere decir que requerimos otras coordenadas, otros límites, otras razones y otras lógicas, para interrogarlos mejor y sacar mayor provecho de su sabiduría. Incluso eso mismo sucede con planteamientos del problema elaborados con base en estrategias interdisciplinarias como la bioantropología, la etnopsiquiatría, los análisis sociales "psi", que no siempre logran hacer las preguntas adecuadas* .

* Con este tipo de afirmaciones quiero derribar certezas más que presentar propuestas de resolución. Este carácter deliberadamente polémico tiene por objetivo saltar fronteras disciplinarias sin enfados, sin saber adónde voy a llegar, sin más riesgo que el de regresar al campo de conocimiento en que me siento seguro con un poco de más sabiduría de la que hubiera podido alcanzar si no me hubiera atrevido a salir de mi resguardo. Soy politólogo de formación (¿deformación?) y no pretendo ser psicoanalista ni siquiera en la categoría de amateur. Mis referencias a los problemas del incesto, las pulsiones, la violencia instintiva, el inconsciente, la pedagogía, etcétera, a mi modo ver, tienen un carácter antropológico más que psíquico. No toman, pues, en cuenta el "estado de la cuestión" dentro de los diferentes encuadres disciplinarios "psi", sino el campo fenomenal de la experiencia social, visto por un politólogo.

Bastaría un ejemplo: para las poderosas dinastías que dominaron Egipto, China, Roma o el antiguo Perú, las relaciones incestuosas no tenían sentido pulsional, visible para la sociedad. Muchas situaciones semejantes a la anterior existen, pero socialmente no todas son señaladas, en parte, porque no crean problemas que alteren radicalmente la dinámica de la vida institucional, como la sexualidad del "idiota del pueblo", por citar un caso. Entonces habría parecido no sólo falta de cordura, sino "plebeyo", que un "poderoso" se preocupara por tener como esposa o amante a una o varias de sus hermanas, primas, tías o aún a sus propias hijas. Sin embargo, hay pruebas de que, al mismo tiempo, la gente del pueblo sí se preocupaba por estas formas de relación, castigada, precisamente, por quienes no tenían que respetar el incesto, pero sí promovían el tabú. (Harris: 1989; 1990a)

El planteamiento precedente reúne diferentes épocas, geografías y regímenes, con dos factores en común: por un lado, concentración de poder y, por otro, calificación social del incesto según correspondiera al infractor. Cabe concluir que el tabú del incesto no es universal ni intrínseco a la naturaleza humana o, si lo es, tal naturaleza se alimenta de "aleas", indeterminismos y cambios estructurales. Ciertamente también podemos afirmar que este y otros tabúes han aparecido en diversos espacios y tiempos con una coincidencia acaso más rigurosa que la señalada entre los incas y los egipcios. En todo caso, esa presencia recurrente de tabúes "podría indicar simplemente que revisten gran utilidad, no que son innatos". (Harris: 1991, pp. 355 y ss.)

Los miembros de sociedades no estatales, más primitivos pero no necesariamente menos inteligentes, se preocupaban por el incesto debido, entre otras cosas, a que necesitaban mujeres "intocadas" para realizar diversos intercambios con otras comunidades. Contar o no con mujeres inmaculadas podría significar la diferencia entre la vida y la muerte no sólo de un individuo, sino de una comunidad entera.

Con frecuencia, un nutrido núcleo de mujeres sería la base, como dádiva, para consolidar alianzas con vecinos más fuertes, o bien traducirse en seguridad, prestigio y riqueza tribales. En síntesis, esas transacciones no se limitaban al intercambio de espacios de erotismo, sino que asimismo enriquecían el acervo cultural de las agrupaciones implicadas por la sabiduría acumulada que portaban las mujeres acerca de su propia comunidad y que, tarde o temprano, acababan por imponer allí donde eran extrañas. La contrapartida de esta lógica es un rosario de sometimientos, que incluye la violación y el infanticidio de niñas, según las necesidades comunitarias, dada la escasez de recursos y la recuesta de controlar la sobrepoblación sin debilitar las huestes guerreras.

Dicho tabú también operaba como una forma de identidad. El respeto a las prescripciones sancionadas por una comunidad, permitía distinguir a los propios de los extraños. En tal circunstancia, los hombres de una comunidad no podían dejar de reconocer la importancia de la castidad y, al mismo tiempo, la necesidad de amenazar con fuertes castigos a los infractores, para lo cual apelaban tanto a castigos severísimos como a las amenazas de poderes trascendentes, a fin de contar con el apoyo de los dioses y de sus "prohibiciones divinas".

En resumen, para los grandes linajes, el tener relaciones con la hermana, la hija, la prima o la cuñada, era señal de independencia, poder y superioridad. Era la emisión de un mensaje sobre su no interés por establecer intercambios ni formas de alianzas con extraños; gesto de que no necesitaban nada ni calcular, porque lo tenían todo (curiosamente, también puede leerse como síntoma de decadencia). Sin embargo, ese respeto al tabú del incesto, ante los demás sectores de la población, mostraba no tanto lealtad a la prescripción social y religiosa, como sometimiento y precariedad económica.

Por lo tanto, la condición de existencia del mencionado tabú supone: concentración de poder; un ámbito instituido en donde opera la regla y la sanción; un principio de intercambio de bienes en general; el acuerdo imaginario de que las mujeres, en particular, son un bien intercambiable; y, finalmente, da por sentado que ese "bien", solo o en conjunto, no tiene recursos para evitar que se le trate como un objeto más.

Quedaría pendiente la cuestión de las enfermedades y la degeneración hereditaria a causa de la consanguinidad; pero, en el pasado, no eran factores a considerar por la sencilla razón de que nuestros antecesores ignoraban la causa de estos males, o la entendían como un castigo de origen divino. Además, tales herencias tendrían que ver con la reproducción, y no con el deseo, seducción y placer, que pudieran estar ligados a la relación incestuosa, por demás, un fenómeno generalizado hasta el presente en todos los estratos de la sociedad actual.

No estoy preparado para dilucidar el trasfondo psicoanalítico que tanto ha dado de que hablar a los especialistas. Desde el "estricto" punto de vista de la estructura biológica, las relaciones sexuales entre parientes de cualquier línea sanguínea son posibles. Así como fue capaz de prohibir cierta clase de matrimonios, la cultura podría determinar, por alguna razón económica, social o política, un cambio de creencias que permitieran pactar matrimonios consanguíneos "restrictivos", es decir, uniones sin derecho a procrear directamente, pero con acceso a la adopción y al "bebé de probeta". No sería más extraño que el antes impensado matrimonio entre miembros del mismo sexo o de parejas donde uno de los consortes cambió de sexo, ya aceptado en algunos países. El obstáculo a vencer no sería la biología, sino la solidez de los dogmas: un asunto de correlación de fuerzas entre defensores e iconoclastas aun sin resolverse.

Un amigo me alcanzó una broma, insinuando que mi argumento parecía estar a favor de algunas prácticas sexuales no admitidas hoy. El chiste era gracioso porque apuntaba a una cosa seria, por lo que vale decir que aquí yo no defiendo ni sugiero ninguna preferencia, en último caso, señalo que es necesario repensar las cuestiones éticas y morales tradicionales para no correr el riesgo de caer en reduccionismos que acaban no sólo con la discusión sino con la reflexión. Por lo demás, que cada quien se flexione como le venga en gana.

Acaso, el riesgo del incesto, disminuye la satisfacción de los deseos sexuales con mujeres de la misma "sangre", porque restringe el número de ayuntamientos efectivos; pero no ocurre lo mismo con la tentación, que puede permanecer latente acicateada por el placer que para algunas individualidades les significa "lo prohibido" según registró el propio Freud, lo cual podría incrementar los deseos de transgresión. Precisamente por ello, ese tabú, cuya primera funcionalidad era promovida por un principio de intercambio y de identidad, será tanto más fuerte cuanto mayor sea el daño que una tentación satisfecha o, por lo menos, no reprimida, eventualmente puede causar. Prejuicios y perjuicios que, según señalamos, podían llegar a ser considerados como un atentado contra la vida de toda la comunidad.

El éxito del tabú, sin embargo, no depende únicamente de su funcionalidad originaria, sino de la capacidad de represión; una represión que puede ser interna, producida por el propio individuo, desde su interioridad, y externa, a través de señales de la sociedad específicamente instituidas para ese fin --generalmente es una combinación de ambas--. En cualquier caso, tales modalidades de control y sujeción, son efectos derivados de una gran concentración de poder social en una o varias instituciones habilitadas para ejercer violencia o que, por lo menos, suponen la existencia de una red institucional.

La generalización y frecuencia de ciertos tabúes como el del incesto no se explica, pues, por una pulsión sexual innata, sino por una estrategia cultural yuxtapuesta a dicha pulsión. Sabemos más de los efectos culturales sobre las pulsiones que de las pulsiones mismas. O, con más precisión, las pulsiones que podemos conocer no aluden a una naturaleza humana inmutable, sino a creaciones culturales emergentes que, al paso del tiempo, cambian, progresan o involucionan.

Las coincidencias y "repeticiones" de estos fenómenos en diferentes tiempos y lugares se deben muy probablemente al hecho de que: "dado que todas las culturas sirven al mismo conjunto de necesidades, apetitos e impulsos humanos básicos, en todas partes los hombres suelen optar por alternativas similares cuando se encuentran en condiciones similares". (Harris: 1991, p. 474)

La cultura somete a las "pulsiones", en el sentido de que éstas se expresan de una manera **su** **genérica**, irreductible a los componentes biológicos, y sobre las cuales se impone un orden político y cultural que, a veces, hace supurar una clandestinidad más allá de lo animal, porque genera clases de crueldad y perversión únicamente imputables a los humanos. Así, aquellos comportamientos "anormales" que se nos aparecen como "designios viscerales" o "inconscientes", son evaluados con base en una nomenclatura y un código institucionales, sin considerar las causas, ni ponderar las interrelaciones que realmente podrían explicar los fenómenos. (Deleuze, Guattari: 1971)

Para ilustrar este punto es conveniente acudir no a las "normalidades", sino a las conductas viles, abiertamente patológicas. Actualmente, se comienza a denunciar que un número infinito de menores de edad han sido atacados sexualmente por sus propios padres o por adultos⁷. Y que prácticamente todos los infantes, en algún momento de su vida, han sido maltratados física y mentalmente bajo el pretexto de su educación. (Miller: 1990; 1991a; 1991b; 1992)

⁷ En tan sólo un año, cerca de tres millones de niños han sido reportados como presuntas víctimas de abuso sexual, únicamente en Estados Unidos. Newsweek: 19-04-1993, pp. 42-48.

Sin embargo, la organización de la sociedad moderna no está preparada para defender los derechos de los niños, porque es justamente el modo de organización el que indolentemente promueve la violencia en contra de la infancia. Es un hecho incontrovertible que uno de los principales efectos del maltrato en los niños consiste en quebrantar su voluntad, su "alma" y su autoestima, pues los infantes y su conciencia comenzante también actúa, resiste, inventa imágenes en la que no se siente inferior al agente agresor y, a veces, simbólicamente, lo aniquila, entonces la "sociedad", la "red institucional" se encargará de castigar la afrenta del menor. Por consiguiente, lo grave no termina ahí, porque esos seres inermes, a su vez, cuando sean adultos, si no logran superar los aspectos traumáticos y represivos de su infancia, cosa que por lo demás es muy poco probable debido al cerco cultural construido para inhibir esa liberación, repetirán las terribles fórmulas "pedagógicas" que les administraron los padres, maestros y, en general, las personas mayores que eventualmente aparecen en el destino de un infante --médicos, sacerdotes, maestros, nanas, vecinos, conductores de TV, etcétera--.

Y lo que es todavía peor, algunos de esos niños, en su época de adultos, estarán a cargo de las instituciones de control que pervertirán el desarrollo físico y espiritual de los párvulos. Un comandante nazi de Auschwitz, Rudolf Höss confiesa acerca de su propia maduración:

"De forma muy particular me insistían siempre en que debía atender o realizar sin demora los deseos u órdenes de mis padres, maestros, pastores, etc., y de todos los adultos, incluido el personal de servicio, y que nada debería distraerme de semejante obligación. Lo que ellos dijese era siempre correcto. Estos principios pedagógicos se convirtieron para mí en verdades intangibles". (Citado por Miller: 1992)

Esto quiere decir que, a pesar de los instintos de agresión de orden biológico, los niños no son esencialmente unas pequeñas bestias a las que hay que domesticar con una rígida y autoritaria educación. No niego la existencia de comportamientos hostiles ni cierro los ojos ante las conductas violentas por parte de los niños, y que, en conjunto, podrían formar un espeluznante catálogo de "maldad infantil". Sostengo que la mayoría de esas manifestaciones de destructividad, aparentemente gratuitas, no son inherentes a la niñez, más bien son acciones defensivas, producto de la impotencia y de una urgente necesidad suya de autoafirmación personal y desde un franco estado de vulnerabilidad, ante el tratamiento agresivo, insensible y dictatorial proferido por adultos.

En este sentido, una primera conclusión es que el fenómeno de la violación, del abuso sexual y del incesto, entre otras actitudes más penalizadas en la sociedad moderna, donde las estadísticas presentan un elevado índice de casos, al tiempo que las autoridades y la propia sociedad se esfuerzan por ignorar esta recurrencia brutal de atentados físicos y espirituales, debe analizarse no sólo como resultado de una anomalía psíquica del adulto agresor, sino como una acción que, en su dimensión social, supone una forma inequívoca de abuso de poder con un amplio dispositivo de reproducción de dichos actos. ⁸

Un niño amado y respetado no tendrá necesidad de recurrir, como única defensa ante el dolor y sufrimiento infringidos sobre su propia individualidad por gente mayor, a la represión sistemática de sus sentimientos, de su voz, de su entendimiento. No tendrá, luego, que olvidar, bloquear ni enmascarar los

⁸ Más que un dato, vale citar como referencia un análisis cuantitativo de los cambios hacia conductas agresivas realizado en Estados Unidos, y que sostiene que éstas ocurren como resultado de la exposición a tres tipos de eventos negativos: estímulos de stress no sociales, provocaciones sociales intencionales, y la combinación de los dos anteriores, que son los más frecuentes. El análisis de 233 experimentos, concluye que las conductas agresivas más intensas fueron el resultado de provocaciones previas en unión de situaciones psíquicas o presiones físicas desagradables, socialmente motivadas. (Carlson & Miller. "Bad experiences and Agression", en Sociology and Social Research, 1988, 72, 3, Apr, pp. 155-158)

momentos en que sufrió maltratos y ofensas, llegado el caso, podrá encarar los eventuales errores cometidos por sus padres o por adultos, sin tener que repetir con su propia descendencia la misma secuela de yerros y ultrajes, ni sentirse culpable por reclamar justicia a los infractores, fuere quien fuere. No obstante, para ello, hay que superar un tabú verdaderamente terrible, que muy probablemente ha prolijado el abuso sistemático sobre la infancia: la siempre supuesta esfera de santidad que han de pisar los progenitores.

Si nos hemos tardado en descubrir el abuso de que son víctimas los niños, ello se ha debido en gran parte, a que el dispositivo familiar es protegido dogmáticamente. En casi todas las religiones del mundo, por ejemplo, se pregona la obediencia incondicional a los padres: ¡Honrarás a tu padre y a tu madre! Sólo dice eso, y es suficiente. No se precisa de más explicación y, en cambio, sí se omite ahí que, cuando los padres maltratan a sus hijos, no sólo no merecen ese respeto, sino que éstos deberían defenderse de quienes recibieron la vida. "Dejar el respeto para mejores causas", argumenta Alice Miller. Asumo que los especialistas todavía tienen mucho qué decir, por mi parte sólo planteo que en algún punto las instituciones se insertan en la formación de la subjetividad del niño, a veces como matriz, a veces como insumo, pero en todo caso participando en la configuración de la estructura psíquica y de la experiencia social de los individuos, a base de conflictos, duelos, contradicciones, puesto que, ya lo dijimos, cada sujeto intentará resistir: "en el comienzo mismo de la individualidad, pues, vemos aparecer un enfrentamiento, el núcleo fundamental de una rebeldía, que la sociedad deberá coartar: la rebeldía contra el poder". (Rozitchner: 1987,p.35)

Así, los padres que emplean la pedagogía del castigo socavan la autoestima de sus descendientes. Siembran miedo, confusión, indiferencia ante el dolor ajeno, desde la violencia cotidiana, e interiorizan la existencia exterior de un poder despótico, inasequible, ajeno. Sin embargo, para la sociedad no hay distinciones, los que están arriba deben ser respetados y obedecidos. La educación

familiar, la ética religiosa, la disciplina escolar, el contrato laboral, la ortodoxia en la ciencia y el arte, desde la cuna hasta la tumba, crean al ciudadano sumiso, obediente, inseguro, poco capaz para reclamar sus derechos: es la materia prima del "orden social" moderno.

Se constituye así, el ciudadano, conforme y conformado, el cual no obstante su aparente falta de valor, es la pieza idónea para el desempeño de las labores de alto mando dentro de las empresas bélicas o, en su defecto, en la carne de cañón dentro del mayor de los negocios de los estados poderosos: la guerra. La destrucción de sus semejantes, ya sea por acciones agresivas directas, o por su continuación por otros medios.

Así pues, el imaginario social persecutorio construye un entramado que reúne: el amor de los padres; el apoyo divino y eclesiástico; la autoridad escolar; el saber de los médicos, los terapeutas, los doctos y los abogados; el amor a la patria; los **mass media**; la lealtad a los líderes y a los jefes militares, así como la legitimidad política. Todo para obligar a una sumisión y obediencia crecientes. Quizá el rasgo más significativo de este dispositivo sea la obstrucción de la crítica a los padres y, por extensión, a cualquier autoridad consagrada, aún en los peores casos de abuso cometido por ésta.

No obstante, es la figura imaginaria del líder la que alimenta la autoridad de la figura paterna, y no, como suele pensarse, a la inversa. La imagen del líder es sociológicamente muy anterior a la imagen de padre; pero ésta evolucionó más ampliamente porque se montó en el andamiaje de la religión, como un gozne fundamental de la Sagrada Familia. (Morin: 1983, pp. 506 y ss.) Se trata, en todo caso, de una equivalencia ampliada simultáneamente representada; no sólo repetida, sino multiplicada en otras esferas de la institucionalidad.

Por otra parte, la duración muy prolongada de un dispositivo autoritario, como el de una pedagogía represora, crea "inercias" que inciden en la conducta y el psiquismo de los individuos de modo que, aún en el caso de que tales

dispositivos controladores hayan menguado o desaparecido (expresión de modificaciones en las correlaciones de fuerzas), los efectos inmediatos no son liberadores, sino que, paradójicamente, convierte a los sujetos, antes sometidos, en los ejecutores de las peores formas de autoritarismo en sus relaciones cotidianas, en su entorno familiar e incluso en su propia intimidad. Asunto que no debe ser soslayado en el análisis de las "transiciones a la democracia".

Los temas referidos: los tabúes, la pedagogía autoritaria, el maltrato, así como la obediencia colectiva, son apenas algunas de las vetas que hemos de analizar en nuestro intento de comprender el funcionamiento de la sociedad, tratando de entender cómo se forma un imaginario persecutorio, cómo se consolida una cultura de obediencia y sometimiento, y qué papel desempeña la maquinaria institucional en tales procesos. Con estos elementos ya podemos intuir algunos de los aspectos que deben ser estudiados con mayor profundidad.

A manera de recapitulación, podría decirse entonces que las instituciones y las pautas dominantes de conducta son desarrollos culturales que sirven para adaptar la organización social a las condiciones específicas de subsistencia. Algunas de esas pautas --dogmas, tabúes, ritos, consensos, etcétera.-- pueden ser útiles para sobrevivir, pero escasamente sirven para explicar nuestro entorno social ni mucho menos para cambiarlo. Acaso por esta razón, la sociedad ha llegado a aceptar situaciones que son inaceptables, promover absurdidades e injusticias sin tan siquiera darse cuenta de que algo anda mal.

Hemos llegado al punto en que no podemos sino aceptar que el desarrollo cultural e institucional es más controlador cuanto más pierde el control humano, si es que alguna vez lo hubo. Lo que significa que la adaptación cultural, por decirlo de algún modo, es azarosa. No hemos entendido la causalidad ni el determinismo del desarrollo moderno, pero ya es tiempo de que aceptemos que no es racional, ni neutral ni siquiera moral. Por lo tanto, no se explica por las nociones de proyecto, control, justicia, voluntad política, cálculo racional, directriz científica. En

consecuencia, el mapa de la sociedad moderna se traza con base en los productos aleatorios de las relaciones de poder. Por lo tanto, priva la desigualdad, la indeterminación y la desorganización.

En este sentido, para no insistir únicamente en el maltrato y explotación de los niños como abuso de poder, citaremos brevemente, como ejemplos, otros fenómenos sociales que también han servido para atentar en contra de la integridad de la humanidad y conseguir sumisión: el machismo y la santidad del matrimonio. La supremacía masculina, fieramente defendida durante muchos siglos, se puede remontar a un subsuelo biológico que alude a los múltiples ciclos de violencia y predaciones y, sobre todo, a diferencias de orden fisiológico (p.e., la mayor fuerza física de los machos), que se expresaron oscuramente en el nivel ideológico y, claramente, en la división social del trabajo.

Sin embargo, no hallaremos fundamento para tal o cual superioridad biológica de los varones, como no sea ideológico, puesto que la subordinación de la mujer, en las sociedades modernas, no deriva de códigos inscritos en la naturaleza, sino del control de la tecnología de poder por parte de los hombres, sancionado sacramentalmente por la religión, ideológicamente por la política y pragmáticamente por la economía, en una red institucional extensa que pasa por la familia, la escuela, el barrio, la fábrica. No hay sólo determinismos, designios, racionalidad, voluntad política, pues también aquí impera el azar, la indeterminación, el **alea**, situaciones de competencia y, por tanto, disputas sin resoluciones previas... Y estrategias, invención, ensayo y error constantes, afinidad, unión de fuerzas, monopolios, infidelidad, dispersión, recomposiciones y organización.

Con esto reiteramos que es la cultura, y no la anatomía, la que distribuye los beneficios sociales. De este modo, los individuos que promueven los valores dominantes obtendrán recompensas, alicientes; y, a su vez, serán castigados, marginados o expropiados, quienes debilitan o infringen esos mismos valores. La

tensión y contradicciones resultantes de estas formas de distribución de poder, son agudizadas o atemperadas por mecanismos institucionales especializados.

El control institucional sobre el sexo, el deseo y el cuerpo es, en efecto, una constante --y quizá razón de ser--del proceso civilizatorio, según se desprende de la pedagogía autoritaria que se ha impuesto. (Freud: 1929, Elias: 1987) En este punto, la represión cultural sobre el sexo muestra la capacidad de control sobre las pulsiones, y de un sexo sobre otro. O sea, no hay sexualidad humana "biológicamente obligatoria" fuera de lo impuesto por la prescripción cultural. Todo lo cual equivale a decir que "la cultura se apoderó de todos los mecanismos psicológicos y fisiológicos de la sexualidad". (Harris: 1991) El malestar subsecuente no contradice dicho monopolio; sólo lo hace más complejo.

De este modo, las pautas culturales y, por consiguiente, los saberes normalizados, la tradición pontificada y la ideología política, pudieron romper lazos "originarios" entre la inteligencia (**nous**, mente, alma) y la corporeidad; sexualidad y reproducción, así como placer y sexualidad. Y, al mismo tiempo, incorporar nuevos vínculos: religión y moral; moral y castidad; redención y temor; placer y pecado. Estos "vínculos" son extremadamente importantes, equivale a decir que los sistemas de control a través de la religión fueron, y al parecer siguen siendo, los que mejor se adaptan a las condiciones de desigualdad, y son, por añadidura, los más influyentes.

Así, la abstinencia, por ejemplo, se relaciona con la virtud, la castidad, la pureza, con el objetivo de incidir en ciertas prácticas sociales, quiero decir, sexuales. Ahora, en obediencia al SIDA, esta norma religiosa recibe el apoyo de la ciencia médica, se la implica con la salud, en donde los enfermos son culpables de su enfermedad --pecadores, "débiles de carne", homosexuales-- y, por lo tanto, enemigos peligrosos o, al menos, seres a los que hay que segregar.

En este orden de ideas, es posible afirmar que el poder milenario de las iglesias reside, por una parte, en su capacidad para imponer sus criterios acerca

de lo que es bueno o malo, puro o perverso, divino o maléfico. Y por otra, en concentrar, en una burocracia investida de autoridad, el poder sobre los mecanismos del perdón y el castigo, la salvación y la condena, la ortodoxia y la herejía. Dicho de otro modo, las iglesias han podido concentrar poder porque la institución religiosa ha sido políticamente solvente.

Ahora nos concentraremos en este monopolio de otorgamiento y sustracción de identidad que usufructúan las instituciones religiosas, porque los Estados modernos han crecido retomando estas formas de identificación y conceptualización para sus propios fines, de lo cual resulta que un individuo puede ser buen ciudadano o enemigo de la patria, héroe o traidor, un sufragio más o un sujeto subversivo, un formal pagador de impuestos o un evasor, informal, subterráneo, negro, marginal, delincuente, prisionero, cantante u otro sendero poco luminoso. No quiero decir que los conceptos religiosos devinieron políticos por el uso que el Estado les dio, sino que eran fácilmente utilizables porque tenían un estatuto político incluso cuando la Iglesia los esgrimía.

Para iniciar un somero repaso de las instituciones eclesiásticas, vale la pena señalar que las primeras creencias religiosas no tenían relaciones directas con la moral ni con la sexualidad; se limitaban a establecer ligas con deidades, más con afanes de comunicación que de prescripción: religaban.

La consolidación de las creencias fomentada por las iglesias, a diferencia de las llamadas "religiones naturales", requirió de determinadas ventajas políticas y económicas, las cuales permitieron que los sacerdotes, en "representación de los dioses" (y con el apoyo de poderosas fuerzas terrenas), promovieran códigos de conducta que, a la larga, convirtieron a la institución eclesiástica en fuente de moralidad y, sobre todo, en aparato de control. El interés particular de estos "clérigos" mediadores y de sus patrocinadores, poco a poco, devino en la formación de una red institucional de supervisión de todos y cada uno de los actos humanos.

La mayoría de las religiones construyen su teología en torno a las ideas de pecado, falta, privación temporal de santidad, perdón y en la promesa de salvación, a condición de regir todo acto con base en modelos de conducta prefijados. Por ejemplo, para el judaísmo, prácticamente todo lo que es placer se considera o está ligado a lo pecaminoso. Por si no fuera bastante, se asume que, invariablemente, las raíces del pecado son: el sexo, el saber y el desacato. En este caso, la urgencia de resguardar la identidad propia frente a la de los **goyim**, es decir, los gentiles, conlleva un conjunto de mecanismos controladores, que son políticos y que pueden ser o no perversos.

Las demás religiones, sin embargo, operan de manera análoga: en su modalidad de fuente de identidad, se sustentan en un poder institucional controlador para coartar, sojuzgar y separar lo bueno de lo malo. No hay espacio para la pluralidad o la divergencia, sólo hay apego a la autoridad, por lo tanto, lo que el dispositivo exige es sumisión y obediencia. La inteligencia y el discernimiento sobran.

Al parecer, ninguna religión está exenta de este tipo de códigos. Así se fue construyendo el código que dio fundamento al control, la intolerancia y la persecución. Es el código que, perfeccionado, dio cuerpo y alma a la Inquisición; el mismo que el Estado moderno lleva al paroxismo. Este es, pues, el código político de una organización social depredadora, insaciable, que se alimenta de las energías y trabajos de la sociedad. Promueve la ignorancia y el temor. Se expande por la fuerza, la corrupción y el engaño, sin dejar a un lado la complicidad de ciertos sectores sociales y, a veces, hasta un amplio consenso.

En general, tanto la religión como los valores en que se apoya, son polivalentes. La idea de la "Salvación", por citar un caso, puede servir a diversos intereses políticos y económicos, pero en sí misma no es ni revolucionaria ni conservadora. En "estado puro", una creencia religiosa no libera ni sojuzga y, ciertamente, desde el punto de vista espiritual y psíquico, puede ofrecer gran

cantidad de compensaciones, catarsis, sentidos de vida y de muerte; pero ligada a intereses mundanos, como suele suceder, puede ser utilizada para contener una protesta social y, con igual eficacia, para arengar a las masas. En cambio, las ideas de poder, autoridad, jerarquía, orden, legitimidad y representación, son eminentemente políticas, las use quien las use. (Wolin: 1974, pp. 148-152)

En este contexto, sin embargo, me interesa destacar el papel de las creencias religiosas en la producción de sumisión y obediencia con la unidimensionalidad con la que un médico trata a un paciente. El galeno hace abstracción, en la medida en que no le es inmediatamente útil, de si un enfermo gusta o no del arte, si es un padre ejemplar o lo contrario..., para él, el sujeto que tiene tuberculosis es, sobre todo, un tuberculoso.

En esta línea, por el momento, es suficiente con subrayar que ni la Iglesia ni el Estado han logrado eliminar la inseguridad y la incertidumbre sociales. Por el contrario, debido a esas presencias leviatánicas, hemos tenido que aprender a vivir bajo amenaza. Y si hemos aprendido bien, la Iglesia ha tenido un papel de no poca importancia en algunos de los éxitos pedagógicos del Estado, porque se ha encargado de robustecer un lenguaje político que no lo parece, particularmente en la consolidación de una cultura de sumisión y de una ética de sacrificio. (Nietzsche: 1979a, 1979b, 1979c, 1981)

Ahora necesitamos aprender lo contrario: liberarnos de la idea de que somos una especie agresiva, destructora, cruel, desordenada y pecadora, sea por naturaleza, por genética o por instinto. No porque no seamos capaces de agredir, destruir, de ser crueles, desordenados y pecadores, sino porque somos más que eso y tenemos la capacidad, la inteligencia y el **animus** para la bondad, el altruismo, la caridad, el amor, la solidaridad... Con lo cual podemos anular el brutal corolario de los axiomas reductores de la especie humana y de los individuos: la creencia de que sin un poder superior sobre nuestras espaldas nos aniquilaríamos.

Es de suma importancia rebatir esta clase de creencias porque, al contrario de lo que sostienen, es justamente el Estado, y no su ausencia, la que pone en peligro el futuro de la humanidad. La amenaza de destrucción que se cieme sobre el planeta, con todo y las rebajas de armamento nuclear y químico, la hiperracionalidad ecológica y los tratados económicos, es una contundente prueba de ello. En otras palabras, para comprender la fenomenología de la violencia y sus epifenómenos —el racismo, la crueldad, el homicidio, la venganza, el exterminio, la guerra, el secuestro—, hay que apelar a la lógica de los dispositivos institucionales y no a la lógica del deseo.

Es imprescindible revelar, en este sentido, la impostura del Estado. La imagen del Estado y el Estado como imagen. Mostrar cómo todas las desigualdades “naturales”, mediante un imaginario persecutorio, son disfrazadas, encubiertas, mistificadas y falseadas; transformaciones tan manipulables como incomprensibles. De ahí la importancia de analizar por qué en la relación entre realidad e imaginario, lo que domina es la imagen.

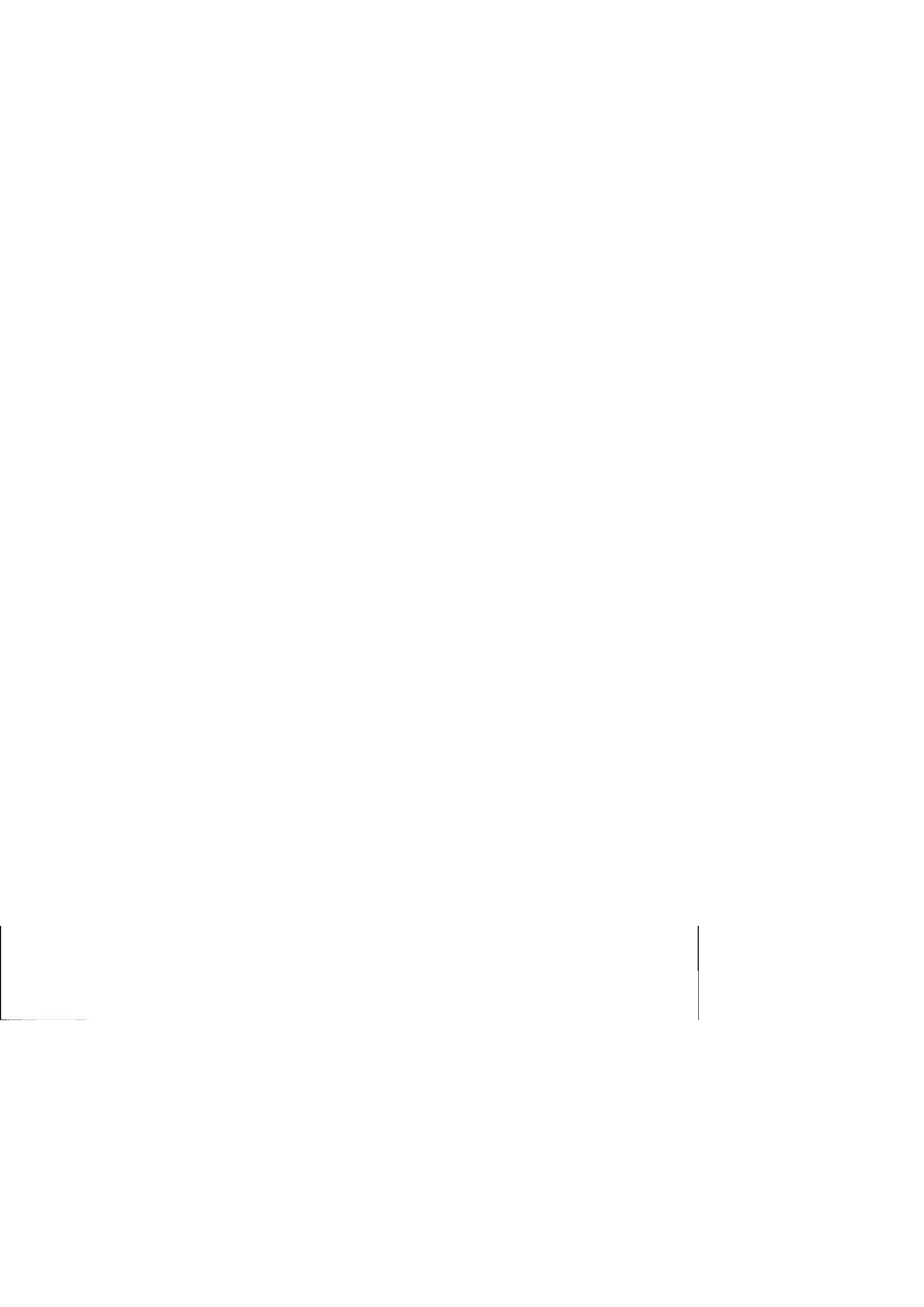
Efectivamente, la imagen impone su propia lógica, la cual es inmanente y, por lo tanto, es efímera, eventual, si no tiene soporte institucional, si no instituye. Se trata de una lógica de exterminación de los objetos de referencia: implosión del sentido, forclusión del sujeto pensante, desaparición del mensaje, aparición del mandato. La imagen institucional no transporta significados, sino órdenes, imperativos; así la imagen reemplaza a la realidad. La “ficción” es una fuerza en movimiento en el corazón de la sociedad real. (Baudrillard: 1987; Landrut: 1987).

Por lo tanto, urge desentrañar los mecanismos institucionales diseñados para impedir que los hombres y las mujeres comprendan los resortes de la vida social subyugada, porque, en gran medida, la sumisión depende de la capacidad, por parte de los sometidos, de torcer, encubrir y negar con ficciones los hechos que explicarían la condición adversa de su propia existencia, según señala Marvin Harris. Esa extraña tergiversación es fomentada a través de un conjunto de

dispositivos institucionales que merman nuestra capacidad de pensar, de imaginar, de hablar, de tomar decisiones, de pelear por nuestros derechos, de recuperar nuestro cuerpo para amar, sentir, gozar...

Alcanzo ahora a percibir una ingeniería institucional que distribuye fuerzas y recursos sociales. Veo beneficiarios, elites económicas, políticos exitosos, regímenes relativamente estables. Y, sin embargo, no logro ubicar una voluntad política a la cabeza de esta terrible dinámica institucional. El sentido trágico del desarrollo moderno es claro: cuanto mayor es el aparato "racional" menor es la previsión y el cálculo. ¿Quién está a cargo? Como diría Raúl Villamil, ¿no hay nadie dentro del "panóptico estatal"? Esta es precisamente la significación colectiva e imaginaria del vigilante. Y es que los conceptos de "ingeniería social" y de "dispositivo" no forman parte del campo fenoménico, puesto que son formas de enmascaramiento, pertenecen al orden de la representación más que al de la percepción. No vemos el dispositivo, lo imaginamos dentro de un sistema teórico, del mismo modo que no podemos ver el valor de cambio de una mercancía aunque la desintegremos átomo por átomo en su materialidad.

El control institucional se reproduce a sí mismo a través de los productos de la sociedad y de sus propios deshechos. La maquinaria está produciendo efectos contrarios a los pretendidos y seguimos creyendo en la inevitabilidad del poder superior. Y seguiremos creyendo equivocadamente mientras prevalezcan las redes institucionales que nos hagan creer que los males que padecemos son por nuestro bien, que todo está planeado y que tiene excelentes proyecciones de futuro; o que si la racionalidad instrumental falla, es cosa del destino que ha tomado venganza porque no merecemos otra cosa: no fuimos suficientemente sumisos, obedientes y temerosos. ¿Acaso podemos pensar y actuar de otra manera?



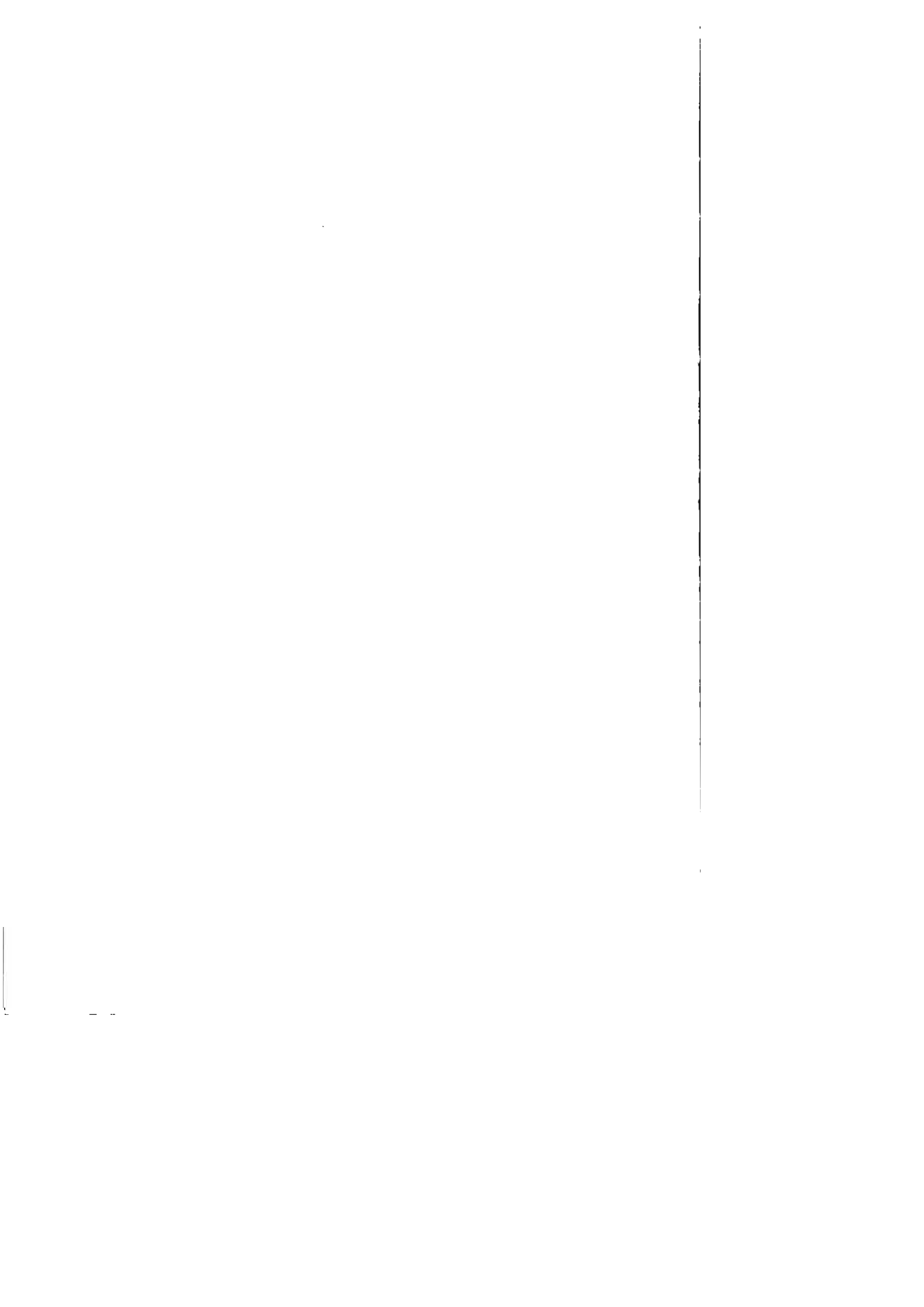
III. La institución religiosa.

A grandes rasgos, la institución es un campo de acción regulado, por lo tanto, alude al marco de interacción de las relaciones humanas. Es una "formalización" de prácticas sociales diversas y aleatorias, a fin de hacerlas homogéneas, regulares, predecibles. (Ver diagrama p. 43 bis)

El reconocimiento colectivo, compartido --es decir, reconocido por los individuos interactuantes, incluso cuando se trata de transgredir--, de la existencia de reglas de juego que permite a los actores orientar su conducta y crear expectativas acerca del comportamiento de otros participantes reales y potenciales, en sentidos relativamente determinados.⁹

Al tener una idea general de conductas esperadas, factibles, los sujetos pueden trazar estrategias con márgenes de certidumbre razonablemente altos. En este sentido, la institución es propositiva, invita a vivirla. El que sabe más acerca de las reglas, se conduce mejor, y sacará mayor provecho; más aun si es capaz de imponer reglas a otros. Sin embargo, no todos los sujetos están dispuestos a respetar las reglas, ya sea por ignorancia, irracionalidad, indolencia, o por simple rechazo. De ahí, la dimensión punitiva y controladora que desarrolla toda institución. Una regla que no conlleva sanción no puede producir certidumbre. La

⁹ "Las instituciones son las reglas del juego en una sociedad o, más formalmente, son las limitaciones ideadas por el hombre que dan forma a la interacción humana". (North: 1993, p. 13) Lo cual no implica ni la eficacia, ni la bondad, ni el funcionamiento real de las instituciones.



amenaza de castigo introduce la necesidad de calcular el costo de violar una norma que, por definición, debe ser mayor que lo que se puede conseguir dentro del cauce estipulado.

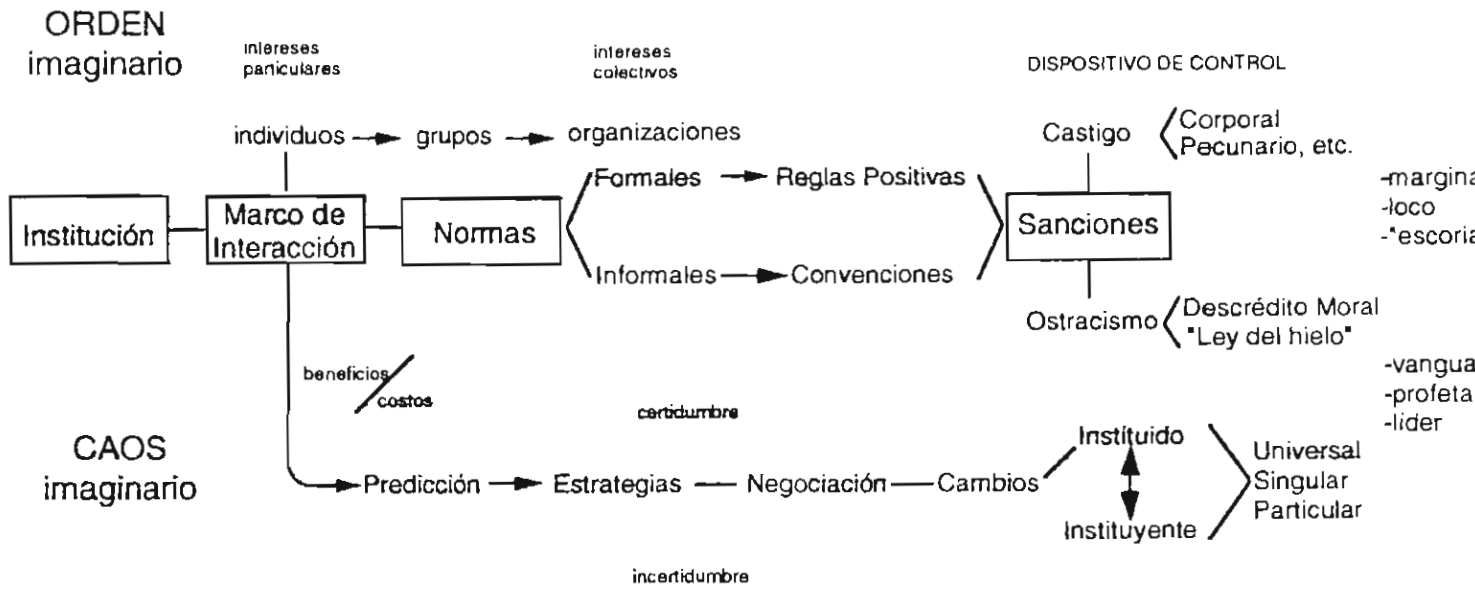
Existen diferentes tipos de reglas, pero básicamente se pueden agrupar en dos ejes:

i) Normas formales. Requieren un proceso de elaboración legal (leyes positivas) con estructuras estables. Dado que son heterónomas exigen un aparato especial de sanción externa;

ii) Normas informales. Prescripciones derivadas de la tradición y las costumbres, y que son de carácter autónomo. Por ejemplo, las normas morales, en las que se apela al sentido de la honorabilidad; y la fuerza de la sanción radica en la reprobación colectiva. Eventualmente, hay instituciones que logran una simbiosis de formalidad e informalidad al estructurar su cuadro normativo. En ciertas normas religiosas se apela directamente a la conciencia, pero hay un cuadro de penalidades exterior que pasa incluso por la ley civil, como el “tormento a los herejes” (expresión de que la iglesia se apropió del poder secular); o la ética del médico respecto de la eutanasia, en la que el juramento de Hipócrates se refuerza con la tipificación del delito.

Las normas formales pueden cambiar en cualquier momento de acuerdo con intereses, negociaciones y consensos, dentro de un marco procesal legítimo: son fáciles de imponer y de cambiar. Las normas informales, por su parte, se forjan a lo largo de muchas generaciones; no responden directamente a ninguna voluntad política explícita, son difíciles de cambiar y no necesitan de un aparato de coacción exterior. Estos dos tipos de normas interactúan de modos diversos para, en conjunto, establecer una serie de frenos y condicionantes a la conducta, con el objeto de encauzar la interacción humana dentro de un marco perdurable y predictivo. En resumen:

ESQUEMA DE LA DINAMICA SOCIAL INSTITUCIONAL



"Las instituciones reducen la incertidumbre por el hecho de que proporcionan una estructura estable a la vida diaria. Constituyen una guía para la interacción (...) definen y limitan el conjunto de elecciones de los individuos(...) Constituyen el marco en cuyo interior ocurre la interacción humana". (North: 1993, p. 14).

Dicho de otro modo, la institución es la respuesta social a la incertidumbre, aunque realmente casi nunca cumpla con su cometido. De ahí que la idea de desorden denote una situación social en la que, dada cierta imposibilidad de determinar un cuadro de frenos y limitaciones institucionales --p.e. revoluciones, guerra, invasiones, ingobernabilidad, etcétera-- es imposible predecir el comportamiento de los sujetos y de los organismos encargados de garantizar la seguridad. En la vida "instituida" el desorden tampoco cesa, pero en el nivel del imaginario se establecen los parámetros para hablar en términos de normalidad y de orden social.

En rigor, las normas sociales no están orientadas a resultados, es decir, difícilmente son un criterio para establecer directamente el beneficio de los individuos respetuosos de la normatividad establecida¹⁰. Desde el punto de vista individual, sólo la acción racional puede establecer la relación entre medios y fines, aunque "la elección entre recompensas y castigos como incentivos selectivos depende de la tecnología de la acción colectiva". (Elster: 1992, p. 56) O, más exactamente, depende del diseño institucional, que es el que conecta la elección individual con la acción colectiva.

¹⁰ "Faltando un mecanismo que relacione los beneficios con el nacimiento o mantenimiento de una norma, no podemos saber si los beneficios se dan por accidente(...) Algunas normas no mejoran la situación de todo el mundo sino que la empeoran o bien desplazan el equilibrio de los beneficios en favor de unas personas en favor de otras". (Elster: 1992, pp. 173-174)

Metodológicamente, asumo que la acción racional individual supone una elección en la que un sujeto motivado por preferencias subjetivas --y aun inconscientes-- hace una evaluación de las oportunidades objetivas, calcula costos, elabora un plan o táctica, y actúa en función de la satisfacción de su interés. En cambio, "la conducta colectiva se define por la característica de que las contribuciones tienen beneficios difusos y costos precisos". (Elster: 1992, p. 220). En el primer caso, el cálculo de los costos contempla, en casos extremos, incluso la posibilidad de violar normas legales, afrontar el descrédito moral, la penitencia y aun la excomunión eventuales, si la recompensa esperada, a juicio del actor, es superior al riesgo; y la pena de no lograr el objetivo es superior a la penalidad en caso de que fracasara.

En la conducta colectiva, el individuo sabe lo que le cuesta asumir cierta elección, pero el beneficio es anónimo, para otros, con excepción del remanente moral: reconocimiento abstracto por parte de la sociedad y la satisfacción de saberse "buena persona". Sin embargo, desde la perspectiva individual, la conducta colectiva requiere una gran cantidad de compromisos "no-racionales" y la cooperación de otros.

La influencia de la religión ha resultado definitiva en la regulación de la conducta humana, sobre todo, a partir de que las Iglesias lograron construir un espacio institucional y un aparato burocrático para apropiarse de la moral social. El cristianismo necesitó alrededor de mil años para alcanzar tal objetivo, a partir de lo cual ha imperado, en Occidente, la ideología de un poder trascendente que atraviesa todas las redes de poder inmanente, que otorga una legitimidad de origen divino a la autoridad terrenal y funda una moral sustentada en una infraestructura de poderes estable. Entonces, el dominio de una religión subsumió la vida del mundo en el ámbito del control institucional.

Entre los siglos X y XII, ideológicamente, el mundo se redujo a Occidente, Occidente a Cristiandad y Cristiandad a Iglesia. Tal cadena de reducciones forma parte --dice Otto Brunner-- de la obstinación por construir un irrefragable ámbito cultural totalizador y unitario, en donde se desvanecen las diferencias y las alternativas. El ámbito de los ámbitos. Una formulación con aspiraciones de liderazgo universal que arrasa las especificidades, las pequeñas identidades y las fronteras; exactamente como ahora se exporta la modernidad. En consecuencia, la Iglesia se convirtió en el eje de la identidad de Occidente, lo que le permitía ser, a un tiempo, el principal custodio de la civilización y, prácticamente, su único agente autorizado.

Desde el punto de vista organizativo, la universalidad de la cristiandad se ancló en la Iglesia. No obstante, la influencia de la producción imaginaria, acaso por primera vez en la historia de la humanidad, no coincidía con un territorio delimitado por el asentamiento del poder terrenal. Por encima de los diversas circunscripciones políticas y de los Estados nacionales apenas en proceso de formación, se alzaba una autoridad "espiritual" (aunque, en rigor, el reconocimiento de la supremacía eclesiástica, dependía de las cambiantes correlaciones de fuerzas y alianzas entre los monarcas y el Papa).

El crecimiento de la Iglesia y los avatares de la política fueron configurando fronteras imaginarias que separaban a los buenos cristianos de los herejes y los cismáticos. Lentamente, desde los siglos II, III y IV se desarrollaban las instancias de un poder espiritual y temporal contra el que no cabría ningún tipo de oposición. La Iglesia se extendía al mundo secular casi en la misma proporción con la que los Estados se "espiritualizaban".

Hacia el siglo X, en el nivel regional, el bajo clero era el mejor organizador de la defensa y explotación de los territorios, y los obispos pronto se convirtieron en los gestores del poder laico. En el nivel nacional, los representantes de la Iglesia fortalecían la identidad y la legitimidad de las autoridades seculares. En la

escala mundial, es decir en Occidente, el papado y su servicio diplomático, empezaron a fungir como los árbitros de las disputas interestatales, y como directores del sistema financiero de Europa. Oriente no era parte de la geografía sino la referencia de la otredad.

No parece haber duda de que fueron los monarcas y la nobleza los primeros interesados en difundir los principios de la religión cristiana "oficial". A diferencia del cristianismo primitivo que forjaba su mundo con base en la comunidad, el eje de la unidad, a partir del siglo IV, se empezó a trasladar de la comunidad creyente a sus dirigentes. Pasaron más de cinco siglos antes de que se consolidara la estructura jerárquica de los puestos de mando.

Se puede decir que es la voluntad política de las elites laicas, la que más contribuyó a que los representantes de la Iglesia se ubicaran en los puestos estratégicos de las redes del poder inmanente: economía, comunicación, defensa, salud, diplomacia. El resultado de esta incursión organizativa fue la vinculación estrecha de los representantes de la Iglesia con los intereses de todas las clases sociales, lo cual permitió, entre otras cosas, que el cristianismo evolucionara como una religión de masas y como instituto político¹¹.

De esta manera, el cristianismo de la alta Edad Media se impuso en Occidente a través de una organización jerárquica y vertical. En cierto modo, fue una imposición "desde arriba" y, pese a ello, al principio, sin demasiada violencia, quizá porque, además de los servicios espirituales, la Iglesia también respondía a las principales necesidades de la población, tales como la defensa y la administración de los recursos de las localidades, salud pública, educación elemental, control poblacional, registro de casamientos, nacimiento y mortandad, etcétera.

¹¹ "La tradición cristiana vendrá justamente a reforzar la unión del poder con el Absoluto. Sólo hay que recordar la Epístola a los romanos de San Pablo: «Toda alma se someta a las potestades superiores; porque no hay potestad sino de Dios; y las que son, de Dios son ordenadas». El Absoluto, transmutado en Dios, permanecerá durante siglos dominante. La lucha por el poder será durante la Edad Media, un enfrentamiento interno al propio poder religioso". (López Petit: 1994, p. 16)

Por consiguiente, el cristianismo, como religión del pueblo, resultó más ventajosa para las élites que para los feligreses del común, la gente llana. Después de conseguir que la unidad cristiana se pensara sólo en términos de obediencia a los dirigentes, en lugar de la autoridad antes ejercida por la comunidad de creyentes, la *Ecclesia* impuso una disciplina civil e invistió el orden político como si se tratara de un orden providencial. Por consiguiente, vale decir que la Iglesia creó, prácticamente, la idea de "masa" para envolver la dimensión de "universalidad ética" en torno de variadas declaraciones de fe, redención, ligadas a una secuencia de eventos predeterminados: preparación para el sacrificio, adversidades, confesión, castigos. (Bossy: 1983).

De este modo, el cristianismo medioeval no sólo se consolidó como la identidad de Occidente, sino que se convirtió en el primer aparato administrativo y fiscal europeo. Ciertamente, hubo diversas confrontaciones con el poder secular, pero las coincidencias resultaron más sólidas. De hecho, las diferencias entre la organización política laica y la religiosa no eran de especie en cuanto al modo de ejercer el poder, infundir temor, recaudar impuestos y conseguir obediencia, sino de objetivos últimos. Se suponía que la iglesia buscaba el orden de la gracia, aunque éste era imposible sin un orden inferior, el del Estado. De cualquier modo, el concepto unificador era político: el orden.

Los poderes laicos aprovecharon para sí la producción imaginaria de la religión dominante: "la realeza victoriosa fundadora de los reinos amplió las antiguas bases mágico sacrales de su propia autoridad a través de la imposición continuada de su poder militar". (Brunner: 1991, pp. 45 y ss). Había pues una coincidencia en la necesidad de una estructura coactiva, un poder institucional para asegurar la coherencia social, un código de jerarquías y representaciones, una ética disciplinaria, un aparato militar y un sistema de gobierno legitimado.

Al principio, los incipientes Estados europeos se apoyaron en la autoridad eclesiástica, pero terminaron por usufructuarla casi autónomamente. Sobre todo cuando la unidad nacional adquirió la mística de una misión providencial, que sustituyó el efecto político entusiasta que anteriormente generaba la parusía cristiana. Los monarcas pugnaron por ser los líderes de sus respectivas Iglesias. En mayor o menor grado, se apropiaron tanto de la titularidad espiritual como de los recursos hacendarios y financieros, antes manejados desde Roma.

En respuesta, la curia romana intentó prescindir de intermediarios seculares. A cambio de su creciente poder en el ámbito temporal, la Iglesia cayó en un proceso de "mundanización". Paralelamente, la cristiandad de Occidente, es decir la suma de las Iglesias nacionales y el Papado, había acumulado una fuerza sin precedentes que, de alguna manera, justificaba la pretensión de conquistar el mundo.

Empezarían el intento desolando el alma hereje de la otredad: las cruzadas, la Inquisición y la evangelización del Nuevo Mundo, son episodios de esta cruenta aventura expansionista. Primero en Oriente, después en el interior mismo de la Iglesia europea y, finalmente, la conquista de América. Magna e incontrolable tarea, hasta para la poderosa Iglesia Católica. Inevitablemente se fueron fraguando numerosas disensiones, envidias, críticas, oposiciones, corruptelas, resentimientos, transacciones con el poder laico, cisma tras cismas, sectas, sublevaciones milenaristas, herejías y brujas.

A finales del siglo XI y principios del XII, empezaba a evidenciarse la mundanización de la Iglesia, cuya principal manifestación era la separación paulatina de los ideales cristianos originarios que exaltaban la pobreza, la sencillez, la solidaridad y el desprendimiento de los intereses terrenales. La obra de Tomás de Aquino (1225-1274), paradójicamente, representa la madurez de este proceso secular, en el sentido de que fundamenta la idea de la fuerza institucional por encima del sujeto que la representa:

"Su poder y autoridad [del clérigo] no descansaban --siguiendo el pensamiento de Tomás-- sobre la insegura base del mérito personal, sino sobre el sólido cimiento de la institución más perdurable y poderosa que se haya creado en Occidente. Lo importante no era el carácter moral privado del sacerdote u obispo, sino su status 'público' como agentes autorizados de un orden institucionalizado. Tal era el poder y dignidad inherentes a esos cargos, que ningún defecto personal podía rebajar la potencia salvadora de la función; la misa llevada a cabo por un sacerdote pecador, por ejemplo, no era menos eficaz que la de un buen sacerdote. El poder de que este disponía no era personal, sino funcional". (*Summa Theologiae* Ia, IIae, Q. 93, art. 1; IIIa, Q. 78, art. 1; citado por Wolln: 1974, p. 150)

Ordenadas las nimiedades del "sujeto" institucional, la forclusión del individuo investido de poder que, en su carnalidad, podía alentar corrupción y bajezas, no quedaba nada más que la mística de la institución. No es que el sujeto repentinamente se purificara, sino que desaparecía gracias a la idea de la representación, puesto que la autoridad no se debía a la persona que ocupaba un cargo, sino a la impersonalidad de la institución, que lo investía, por delegación, de autoridad sobrehumana.

Así, la exitosa elite clerical podía ufanarse de su creciente influencia política y, con gran ostentación, mostraba el inmenso poder económico acumulado a través de los cuantiosos tributos extraídos de las poblaciones de casi toda Europa, del negocio de las guerras y de una excelente administración. Tal arrogancia no era resultado de la vanidad de tal o cual clérigo, sino la expresión de poder del conjunto institucional eclesiástico.



El incremento de poder político de la Iglesia provocó diversas formas de laicización, de tal suerte que: "En el siglo XIII, el papado era abiertamente mundano, los papas eran hombres de Estado y administradores. Usaron el servicio bancario antes que los monarcas seculares, fundaron el primer sistema fiscal de Europa". (Cohn: 1981, p. 81) Muy pronto, el dispendio y la soberbia de la elite clerical produjeron algo más que antipatía.

Desde fuera, sectores laicos criticaban acremente la debacle de la moral social y el desempeño libertino de la Iglesia: exigían la supresión de impuestos y de toda clase de diezmos y prebendas, así como la venta de indulgencias; el cambio de autoridades eclesiásticas escogidas por razones políticas y no por su virtud cristiana; y, en algunos casos, hasta tolerancia religiosa. Pero fue, en su propio seno, donde la Iglesia encontró a sus más enconados detractores.

"Los disidentes aducían que no era posible conciliar la verdadera naturaleza de la Iglesia con una organización elaboradora de decisiones, basada en un concepto de autoridad tajantemente definido, instrumentos de poder destinados a imponer la disciplina y la uniformidad, una jerarquía burocrática ideada para gobernar y administrar". (Wolin: 1974, p. 120)

La cita anterior expone el tipo de argumentos que campeaban entre los siglos III y IV, por lo tanto son las posturas de los vencidos, ya que los efectos de esas disputas interminables dieron pie a los primeros intentos sistemáticos de establecer radicales divisiones entre el creer y el saber; la fe y la inteligencia; el alma y el cuerpo. Al mismo tiempo, se engendraron híbridos monstruosos: salvación y obediencia, acriticidad y lealtad, pobreza y bienaventuranza (futura,

por supuesto). La cuestión de la *Civitas Dei* de Agustín (354-430), se inscribe precisamente en las luchas interpretativas entre el papado y el Imperio, a pesar del carácter místico que la obra pretendía. Después de todo, Agustín conocía bien la naturaleza humana, la sensualidad, la carne ávida; sabía que era necesario el poder, el respetuoso temor, el castigo por amor. No podía negar la inmanencia de la *Civitas diaboli*.

No bien el cristianismo se consolidó como religión oficial, los intérpretes oficiales de los datos divinos cobraron más fuerza que nunca. Los canonistas, los glosadores, los legistas, los censores y, sobre todo, los inquisidores, ganaron importancia política, secundados por la formación de cuerpos militares en el interior de la Iglesia. Formáronse nuevas coaliciones entre los monarcas cristianos y el Papado. Y también hubo desencuentros, protestas, reformas y revoluciones.

A partir del siglo XIII, el aparato administrativo-burocrático de la Iglesia inició uno más de sus complejos virajes para adaptarse a las nuevas condiciones políticas. La expansión del poder eclesiástico requeriría, paradójicamente, de una gran depuración, a fin de hacer más sólida su unidad. La "unidad" avanzaba desuniendo y reuniendo. Entre empujones, cismas y rasgaduras, la actividad política configuraba espacios de negociación, consensos, reparticiones de bienes escasos, pero también territorializaba la fuerza. Con el perfeccionamiento del castigo, sustentó la propagación del temor. Nada pudo impedir que las semillas de discordia, abonadas por la vileza y el miedo, el odio y la intolerancia, hicieran florecer una de las épocas de más cruda represión en la historia de la humanidad.

Justo cuando la alta curia parecía estar en condición de dominar el mundo a través de la Cristiandad, amplios sectores del bajo clero, junto con algunos miembros de la elite, pero desplazados, reaccionaron en defensa del cristianismo original. En la base de la disputa no sólo influían las diferencias doctrinarias en cuestiones de fe, sino la repartición de prebendas, la búsqueda de la descentralización del poder de la elite concentrado en Roma. Las congregaciones

eclesiásticas, las órdenes monásticas y aún las pequeñas sectas, vivieron en una zozobra constante, pues los círculos del saber y del poder se redujeron increíblemente.

Al principio se aceptó la convivencia entre diferentes organizaciones, por ejemplo, los cátaros, cuya congregación surgió en el siglo X, no tuvieron problemas sino doscientos años después, cuando fueron exterminados. Sea como fuere, el hecho relevante es que la definición de la ortodoxia recayó en una sola cúpula: únicamente en la curia romana. Los argumentos de Lutero (1483-1546) y Calvino (1509-1564), son apenas dos crestas de innumerables alegatos de la improbidad o no de la acción política desarrollada por la Iglesia.

Muchas organizaciones fueron desde entonces acusadas de herejía y, por lo tanto, duramente atacadas. Otras simplemente se dispersaron antes de verse perseguidas. Así, el campo europeo, las ferias y las rutas comerciales, vieron aparecer monjes, sacerdotes, novicios, que habían perdido su Orden y predicaban desordenadamente. Estos predicadores ambulantes, algunos de los cuales profesaban sinceramente la pobreza y la humildad, pusieron en grave aprieto a la Iglesia institucional. Al margen de la Iglesia reinante, pulularon los auténticos y los falsos profetas. Se multiplicaron las sectas honestas y vencidas. La heterodoxia. Los excesos, las arengas y los movimientos mesiánicos: el vano intento de regresar a la pureza del cristianismo primitivo, sin autoridades y sin mediaciones, en una palabra, sin una iglesia que indiscutiblemente negaba el mensaje de El Salvador y que, de hecho, había secuestrado ya al propio Jesucristo.

¿Qué hacer con la fe incendiaria del bajo clero, despojado y devotamente pobre, que azuzaba a los pobladores que, sin votos, eran pobrísimos? La Iglesia necesitaba un dispositivo de control, depuración y seguridad, para vencer las oleadas de subversión; no tuvo reparos para instituir el empleo de la tortura y la liquidación física contra los enemigos. Logró hacer creer que la violencia y la guerra habían adquirido un carácter de misión salvadora. Se impuso el terror y el

temor. El papado y los monarcas o líderes de las Iglesias nacionales, decidieron la cruzada para aniquilar las organizaciones eclesíásticas ilícitas, que eran consideradas como tales sólo porque habían logrado cierta autonomía; o bien porque no acallaban las críticas que ponían en entredicho el monopolio institucional de la Iglesia romana y de sus aliados seculares. Luego, cualquier disenso se consideraba una herejía y cualquier cosa podía ser tomada por disenso:

"El Derecho canónico define la herejía como 'un error religioso mantenido en voluntaria y persistente oposición a la verdad según ha sido definida y declarada por la Iglesia de manera autorizada'. Cuando la Iglesia de Roma acrecentó su poder, la herejía se convirtió no sólo en un pecado, sino en un crimen que se había que castigar con la muerte, idea que se consolidó durante los siglos XI y XII".
(Donovan:1989, pp.144-145)

Las sectas que profesaban el culto a la pobreza fueron las más fieramente perseguidas. Esto lleva a decir a Norman Cohn que: "todos los grandes movimientos heréticos de la alta Edad Media sólo pueden ser comprendidos en el contexto del culto a la pobreza voluntaria". (Cohn: 1981, p. 156)

Sin duda, la pobreza del bajo clero había adquirido un cariz subversivo. La sencillez, la autopenitencia y la pobreza extrema de estos hombres, producía un impacto insospechado en las masas, dado que la riqueza del alto clero ofrecía un contraste emotivo que ponía al descubierto la traición de los principios cristianos por parte de la Iglesia Institucional. Para estos hombres pobres, la elite de la Iglesia era una encarnación malévol; asumían que el papa en turno era el Anticristo. La contraofensiva no se hizo esperar: "el anticristo son ustedes", respondería la oficialidad romana.

La lista de las sectas perseguidas entre los siglos XIII y XVII, es interminable: cátaros, begardos, sufitas, amaurianos, flagelantes, albigenses, husitas, valdenses, taboristas, fraticellis, anabaptistas, son un breve testimonio de la variedad de sectas que fueron calificadas de heréticas. (En algunos casos, el papel represivo de la Iglesia fue relativamente secundario, ya que, en más de una ocasión, eran los poderes laicos los más interesados en exterminar los focos de sublevación). La mayoría de las veces no se trataba, en rigor, de herejes, sino de disidentes políticos. Después de pequeñas expropiaciones revolucionarias, momentáneos carnavales, el Reino de Dios ¡aquí y ahora!, sobrevinían los dantescos llamados al orden: las espadas y los obuses sobre los cuerpos inermes de la plebe.

A partir del siglo XIII, se fueron estableciendo innumerables bulas papales, edictos reales y concordatos, que, a la postre, sirvieron para definir el proceso inquisitorial. Es importante subrayar que: "la Inquisición recibió su nombre del proceso inquisitorial y no, como a veces se ha dicho, a la inversa". (Cohn: 1980, p. 46) Las inquisiciones o investigaciones oficiales, en su origen, eran un medio para proceder en contra de los clérigos "en falta", ya que los tribunales laicos no tenían prácticamente ninguna prerrogativa sobre el fuero eclesiástico. Después, el radio de competencia del dispositivo se extendió a toda forma de relajación de la conducta. Puede decirse entonces que: "la Iglesia creó gradualmente la Inquisición, un poder paramilitar cuya función era extirpar la herejía". (Donovan: 1989, p. 188)

En tal sentido, el Papa Inocencio III hizo la reforma que facultaba a las autoridades de la Iglesia para iniciar procesos contra los clérigos "indisciplinados". El interés de fondo era claro: eliminar la disidencia interna. Para cerrar el círculo, la Ley Canónica impide a un clérigo de rango inferior acusar a un superior. Por lo tanto, la elite de la Iglesia quedaba fuera del alcance de los inquisidores. En esta línea, destaca también la autorización del Papa Alejandro IV para aplicar la tortura,

ya que ésta se convirtió en el principal medio para encontrar o inventar a los cómplices de los conspiradores. Lenta pero inexorablemente se fue conformando un eficientísimo dispositivo de persecución, cuyo principal objetivo era disipar las energías sociales de la disensión.

En esta breve exposición no hay espacio para abundar en ejemplos, cronologías, datos particulares y precisos acerca de cada región y cada secta, pues nuestra finalidad es hacer un acopio de elementos generales que den cuenta de la formación de un imaginario social y un dispositivo institucional persecutorios, y no una historia de las persecuciones.

En consecuencia, el dato a registrar, la idea principal de este largo proceso histórico, es que los enemigos del **establishment** no fueron considerados por sus discrepancias religiosas ni siquiera por las diferencias políticas, sino que, mediante determinados procesos institucionales, la disensión fue revestida por figuras imaginarias mistificadas que convirtieron a los contendientes políticos en seres malignos, perversos, malintencionados, sediciosos, enfermos, locos...

Un buen ejemplo de lo anterior es la historia de los Templarios, congregación eclesiástica paramilitar que alcanzó una fuerza extraordinaria; primero por su éxito en las cruzadas y luego por su solidez económica, al grado que llegaron a instituir el centro financiero de Europa, y que posteriormente fue devastada por el proceso inquisitorial promovido por el Rey de Francia Felipe el Hermoso y el Papa Alejandro III. Todos los templarios inquiridos, bajo tortura, confesaron ser herejes. (Cohn: 1980, pp. 109-136)

Sin embargo, el verdadero auge del proceso inquisitorial no se alcanzó con la eliminación de las sectas consideradas heréticas, sino hasta tiempo después, cuando el clero logró constituir ese indiscutible y recio modelo de control y represión de toda la sociedad occidental, y de cuyas aristas nos ocuparemos en el siguiente apartado.



IV. El dispositivo inquisitorial y un cuento de brujas.

Desde diferentes estrategias, el monopolio del Estado ha servido para el orden y el control de la vida y la muerte de millones de personas. Sin embargo, la caza de brujas, con toda justicia, si me permiten la ironía, continúa vigente como modelo arquetípico de este constante de persecuciones que en el mundo ha sido. A pesar de que no es ni más ni menos sanguinario que otros modelos intimidatorios, el proceso inquisitorial es una fuente primordial de la cual abrevaron tanto los sistemas estatales modernos (con especial devoción el nazismo y el stalinismo) como las organizaciones "menores", pero no menos brutales (dictaduras latinoamericanas, K-K-K, *John Birch Society*, Polpot y otras rarezas), dejando tras de sí generaciones de hombres y mujeres que todavía no pueden recuperarse del dolor, la injusticia y la absurdidad sufridos, sin importar que aquello hubiera sucedido ayer, durante el régimen pasado o décadas atrás.

Este inciso se centrará entonces en el análisis de la producción imaginaria de la brujería, consecuencias prácticas e incidencia en las formas de organización social ulteriores. Asimismo, estudiaremos cómo se creó un dispositivo de persecución masiva y por qué logró mantener una vigencia de más de dos siglos: complejo fenómeno institucional e imaginario al cual se le atribuye la muerte directa de centenas de miles de personas, y aún de millones, indirectamente.

Las estimaciones basadas en actas y registros de archivos ciertamente no ascienden a más de 100,000 ejecuciones en Europa, y otro tanto en América y el resto del mundo. Me parece que determinar el número de brujas ejecutadas es imposible, puesto que la pérdida de registros, los homicidios sin proceso y, sobre todo, el silencio de las instituciones, no permiten nada más que especular. Existe evidencia de que se iniciaron alrededor de medio millón de procesos, pero no se sabe cómo terminó cada uno de ellos.

En otro orden de ideas, si consideramos que la caza de brujas tuvo su auge en una época (entre el siglo XV y el XVII) en la que las tecnologías de destrucción modernas no habían madurado, y que no obstante el crecimiento relativo de población mundial, aún estaba lejos la gran explosión demográfica de los siglos XIX y XX, la cantidad exacta o aproximada, es superflua. Sea cual fuere la cifra que se maneje, siempre será absurdamente alta y, puestos a contar, caería dentro de un rango homologable al número de víctimas de una guerra mundial. No obstante, el meollo del fenómeno es más sutil, está en otra parte: en el control de los que no morían. Pensemos el orden social activando los miedos, las pasiones tristes, el odio, la sospecha, la inseguridad: un control de la vida, cuya máxima expresión es el control sobre la muerte.

Anteriormente apuntamos ya que las primeras víctimas del proceso inquisitorial fueron las congregaciones religiosas que amenazaron real o ficticiamente a los monopolios de las elites del clero y la nobleza. En el siglo XIII, se trató de una violencia controlada que sólo afectaba a un sector específico de la población. Sin embargo, la defenestración de amplios grupos eclesiásticos no podía contener por mucho tiempo el malestar social general que, junto con el incremento de la población y otros cambios económicos y políticos, agudizaban la explotación, la miseria, las enfermedades y la desesperanza.

Para el siglo XIV, no había indicios de que el contexto social hubiese modificado sus tendencias dramáticas. Al contrario, surgieron nuevas calamidades como la peste, el cólera y los primeros casos de sífilis, así como grandes hambrunas. No sorprende que las grandes epidemias también hayan sido integradas a la lógica de la proscripción, la xenofobia y la erradicación del extranjero, o sea, el extraño, la otredad:

“Durante el Medioevo, se establecían vínculos entre el fenómeno de la peste y el de la corrupción moral, e invariablemente se buscaba un chivo expiatorio fuera de la comunidad enferma. [Durante la peste que asoló a Europa en 1347-48, hubo masacres de judíos por doquier, de una envergadura sin precedentes; estas masacres cesaron no bien la peste se detuvo]”. (Sontag: 1989, p.107)

La situación, pues, era proclive tanto para los temores proféticos como para las esperanzas escatológicas. La imaginación popular estaba llena de malos presagios. La fuerza del sino estaba en todas partes. En el cielo, el anuncio de eclipses o la llegada de cometas auguraban el fin del mundo. Los movimientos mesiánicos proliferaron al ritmo en que crecía la histeria de las brujas. De este modo, las protestas sociales aparecían enrarecidas por tendenciosas mistificaciones, de lo cual se desprende la “estrecha relación cronológica entre el inicio de la locura de las brujas y el desarrollo del mesianismo europeo”. (Harris: 1989, p. 202)

Por consiguiente, podemos establecer que, en general, la agitación mesiánica es una protesta, desde abajo, (aunque casi siempre mediatizada por una **Intelligentsia** clerical desplazada y perseguida), en contra de las elites. Y

que éstas, a fin de socavar la subversión, alentaron la creencia en las brujas y la necesidad de exterminarlas. La brujería, entonces, fue una invención de la elite clerical, ampliamente apoyada por la nobleza. Sin embargo, ésto aun no explica la paranoia producida por la brujería durante más de dos siglos.

Las brujas y, por tanto, las prácticas brujeriles existieron muchos siglos antes de que tuviera lugar la "gran caza". ¿Por qué no se les persiguió siempre con tanta furia? ¿Qué cambios sociales, económicos o políticos incidieron? ¿Acaso hay alguna diferencia entre esas brujas ancestrales y las postreras del siglo XIV?

Empezaremos por contestar la última pregunta. Es importante distinguir de qué brujas se trata. Curiosamente la diferencia es que las primeras, que no fueron perseguidas masivamente, existían como tales; y las otras, las de la "caza", fueron inventadas por la Inquisición. En otras palabras, para que explotara la fiebre de las brujas bastaba una sola condición: que las elites (del clero y la nobleza) creyeran que la brujería amenazaba el **establishment**. Necesitamos, entonces, un cambio de coordenadas:

"La situación exige que nos preguntemos no por qué estaban los inquisidores obsesionados con destruir la brujería, sino más bien por qué estaban tan obsesionados con crearla. Prescindiendo de lo que ellos o sus víctimas pudieran haber pretendido, el efecto del sistema inquisitorial fue hacer más verosímil la brujería y, por tanto, incrementar el número de acusaciones".(Harris:1989, p. 204)

La etimología de las palabras ligadas a la denominación de las brujas muestra muy claramente los cambios de enfoque de la brujería en relación con el devenir político de la religión dominante. La habilidad de plegarse al **statu quo** hacía la diferencia entre la bruja buena y la mala. En primera instancia, las brujas eran identificadas como **paganí**, es decir, “gente de campo”. Estas brujas son las que “descubrió” la Dra. Margaret Murray (Murray: 1978), una antropóloga, que, según Marvin Harris y Norman Cohn, se equivoca al tratar de vincular a la bruja real con la bruja imaginaria, produciendo lamentables confusiones que impiden detectar el **quid** del fenómeno de la persecución masiva. Tal error no impidió el éxito y, de hecho, la hegemonía de la línea abierta por la profesora Murray, cuyo enfoque personal tuvo el efecto de bloquear otras estrategias de investigación acerca de esa brujería. (Cohn: 1980, pp. 152 y ss.)

Este sector de “paganas” profesaba una cierta clase de religión rural, cuyos orígenes se remontan a la antigua Grecia. Segufan ritos de adoración a diosas de la fertilidad y, a través de la dominación romana, estos cultos se extendieron al campo europeo. Tales creencias conocidas desde varios siglos atrás por los campesinos, sirvieron, sumamente estereotipadas, como el vehículo para transportar la imagen maléfica urdida por la intelectualidad clerical.

Las elites no eran ajenas a esta clase de adaptaciones, pues, en Europa, el cristianismo se propagó, en parte, gracias a la habilidad de los directores espirituales para investir de santidad cristiana a las grandes figuras de las diversas tradiciones campesinas, incorporándose a las mitologías de los celtas, eslavos, vikingos y hasta de los persas. Al campesinado no se le hizo difícil aceptar las nuevas creencias porque éstas, a la verdad, no alteraban el marco inicial de sus visiones teológicas ni modificaban significativamente las costumbres que los pobladores habían construido a los largo de varios siglos.

Un ejemplo típico de figura venerada en la esfera del paganismo es Diana: deidad romana, de culto eminentemente femenino e inspirada y hasta identificada con la helena Artemisa. Diana es la diosa de la fertilidad y, en consecuencia, está profundamente involucrada con los símbolos de la vida, el sexo, el calor y la luz. Es protectora de animales salvajes (entre ellos, destacan el lobo y los animales con cornamenta). En reuniones de conventillo, la gente sencilla, le consagraba, en sacrificio, reses. Ocasionalmente, los participantes bailaban semidesnudos alrededor de grandes fogatas; ceremonia en la que el primer sacerdote era un hombre liberto.

Así pues, ciertas prácticas rituales y algunos símbolos habitaban ya en la imaginación popular, pero sin connotaciones malignas. Posteriormente se les imprimiría ese carácter diabólico que así convenía al clero, cuyos voceros propalaron y condenaron tales prácticas. Muy pronto se pasó del "conventillo" al "conventículo", o de la "reunión de vecinos" a la "reunión de brujas".

Otra vertiente latina identificaba a las brujas como: **saga**, que significa "sagaz", y eran figuras femeninas a las que se les reconocía la posesión de determinados conocimientos, útiles para sanar personas o animales, o mejorar las cosechas; en fin, que dominaban formas de sabiduría relacionadas con plantas, hierbas, clima, agricultura y veterinaria, mismas que se traducían en beneficios para la comunidad. La contrapartida de este modelo de bruja eran las **venefica** o "envenenadoras", quienes también poseían un grado de sabiduría, pero ésta de oriente negativo, no siempre nefasta, aunque, en veces, empleaban tácticas para perjuicio de otros, para poder satisfacer deseos de venganza personales a través de ritos que hoy se identifican como "magia negra"¹².

¹² Al respecto Hobbes dice: "no creo que su brujería encierre ningún poder efectivo; pero justamente se las castiga por la falsa creencia que tienen de ser causa de maleficio, y, además, por su propósito de hacerlo si pudieran: sus actividades se hallan más cerca de una nueva religión que de un arte o ciencia". (Hobbes: 1651, p14)

Resalta el hecho de que aquellas brujas tenían conocimientos que les conferían un poder innegable, independientemente de que éste fuera o no sobrenatural, bueno o maléfico. Las "brujas de Macbeth" ofrecen un claro ejemplo de lo que la imaginación popular podía esperar de estos seres extraordinarios, y a cuya sustancia y forma que aquí hemos tratado de definir, nos ilustra con precisión, el término inglés **Witch** (bruja) derivación de la palabra **wit**, que significa "conocer". Y **wise**: "sabio, listo, informado". Cabe aquí agregar que aquellas mujeres ni practicaban la necromancia ni adoraban a Satán, por la sencilla razón de que tal identidad aun no había sido creada por la mente de los hombres del clero.

Thomas Hobbes habla del "reino de las brujas" como parte de "las antiguas fábulas inglesas concernientes a los *fantasmas* y a los *espíritus* y a las fiestas que estos seres celebraban en la noche(...). Las brujas de cualquier nación tienen un rey universal, que algunos de nuestros poetas (ingleses) denominan rey *Oberón* pero en que en la Escritura se llama *Belcebú*, príncipe de los demonios. Del mismo modo los eclesiásticos, cualesquiera que sean los dominios en que se encuentren, no reconocen más que un rey universal, el Papa". Hobbes hace una larga comparación de los eclesiásticos y las brujas, y encuentra que son parecidísimos: ambos pertenecen al mundo de las tinieblas (*Leviatán*: pp. 574-576).

En la Grecia Antigua, las brujas, regularmente, formaban parte del **statu quo**. Era esa una época en que los hombres que necesitaban congraciarse con los dioses, lo hacían de manera directa y sin intermediarios. Había un principio de pluralidad implícito que permitía que cada quien buscara los indicios divinos según su propio entender y desde lo espontáneo de su ser mismo. A su arbitrio personal correspondía decidir la periodicidad de sus visitas para poder consultar oráculos. Una vieja sabia podía apaciguar la ansiedad de su paciente.

Durante la época del Imperio Romano, las brujas empezaron a ser piezas marginales de la sociedad, sin embargo, no se les asediaba, tal vez porque la atención estaba centrada en otra persecución, la de cristianos. Las brujas pasaban inadvertidas, a menos que, esgrimiendo sus "artes adivinatorias", timaran a algún despistado crédulo, en cuyo caso se les procesaba por un evidente delito "menor". Apenas hubo algunas cuantas condenas o lapidaciones, por lo que cabe suponer que ese tipo de ejecución era motivado por rencores y venganzas decididamente mundanos, y no imputables a una maldad extraterrena.

Obviamente: nadie iba ir por ahí asediando viejas brujas, cuando los cristianos, acusados de fomentar prácticas canibalescas --tergiversación de la Comunión, por parte de la oficialidad romana-- y matar niños en ritos abominables, "representaban" una verdadera amenaza. "Nerón estaba convencido de que los cristianos conspiraban contra el Estado y utilizaban la magia para provocar su caída". Esos temores explican en parte el odio y la incuria que dieron lugar a las masacres que sufrieron los primeros cristianos.

La crucifixión de Jesús, que es el punto culminante de una tradición profética revolucionaria ancestral que vinculaba la fe con la oposición al régimen político entonces vigente. Se precisaron más de tres siglos para poder atenuar el mensaje de un Jesús que se alzaba furiosamente ante las injusticias, y una centuria más para finalmente convertir su doctrina en religión de Estado.¹³ Siglos más tarde, la Iglesia logró aglutinar dentro de un sólo y recio cuerpo: poder estatal y temor del pueblo cristiano; aunque se dijera que los justos no tenían nada que temer en esa "nueva" dimensión del ser.

¹³ "Si Judas era de veras **Zelotes** (hombre de puñal, revolucionario, homicida), un bandido-zelote, podía haber traicionado a Jesús por razones tácticas o estratégicas, pero nunca por dinero. (Una teoría consiste en que Jesús no era bastante combatiente)". (Harris: 1989, p. 166; vid. Haley: 1991; Dri: 1984)

Aquí cabe mencionar aquel principio según el cual “cada nueva religión transforma las deidades de las religiones anteriores en demonios”. (Donovan: 1989, p. 72) Tal es el caso de la presencia del gato, tan apreciada por culturas antiguas, en particular por los egipcios donde era símbolo de sabiduría; y vehículo luego de fuerzas demoniacas para los católicos, quienes hasta llegaron a representar al diablo como un gato negro gigante. Los aztecas tenían en buena estima a las serpientes, lo cual cayó como anillo al dedo a los evangelizadores que explicaban la expulsión del Paraíso con base en los engaños de un inescrupuloso ofidio. El sabbath o reunión de brujas lleva el mismo nombre que el día de descanso de los judíos, etcétera.

“Principios” de inversión (Baudrillard: 1978, 1980, Lyotard: 1975) y recurrencias que están íntimamente ligados a los vaivenes de la relajación del comportamiento y distensión de las costumbres, así como a la capacidad de las instituciones correspondientes para garantizar el respeto a lo establecido. Se admite, pues, que la Inquisición fue aun más activa en las colonias que en los centros del poder urbanos y, por la misma razón, se dieron relativamente pocos casos de persecución en la sedes principales, Roma o España, y más en las regiones conflictivas, como la Alemania del siglo XVI.

Lo cierto es que los cristianos de los siglos I y II fueron perseguidos por aquél mismo impulso imaginario que después la Inquisición utilizaría para perseguir a las brujas. En ambos casos, pretextándose una guerra espiritual de “purificación”, la maquinaria institucional se puso al servicio de intereses económicos y políticos, ahora perfectamente discernibles, y no como una mera coincidencia; recordemos que ante circunstancias y objetivos similares, los hombres ofrecen respuestas similares. Es insoslayable el paralelismo que se diera en las actitudes de persecución brujeril por parte de las iglesias católica y protestante de la Edad Media.

La cruzada de la Iglesia medioeval contra sus enemigos, sin lugar a dudas, estuvo marcada por contradicciones que iban delimitando el contorno de la lucha política. Parecía que se trataba de disputas muy añejas que involucraban teologías y teólogos antiguos; pero fundamentalmente era un asunto de estrategia y táctica políticas. Por un lado, la Iglesia se sentía suficientemente fuerte para emprender una persecución de grandes proporciones. Y por el otro, esa misma fuerza ascendente provocaba constantes divisiones y focos de conflicto interno, que tendían a romper la unidad de la institución.

En tales circunstancias, se requería una estrategia afinada para controlar y mantener a raya las tensiones sociales, eliminar las disidencias y, al mismo tiempo, unificar filas. El proceso inquisitorial había probado su eficiencia dentro de la Iglesia. Ahora veremos cómo se extendió a todos los ámbitos sociales, utilizado para disuadir y eliminar todo tipo de oposiciones y disensos.

Se dice que la Inquisición creció desorbitadamente porque su misión de aniquilar la brujería así lo demandaba. El objetivo principal, sin embargo, no era borrar la presencia de las hechiceras; primordialmente, la Iglesia estaba preocupada por el control, la sumisión y la obediencia del pueblo. La situación social era sumamente precaria, aceptaba el clero, pero la causa no residía en la opresión de las elites, ni en el pago de onerosos tributos, ni siquiera en las guerras ofiosas y las epidemias, ya que cualquier adversidad remitía a la maldad de seres diabólicos oscilantes alrededor del ser y estar del hombre. Así, la Iglesia propiciaba que la gente desconfiara de sus semejantes y sospechara de cualquiera, menos de los agentes reales de su malestar. Además, se ofrecía como la "defensora" de la gente llana y, a cambio, pedía fe, obediencia y apoyo para las autoridades laica y religiosa; perseguir brujas era parte de esa actitud "defensiva" suya:

"El sistema brujo estaba demasiado bien diseñado, fue demasiado duradero, severo y tenaz. Y sólo se pudo sostener gracias a intereses duraderos, severos y tenaces. El sistema brujo y la locura de las brujas tenían usos prácticos y mundanos diferentes de los fines declarados de los cazadores de brujas". (Harris: 1989, pp. 204-205)

En aquellos tiempos de persecución de brujas, toda la población creía en ellas y en su capacidad para provocar cualquier tipo de perjuicios: muerte de niños, epidemias, enfermedades, achaques, esterilidad, locura, epilepsia, infidelidad, abandono, pérdida de virginidad, seducción, fenómenos naturales destructivos, pérdida de cosechas y de ganado; pobreza, hambre y despojo sufridos. Se puede decir que el dispositivo tuvo éxito porque entonces hizo creer en lo que se necesitaba que se creyera: la hechicería alcanzó lustre y bonanza. Sin embargo, el éxito de los dispositivos nunca es completo porque invariablemente surgen resultados y fenómenos imprevistos.

Un par de factores que influyeron para que la creencia en la brujería fuese generalizada: i) Se asumía que las brujas producían todas y cada una de las desgracias, y la gente común, eventualmente llegaba a padecer uno o varios males. Si existía el efecto, había la causa; y ii) a los intereses del aparato institucional regidor, convenía controlar los niveles de la credulidad de la población desde sus señalamientos de culpabilidades brujo de toda forma de desgracias sucedidas, y aquel que no creyera en esta urdimbre automáticamente podía ser acusado de herejía.

Una de las tareas básicas que debía realizar la Iglesia consistía en separar lo bueno de lo malo. Así, cualquier hecho "inexplicable" podía tener dos explicaciones: si resultaba conveniente o *bueno*, se trataba de un milagro, es decir, un poder sobrenatural dentro de la fe, validado por la Iglesia, señal de santidad. Pero si se consideraba *malo*, entonces se hablaba de magia: un poder sobrenatural diabólico, ajeno a la Iglesia, símbolo del mal, que remitía a la brujería. En la mayor parte de los casos, la bondad o maldad de cada suceso incidía en el beneficio o daño al monopolio eclesiástico.

No obstante, en ese espacio institucional se fomentó una voluntad de creer en una dimensión maléfica que escapaba a la fuerza de los individuos, pero no del poder de la Iglesia. Ninguna "teoría del complot" puede prosperar si se asume que el enemigo es invencible. La maldad de los malos será perversa, astuta, insidiosa, pero nunca superior a las fuerzas del bien.

Invariablemente, los enemigos pertenecen a las fuerzas minoritarias y, sin embargo, están en todas partes. Este aparente contrasentido se explica por la sencilla razón de que la ubicuidad de los malos a su vez implica la ubicuidad de las defensas de los buenos. Tal reduccionismo se expresa como una "moralización de las diferencias políticas", en donde los malos son siempre los otros, los extranjeros, los advenedizos, los emboscados, los rencorosos, los derrotados, los infelices y los fracasados; los parias, pues. (Gilbert: 1993, Cap. V, pp. 221-252)

La apropiación de esta dualidad, así como la adjudicación de la maldad a individuos distinguidos por la institución religiosa y las necesidades políticas, revelan el estado de la correlación de fuerzas sociales y permite detectar la estrategia de control adoptada por los sectores dominantes. Es esclarecedor, por ejemplo, que:

"la supuesta adoración a Satanás fue una invención muy posterior de la Iglesia... Es decir, la brujería puramente diabólica no encontró aceptación general hasta finales del siglo XV, cuando fue, casi puede decirse, inventada por Roma para proporcionar los medios con que destruir la amenazadora herejía de Alemania". (Donovan: 1989, p. 112)

El *Canon Episcopo*, que representó la postura oficial de la Iglesia hasta el siglo XIII, consigna las primeras referencias a la brujería considerándola como una forma de imaginación popular relativamente inofensiva. Este vademécum se suprimió, entre otros motivos, por la necesidad de propagar (aquí nace la idea de propaganda política) la nueva imaginería diabólica, es decir, a causa de la extrema vinculación entre la herejía y la brujería, promovida por la Inquisición, a un grado tal, que éstos comenzaron a entenderse como palabras sinónimas, ambas intercambiables y equivalentes a la maldad pura.

La cacería de brujas alcanzó su auge cuando los herejes se tornaron figuradamente en brujos, y viceversa. El hecho de que alrededor del ochenta por ciento de las ejecuciones a causa de brujería hayan sido mujeres, en su mayoría ancianas, célibes o prostitutas, y que en los segmentos restantes hayan predominado niños y jóvenes, nos permite especular acerca de la alta densidad simbólica que sustentaba dicha cacería. Además del desdén hacia el sexo femenino, se denuncia como uno de los principales objetivos de ese dispositivo, no los castigos reales perpetrados en contra de mujeres y niños indefensos, sino el asedio y la ruptura de vínculos que ya se había detectado entre los hombres propensos a la sublevación. El afincamiento de actitudes de temor en la población, sería entonces propósito fundamental del aparato clerical.

Las terribles ejecuciones, realizadas en lugares públicos, tenían, al decir de sus propios autores, un inestimable valor didáctico: mostraban el destino que aguardaba a los insurrectos. No es casual que el apogeo de la caza de brujas convergiera luego en revoluciones campesinas, en la reforma protestante y en los múltiples movimientos milenaristas, acaecidos entre los siglos XV y XVII, que se sucedieron en contra de los monopolios de las elites del clero y la nobleza, cuyas riquezas y poder generaban el abuso y la injusticia cotidiana de que era víctima la población.

Cuando el miedo pasa a formar parte de la vida diaria, precisa transformarse en terror para poder mantenerse, según la lógica del control institucional. El terror demanda suplicio, sangre, venganza anónima, inculpados al azar y odio imparale. La población sometida es al final el sector más sediento de castigos. Nos cuesta trabajo entender cómo la sumisión colectiva misma, se transforma en la comparsa de los espectáculos brutales devenidos del autoritarismo.

Cabe destacar el hecho de que, a pesar de las terribles torturas infringidas con el afán de localizar a sus cómplices, las brujas no solían delatar a sus líderes "diabólicos" varones. Las pesquisas regularmente conducían a otras mujeres más. Cuando alguna procesada declaraba que su líder era un obispo, un noble o una personalidad de alto rango, se le torturaba hasta conseguir que se retractara. Las delaciones en contra de individuos poderosos no prosperaban, a menos que se tratara de algún rebelde del sistema establecido; pero incluso en estos casos, la hoguera era evitable para quien contaba con recursos económicos y relaciones con miembros de los grupos en el poder.

- Realmente, no se perseguía a las brujas a causa de su supuesta malignidad y, apenas si se tomaban en cuenta sus incursiones dentro del terreno de la magia. Tal vez por ello se exagere un tanto al poner énfasis en la idea de que la brujería era invariablemente una forma de protesta social. Casi todas las

persecuciones de brujas obedecían a una razón política, pero no todos los perseguidos eran disidentes. En último caso, ese substrato de subversión no explica la actitud de histeria que inspiraron las brujas a lo largo de doscientos años en distintas geografías y capítulos de la historia. Se sustenta que, para encubrir el cariz de persecución política, se recurrió entonces a la fiebre de las brujas, pero en sí las brujas no fueron perseguidas a causa de ninguna actividad política. Esta coartada que es útil para comprender el detonador político y social de dicha cacería, sin embargo, poco explica sobre la prevalencia y rotunda eficacia de esa campaña emprendida por las fuerzas del cristianismo oficializado.

Desde mi óptica particular, la clave del triunfo de estas elites podría explicarse en dos vertientes que se retroalimentan: por un lado, las reglas del dispositivo de persecución monopolizaron la normatividad social. La brujería adquirió entonces su máxima polifuncionalidad. Explicaba la buena y la mala fortuna en los ascensos y descensos sociales, luego, era útil para amenazar tanto a los pobres como a los ricos.

Así, la iglesia dictó pautas de conducta de doble vínculo, pues era malo ser pobre y era malo ser rico: inventó nuevos equilibrios sociales a través del control de las pasiones humanas: alimentó la envidia, el egoísmo, el miedo, la venganza, como los móviles interiores que, cual catapulta, lanzaban acusaciones de herejía; al tiempo que demandaba prudencia, humildad, discreción, sosiego, altruismo, solidaridad. No era recomendable tratar mal a ninguna persona por desprotegida que pareciese, nunca se sabía si era una hechicera o delatora potencial.

Por otro lado, la voluntad política de perseguir toda forma de desviación devino posteriormente en un excelente negocio para un amplio núcleo de población, ya que la cacería de brujas no sólo logró instalarse en las redes de las economías locales, sino que rápidamente desarrolló su propia funcionalidad social en la vida diaria y llenó un espacio que antes no existía, después de lo cual su ausencia dejaría un vacío. Ubicándose en la mente de las personas, administró

odios, aminoró o exaltó conflictos, disfrazó impudicias, encubrió bajezas, calentó y enfrió lechos...

Puede afirmarse que las ulteriores modificaciones al dispositivo inquisitorial producido por la Iglesia, hasta su supresión, no condujeron a la desaparición del imaginario persecutorio, sino a su perfeccionamiento. Este fenómeno ya no pudo luego ser aprovechado por la elite eclesiástica, una vez que fuera capitalizado por la esfera política a través de la institución estatal. Revisemos entonces el dispositivo de la cacería de brujas para detectar los principales soportes políticos, económicos, normativos e ideológicos que lo sustentaban, así como los engranajes sociales que le permitieron una larga existencia.

La legalidad del procedimiento general de persecución fue sustentada por una bula del Papa Inocencio VIII que, hacia el año de 1448, autorizó a los inquisidores Heinrich Kramer y Jakob Sprenger a emplear todo el poder de la Iglesia para extirpar la brujería. De modo que, con la venia papal, este par de perversos se dio a la tarea de elaborar y divulgar (se trató de un **bestseller**, traducido a todos los idiomas de Occidente) un verdaderamente diabólico compendio de persecución que sirvió de guía a los cazadores de brujas, tanto para la identificación, el interrogatorio y la condena, como para su ejecución: el famoso **Malleus Maleficarum**, también conocido como el Martillo de las brujas:

“En esta impresionante recopilación de historias, los dominicos afirmaban que lejos de ser una abstracción, la brujería era una práctica basada en el comercio real con Satán y los poderes de las tinieblas, y que las brujas comían y devoraban realmente a niños, copulaban con demonios, volaban por los aires para acudir a sus encuentros en el Sabbath, atacaban al ganado, provocaban tormentas y conjuraban los poderes del infierno”. (Kamen: 1985, p. 274; Donovan 1989, p.150-151,155)

En el apogeo de la caza de brujas, pocas veces se respetó íntegramente el procedimiento legal, sin embargo, hubo que realizar algunas modificaciones relativas a la jurisprudencia tradicional para "masificar" la persecución. Por ejemplo, normalmente no podía iniciarse un proceso judicial sin que mediara una acusación, y como una acusación infundada se revertía en contra del acusador, las personas se cuidaban de imputar un delito si no tenían los medios de comprobarlo de manera definitiva y contundente, sobre todo si la "falta" involucraba asuntos de herejía. Por lo tanto, una de las claves para producir acusaciones masivas consistió en que las autoridades se hicieran cargo de la responsabilidad acusatoria. (Cohn: 1980)

Así, sospecha y acusación se unieron dentro de un sólo trámite. El testigo era requerido por un tribunal sin otra consigna que la de contestar lo que se le requería; toda falta de cooperación era motivo de sospecha. Un anónimo indicando que tal o cual persona era bruja bastaba para iniciar un proceso. Los testigos no tenían que encarar directamente al acusado, luego podían inventarse. No se precisaban pruebas, era suficiente con la sola sospecha esgrimida y ésta, en sí, conllevaba la acusación y, en cierto modo, también la culpabilidad. Ningún abogado se interesaba en intervenir como defensor en procesos de herejía. En ese mismo tenor, casi nadie osaba en fungir como testigo de descargo, ni siquiera los familiares, que, por lo demás, aportaban testimonios que, **a priori**, tenían poco valor, dada su presunta parcialidad.

Las personas se esforzaron por ser y pensar como se les decía que tenían que ser y pensar, porque el más leve indicio de diferencia era sospechosa: el éxito, la fama, el desarrollo habilidades por encima del promedio, la posesión de mascotas, el peregrinaje o vagabundeo, la soledad prolongada, escupir, tirar agua, sangrar, decaer, cualquier tipo de ascenso social y la enemistad con un poderoso del clero o la nobleza, a menos que fuera contrarrestada con la amistad

de alguien todavía más fuerte. Entonces, la norma social derivada del dispositivo inquisitorial aprieta como tenazas de los extremos al centro: un mecanismo normativo que impulsa la igualdad a través del equilibrio represivo:

“Los ricos se ven disuadidos de hacerse demasiado ricos por temor a que se los acuse de hechicería o por temor a ser blancos de la hechicería. Los pobres se ven impedidos de llegar a ser demasiado pobres por el temor de caer en la hechicería. La idea de que los pobres son víctimas de la hechicería puede cimentar una actitud más favorable hacia ellos. Por eso en estas sociedades el igualitarismo resulta de una combinación de envidia y altruismo(...) Indica un sentido en el cual la envidia, en efecto, sirve como cola y cemento de la sociedad al reprimir inexorablemente a quienes se desvían y, más fundamentalmente, al reprimir el deseo de desviarse de lo normal”. (Elster: 1992, pp. 294 y ss.)

Curiosamente, en esencia, se trata de los riesgos y límites que Tocqueville señalaría posteriormente en la democracia norteamericana del siglo XIX: miedo a la desigualdad, tiranía de la igualdad, el rasero que acaba con el talento, la creatividad, la diferencia y la pluralidad.

El dispositivo resolvió su necesidad de tener una gran cantidad de acusados, generándolos en cada parte del proceso inquisitorial. La demanda constante de procesados creó un cuerpo profesional en cada ámbito del proceso, desde la sospecha hasta la ejecución. En efecto, súbitamente aparecieron grupos de cazadores que cobraban altos sueldos por identificar brujas.

Al principio, cuando no había peritos ni se sabía que el asunto podía ser rentable, las señales a buscar eran relativamente obvias: deformidades corporales, grandes lunares, cicatrices, verrugas y quistes. Posteriormente, los

rasgos diabólicos se hicieron más sutiles, provocando la especialización y la elaboración del secreto profesional que inhabilitaba a la gente común para acceder al codiciado oficio de “descubridor de brujas”. Tal conocimiento sería muy apreciado socialmente y asimismo retribuido con generosidad.

La sofisticación de la violencia distinguió a los mejores cazadores, aún antes de apelar a la tenebrosa fase de la tortura física que seguía a la mental. Entre las pruebas “clásicas” surgió la de la punción, que consistía en clavar un objeto punzante en el cuerpo de la acusada y si ésta no sangraba abundantemente o no demostraba, a criterio de los fiscales, que la prueba le estaba causando “dolor suficiente”, entonces se trataba de una «bruja» y, por lo tanto, se debía continuar el proceso en su contra. Otra prueba más expedita era amarrar piedras en el cuerpo de la sospechosa y tirarla a un pozo de agua. Si después de unos minutos no flotaba, habían eliminado a una bruja. Si salía a la superficie, era inocente (frecuentemente una inocente ahogada).

A medida que las señales para identificar brujas se hacían más complejas, fueron surgiendo seres especialmente dotados para descubrirlas, y altas investiduras canónicas para cerrar el círculo del saber a través del poder. Por ejemplo, niños “prodigiosos” --furtivamente entrenados por sus padres-- mediante el manejo trances teatrales, indicaban la presencia de brujas en una comunidad; muchos fueron contratados por diferentes poblaciones para que ahí desplegaran su talento. Sin embargo, la carga principal de la identificación de los inculpados, nunca dejó de descansar sobre el discernimiento y la conciencia de los jueces. En su momento, neutralizaban a los comparecientes laicos con la sola presunción de herejía.

El férreo monopolio de esa detección de culpables de hechicería, no tenía efectos negativos en el número de acusaciones, porque la posibilidad de incrementar el número de casos crecía en razón al castigo corporal, dictaminado durante la fase del proceso que utilizaba agresiones físicas para debilitar la

resistencia de los presuntos implicados. La utilización de la tortura servía para confirmar la justeza de las acusaciones, inducir a la confesión y hallar pistas para poder encontrar posibles cómplices. Si el interrogado moría por la intensidad del tormento, se cerraba el expediente con un lacónico: "El diablo le impidió hablar más".

La tortura que no sólo era física, sino espiritual y psicológica, provocaba que muchas procesadas fallecieran en la creencia de que efectivamente eran brujas. El sufrimiento que se les infligía era tan brutal que las víctimas no podían o incluso no querían pensar que fuera por motivos banales, como el alimentar una mascota o el tener negro el cabello. Pretextándose de que en alguna parte del cuerpo de la acusada podría ir escondido algún conjuro brujeril, se instauró la práctica de iniciar el proceso desnudando a la presunta bruja, quien después era mancillada a través de una revisión minuciosa que incluía tactos vaginales y rectales. Ya en los recesos, era común el acto de violación masiva.

Regularmente, la acusada llegaba al juicio en ayunas y sin haber probado el sueño. En este punto, la procesada ya estaba en condiciones de "confesar" lo que se le demandara con tal de evitar mayores torturas que se le prometían. Su aceptación, se asentaba en las actas como "confesión voluntaria".

No obstante, muy rara vez el proceso concluía en la sola confesión voluntaria. Se asumía que tales declaraciones escondían los verdaderos fines diabólicos, que los nombres de los cómplices eran falsos y que la cantidad de brujas mencionada era siempre menor a la real. Las torturas podían durar varios días, hasta que la víctima quedaba completamente exangüe; o bien cuando los inquisidores se daban por satisfechos.

Se hacía creer que si se confesaba prontamente no habría espacios de tormento, y con esa promesa incierta el confeso aguardaba indulgencia y hasta era capaz de inculparse de más delitos de los que sugería su inquisidor. Como el castigo no cesaba, tenía ocasión de comprobar que retractarse era mala táctica: y

sufría un nuevo suplicio hasta que optaba por aceptar aquello de lo que se había retractado. El cruento interrogatorio alcanzaba su clímax en la presentación de las pruebas y ante la imposibilidad de presenciar aquelarres o vuelos en escobas, la forma definitiva de la incriminación recaía en la confesión. Semejantemente a las instancias precedentes, ahí también se preveía la continuidad del proceso y el inicio de otros más.

Se aceptaba como prueba el que algún familiar del presunto (a) "infractor" hubiese estado anteriormente involucrado en procesos de herejía así fuera remotamente. También se tomaba en cuenta la pertenencia a organizaciones calificadas de herejes, sin considerar que tal calificación sectaria hubiera tenido lugar en una época posterior a la militancia del presunto hereje. El uso de cosméticos o de cualquiera otra forma de artificio, la cabellera oscura, particularmente si era larga y sedosa, eran pruebas indiscutibles. Las mujeres que aceptaban haber experimentado goce sexual o que de alguna manera habían osado tomar la iniciativa en el acto amoroso, llegaron a ser denunciadas por sus propios maridos. Acaso esas actitudes observadas en razón a patologías masculinas tales como: misoginia, impotencia, esterilidad, si no bajo el dictado de una noche de alcohol y adulterio. Aparte, posibles rencores conyugales no saldados, legados en riesgo, amantes o divorcio en puerta.

No obstante la "contundencia" de las pruebas, la confesión, invariablemente, ocupaba el lugar central del proceso. Tan importante era, que los inquisidores asumieron el control absoluto de esta fase. De una manera más que literal ponían las palabras demoniacas en la boca de los acusados. Bajo la presión de la tortura, las víctimas no tenían más que asentir. Por ello, "las confesiones y pruebas de los procesos no pueden tomarse como datos fidedignos, representativas de las creencias actuales; admitían lo que los inquisidores querían que admitieran: que adoraban al diablo". (Donovan: 1989, p. 85)

Son varias las razones que explican el interés de los inquisidores por controlar la confesión. La primera, por supuesto, era introducir los aspectos diabólicos a fin de anular la causalidad de factores mundanos. La presencia de Satanás y sus secuaces, reducía las posibilidades individuales de defensa en contra de estos seres malévolos, a no ser que se apelara al poder de la Iglesia. Otra razón consistía en dar la impresión de que la maldad no era individual ni local, sino que formaba parte de una conjura de proporciones inimaginables.

Por ejemplo, dados el aislamiento entre las comunidades y las limitaciones de transporte que privaban en toda Europa, unas brujas viejas y solas difícilmente podían ser un peligro digno de paranoias colectivas. Debido a ello, era imprescindible que las brujas confesaran su capacidad de volar grandes distancias para asistir a los aquelarres, **sabbaths**, o **bsrlottos**, es decir, asambleas en donde se reunían con otras brujas para adorar al diablo, realizar orgías, sacrificios de niños y perpetrar planes para apoderarse del mundo. Una vez que la "bruja" aceptaba su participación en estas reuniones satánicas, el interrogatorio y la tortura exigían los nombres de otros asistentes para abrir más procesos. Por lo tanto:

"En la mayoría de las confesiones eran los inquisidores quienes introducían al diablo, y las brujas asentían bajo tortura. Es posible, también, que algunas brujas que supuestamente confesaron que el diablo era su dios no llegaran a decir esto en realidad. Las confesiones eran anotadas por monjes que estaban firmemente convencidos de que las brujas adoraban al diablo, y estos escribas de la Iglesia pudieron poner la palabra diablo allí donde la bruja hizo referencia a su Señor Dios. La bruja ignorante no habría visto la diferencia". (Donovan: 1989, P. 143)

La imaginería diabólica aludía a una serie de símbolos, signos y ritos, cuyo conocimiento requería formación especializada. Formalmente, sólo la instrucción recibida por clérigos podía comprender este variado repertorio de supersticiones, deidades, ritos y prácticas "sacrílegas", de antiquísima ralea. Aunado a ello, algunos eclesiásticos encarnaban las mejores síntesis de lo que hoy llamaríamos neurosis, misoginia y sadomasoquismo, y en grados superlativos tratándose de personal altamente especializado que había hecho votos de castidad. La mayoría de las brujas procesadas, igual que la mayoría de la gente de campo, es decir, casi toda la Europa rural, era analfabeta y carecía del arsenal cultural necesario para producir por sí misma una demonología tan remilgada.

Los procesos inquisitoriales tenían gran difusión, sin embargo pocos seres sabrían lo que realmente sucedía. El rumor (dirigido por el clero) se encargó de dar la forma más siniestra a un sinfín de escenas de por sí espeluznantes, con el único objeto de amedrentar a la población. El procedimiento que no se conformó nunca para esclarecer la presunta culpabilidad o inocencia de una persona, devino en un escenario simbólico para desproveer a la víctima de todo rasgo de bondad, al tiempo que la investían como el centro de toda la perversión y maldad imaginables. El sujeto condenado llegaba a la ejecución desintegrado en todos los órdenes: en su sentido más profundo y riguroso había perdido su condición humana, tal como convenía a la tranquilidad de conciencia de sus jueces y verdugos.

Una vez iniciado el proceso, el acusado adolecía de la falta recursos judiciales y morales para defenderse. Ni siquiera podía elaborar un pequeño plan para desmentir a sus acusadores o suscitar dudas acerca de la validez de las pruebas utilizadas por los inquisidores, puesto que éstos daban por sentado que los actos brujeriles del procesado se habían consumado:

"De ahí que todas las brujas admitieran haber hecho un pacto con el diablo, tener comercio carnal con incubas, ir volando a los **sabbats**, etc. Es razonable suponer que si la víctima no tenía una respuesta preparada se le sugería. Si no podía decir cómo iba al **sabbat**, podía preguntársele: '¿volabas en una escoba?' y la obligaban a contestar: 'sí'. Esto se transcribía como una admisión hecha directamente por la acusada". (Donovan: 1989, p. 175)

Esta manera de conseguir confesiones fue tan socorrida, que lo mismo la podemos encontrar en la Inglaterra del siglo XV que en la Nueva España del XVII. Los procesos eran cada vez más sumarios. De hecho, la "obligación" de los interrogatorios se redujo a cubrir los puntos esenciales, o sea, establecer: 1) la adoración al diablo, 2) el comercio sexual, 3) los vuelos, 4) la participación en aquelarres y 5) la denuncia de los cómplices:

"La semejanza de los documentos se debe al repertorio de preguntas que los inquisidores hacían a los sospechosos. En algunos de ellos, las preguntas estaban tan explicitadas que la acusada no tenía más que contestar que sí o asentir con la cabeza mientras era torturada(...) Las preguntas estaban tan bien establecidas que los escribanos no se molestaban en transcribirlas, indicando solamente el número de cada una de ellas. Más tarde, las ampliaban convirtiéndolas en una acusación formal que la bruja no tenía más que firmar".(Donovan: 1989, p.174)

Una vez cumplidos todos estos "requisitos formales", el tribunal eclesiástico daba su sentencia siguiendo rigurosamente el orden de un acto judicial y solemne, como para borrar las felonías recién perpetradas. Se leía el dictamen que, dada la frecuencia, se convirtió en una fórmula protocolaria única, pues a los

procesados se les acusaba indistintamente de todos y cada uno de los delitos y perfidias imputables a las brujas. Todo en un latín elevado e inaccesible para que ahí no cupieran dudas ni réplicas ni inconformidades: era mejor confiar en las autoridades.

Posteriormente, se procedía a trasladar la sentencia al tribunal civil para que revisara y ejecutara las penas correspondientes, enfatizando en la recomendación de que debería cumplirse el dictamen a la letra, y que la falta de cooperación, por ejemplo, una reducción de la condena dictada, se consideraría sospechosa. Los escribanos civiles se limitaban a transcribir, frecuentemente sin entender lo que apuntaban al no dominar el latín. A decir verdad, las amenazas veladas que las autoridades clericales proferían para conseguir la cooperación de los tribunales civiles, en el fondo, eran inútiles, puesto que el poder secular tenía intereses similares cuando no idénticos a los de la Iglesia.

Tales condenas generaban también intereses monetarios que siempre urgían a promover otros procesos más. La cárcel, la horca y la hoguera, se acuñaban como oro en los bolsillos de los inquisidores y eran aguardados por las industrias artesanales relacionadas con las ejecuciones. El acusado, aún si resultaba inocente, debía erogar los gastos del proceso. Lo común era que fuese declarado convicto, y esto implicaba la expropiación de sus bienes, que directamente pasaban a engrosar las arcas de la Iglesia o del poder real, como "compensación" por los daños producidos a la comunidad. Una parte de los bienes confiscados se destinaba al pago del personal encargado del proceso: el identificador, el fiscal, el juez y el celador, entre otros elementos más.

Si el condenado era pobre, la comunidad debía aportar significativas cantidades y pagar los sueldos de los torturadores y verdugos, cuyos ingresos eran muy superiores a las tasas media imperantes en aquellas épocas. Cuando el verdugo era solicitado a otra comunidad vecina, aun quien había ido en su búsqueda, devengaría honorarios por sus funciones como emisario. Asimismo, los

carpinteros, los leñadores, los dueños de recuas de caballos y los hosteleros, veían crecer sus ingresos en proporción directa con el grado de proliferación de juicios y ejecuciones que se desarrollaban por doquier.

La pena capital, especialmente en procesos de herejía, constituía un espectáculo estremecedor que se iniciaba con una procesión de altos funcionarios civiles y eclesiásticos, los verdugos y el (o la) condenada a la hoguera, hacia la plaza central. El recorrido por las calles cumplía como eficaz convocatoria para que todo el pueblo asistiera al fúnebre acto. Después de la ejecución, se organizaban festejos masivos: el público así se sentía exorcizado, provisionalmente a salvo. En los sitios en donde se expendían bebidas espirituosas se apiñaba la gente ebria de sangre.

El imaginario producido por el proceso inquisitorial creaba miedo y desconfianza enfermizos, es evidente, pero también generaba compensaciones y catarsis colectivas que aletargaban a la población, esta parte del fenómeno hasta hoy ha sido desatendida. En este examen, advertimos nítidamente cómo el orden, aparte de ocasionar dispendio, genera desorden; cómo la vida se alimenta de la muerte; y cómo el miedo y la deshonestidad de las sociedades son condiciones inducidas por una organización institucional avocada a una pretendida construcción del siempre deseado y nunca acabado orden social.

Ideológicamente, se promovía la creencia de que la gente era perjudicada por brujas, magias diabólicas, herejes, Satanás y demás oscuros servidores. Políticamente, disuadía, desmovilizaba, reducía la posibilidad de solidaridad entre los rebeldes por la inevitabilidad de la delación mediante la tortura y, con frecuencia, servía para exterminar cabecillas: "La Iglesia y el Estado montaron una denodada campaña contra los enemigos fantasmas del pueblo. Las autoridades no regatearon esfuerzo alguno para combatir este mal, y tanto los ricos como los pobres podían dar las gracias por el tesón y el valor desplegados en la batalla". (Harris: 1989, p. 205)

El grueso de la población estaba inmerso en el proceso, sin darse cuenta, a pesar del desamparo permanente y de la profunda desconfianza imperante en todas las relaciones sociales y afectivas: la esposa frígida, el cliente codicioso, la hija tentadora, el vecino espía, la abuela vieja-candidata-a-bruja, el artesano verdugo, el congregante traidor y el confesor censor --la única cacofonía sin esfuerzo--. Así pues, "lejos de ser el reflejo de una infraestructura institucional que se consideraba defectuosa, la manía de las brujas era parte integral de la defensa de esa estructura institucional". (Harris: 1989, p. 206)

En resumidas cuentas, la cacería de brujas produjo un sistema de entradas y salidas autocatalítico y respondió eficaz y duraderamente a una compleja gama de intereses económicos y políticos de todos los sectores sociales. La mejor forma de evaluar el éxito del dispositivo no puede residir en la contabilidad de cuerpos decapitados o carbonizados, sino en el reconocimiento de que, en Occidente, generación tras generación, a lo largo de más de dos siglos, se creyera en la necesidad de un poder superior (del Estado y la Iglesia), para erradicar los males derivados de la brujería, aunque implicara graves dispendios, usura, despojos, ultrajes, asesinatos. De nueva cuenta, vimos cómo el orden se alimenta y crea más desorden.

Por cierto, la fiebre de las brujas desapareció repentinamente: bastó que el **establishment** dejara de pensar en la existencia de cientos o miles de brujas intentando destruir el orden social consagrado. ¡El dispositivo cumplió! Entonces, empezaron a desaparecer los increíbles y siniestros relatos de brujas, diablos, sacrificios de niños, orgías, sexo y lujuria. Alemania, por mencionar el país donde hubo más procesos inquisitoriales, había dejado atrás las arengas de Lutero y la revolución de 1525, resumen sangriento de las múltiples revueltas campesinas. Thomas Müntzer (1491-1525) derrotado, el Renacimiento inhibido, la Reforma y contrarreforma neutralizadas. Quedaba una nación fragmentada y la misión de la monarquía para unificarla. Los pactos satánicos dejaron su lugar central a los

pactos políticos, pero no desaparecieron del todo o se transformaron; incluso cuando el dispositivo tiene éxito, su "cumplimiento" es apenas relativo o alcanza su mejor expresión en épocas posteriores. Por ejemplo, varios siglos después, el GPU, la policía política de Stalin viene a ser, a mi modo de ver, la culminación del dispositivo inquisitorial. (Chentalinski: 1994)

V. Del derecho divino a la soberanía real.

En nuestra estrategia de investigación, cabe recordar, nos interesa particularmente analizar cómo se conforman los imaginarios persecutorios y las redes institucionales de control y de producción de sumisión y obediencia (mis datos clave para entender el funcionamiento de la sociedad moderna), sus derivaciones y sus equivalencias ampliadas. En los apartados anteriores abordamos el papel de la institución religiosa y la formación del proceso inquisitorial como uno de los principales dispositivos de control. Ahora estudiaremos en qué medida el dispositivo inquisitorial contribuyó a la formación del imaginario estatal persecutorio y controlador.

Los paralelismos entre la persecución de brujas y los métodos del nazismo o el estalinismo saltan a la vista, no sólo en los procedimientos represivos, sino en la elaboración del imaginario y en las formas de organización¹⁴. Respecto de la "eficiencia" del dispositivo soviético, el fenómeno se resume en lo siguiente:

¹⁴ Bajo amenazas, la policía soviética conseguía que un presunto "enemigo del régimen" escribiera cartas para inculpar a personas inocentes; refiriéndose a una de estas «pruebas» que el encontró cincuenta años después en los archivos de la KGB, Chentalinski afirma: "Esa carta es un documento único que muestra todos los vericuetos de la cínica capacidad de invención de la OGPU cuando se trataba de montar procesos, dirigir el destino de la gente, distribuir generosamente las penas y decidir sobre la vida o la muerte. Es un *manual*, una *clave*, que debe conocer todo el que quiera emprender el estudio de las actas de instrucción de los sumarios de la Lubianka. Guiduliánov (un profesor de derecho perseguido), en su confesión-queja, cuenta en detalle el desarrollo de la instrucción del caso, o, más bien, cómo lo montaban sus instructores, recurriendo a medios malévolos: intimidación, coacción, amenazas de muerte, amenazas contra los allegados, corrupción, provocación. En definitiva, los instructores obtuvieron el resultado que buscaban y consiguieron la confesión de "culpabilidad", del preso y que denunciara a sus "cómplices". (Chentalinski: 1994, p.201)

"No hubo ser humano, entre los más de doscientos millones de habitantes, que se librara de ella --política política--, que saliera ileso. De una manera u otra todos sufrieron, y si no perecieron físicamente vivieron con la conciencia mutilada, el corazón desollado, el espíritu deformado. Nadie pudo cumplir su destino de hombre totalmente libre".(Chentalinski: 1994)

Así, Hitler prometía un **Reich** que duraría mil años, en alusión directa a la tradición quiliástica o milenarista del medioevo; y los bolcheviques organizaban sus "células" y toda la red del partido como lo hicieron los jesuitas con su congregación¹⁶ . Y así podemos ir buscando otras formas semejantes de continuidades, equivalencias y rupturas en los mecanismos de control y de persecución hasta encontramos en nuestro propio contexto. Véamos qué dicen al respecto los fundadores de la ciencia política.

En términos de disyuntiva, aconsejaba Maquiavelo (1469-1527) a su Príncipe místico: ¡Vale más ser temido que amado! Luego de conocer a unos pocos hombres y mujeres, uno estaría tentado en darle la razón sin reservas. La noción de sociedad que encierra esta breve frase deja al descubierto la visión del hombre en el renacimiento, o sea, el ser humano visto en su egoísmo, su fragilidad, su ambición, su miseria. Por eso La Mandrágora (1519), singular opúsculo, efímera incursión de Maquiavelo en el arte literario, conmueve.

Le fue fácil reunir a diferentes personajes de la vida social --un fraile, un burgués, un aristócrata, un sirviente y un vividor-- en el común Interés por abatir la virtud de una mujer "honestísima y totalmente ajena a las cosas del amor" (aquí, como eufemismo de ignorancia y pudibundez femenina en vilo de quien, dicho sea de paso, no le cuesta demasiado trabajo cambiar de marido). La sencilla trama sirve de pretexto para hablar de la corrupción, la debacle de los valores, la

¹⁶ "La gradual y creciente racionalización del ascetismo hasta formar un método puesto al servicio de la disciplina alcanzó su punto culminante en la Compañía de Jesús". (Weber: 1981, p. 902)

superstición, la mezquindad, la perversión y las bajas pasiones (que son altas en la búsqueda del amor y del cuerpo amoroso, o por lo menos de sus huecos). Ya podemos imaginar qué clase de príncipe se necesitaba para una sociedad moral y políticamente arruinada, volviendo al mito de que sin el Estado todo se derrumba.

La Iglesia se desarrolló en un mundo de pasiones febriles, traiciones, venganzas, descontentos sociales e inestabilidad política. De hecho, el gran ascenso de la institución eclesiástica fue una manera social de sobreponerse al fracaso centralizador del Imperio de Carlo Magno y, en cierto modo, a la debacle de toda actividad política organizada, pensada en términos del helenismo⁶.

Por tales motivos, los jefes de la Iglesia pensaban igual que Maquiavelo, y deseaban un poder superior capaz de amedrentar y de paralizar a través de la labor de infiltración de miedo en la conciencia del individuo y, en su momento, de constreñir físicamente a los sujetos que así lo ameritaran: "Si bien la aplicación del poder no podía transformar directamente en creyentes sinceros a los heréticos y cismáticos, podía infundir un saludable temor, un estímulo molesto que los obligara a reexaminar sus propias creencias a la luz de las verdades que les eran indicadas". (Wolin: 1974, p.130)

El amor cristiano precisaba, pues, de un poder terreno, visible, para infundir un "útil temor", persuasivo y disuasivo, por la necesidad sagrada de estar unidos en el interior de la comunidad. El proceso inquisitorial aplicó la máxima del temor con una fidelidad y entusiasmo que verdaderamente aterrorizaba, es cierto, sin embargo, también tenemos evidencias de que el hacerse amar era un asunto que no se soslayaba: la sumisión y la obediencia, después de todo, también podían ser formas de amar. Como enseguida mostraremos, la teoría política estatal intentó elaborar una justificatoria de lo que Legendre más tarde denominaría como el "amor del censor" (Legendre: 1979). En esta línea, Morin sostiene que:

⁶ "Si uno considera el origen de este gran demonio eclesiástico, fácilmente percibirá que el pontificado no es otra cosa que el fantasma del fenecido Imperio romano que se asienta, coronado, sobre el sepulcro mismo, porque el pontificado se alzó repentinamente sobre las ruinas de este poder pagano". (Hobbes: 1651, p.574)

Las astucias del sometimiento humano van a tomar el rostro de una identidad genética: los peores sometimientos nos atrapan, nos controlan y manipulan en virtud del principio del padre (autoridad del Estado, del jefe), del principio de la madre (amor a la patria), del principio de la fraternidad (dedicación al interés colectivo), mientras creemos obedecer a la voz interior de nuestra propia identidad, al amor natural hacia los nuestros. (Morin:1983, p. 208)

Las fuentes de esta estrategia nos remiten no sólo a la Santísima Trinidad, sino, como he buscado subrayar, a la teología política medioeval, particularmente en aquello que se refiere al método de interpretación de las leyes divinas y naturales, la glosa de los textos pontificados, la exégesis de la labor política de Jesús, la fundamentación de la evangelización como "misión universal" y a ciertos aspectos de las definiciones del orden social dentro de las ciudades utópicas, de Platón (428-327 a.C.) a Bacon (1214-1294), pasando por San Agustín, Tomás Moro (1478-1535) y Campanella (1568-1639), porque creo que no debemos sobrevaluar la ruptura entre los grandes reformadores de la Iglesia y los fundadores de la ciencia política.

Con tal preámbulo quiero introducir la reflexión que nos llevará al Estado moderno. La propuesta central es que las ideas modernas de la representación popular, la soberanía, la legitimidad, la ciudadanía, son nociones medioevales reconstruidas, mutiladas, desvirtuadas y, sobre todo, afinadas, cuyos caracteres principales fueron inicialmente elaborados por los Padres de la Iglesia, en torno de los cuales se monopolizaba la jerarquía y la producción del conocimiento

legítimo, a través de su red institucional, que incluía no sólo a los monasterios, sino también a las universidades y, de hecho, a toda forma social de pedagogía y de política; pero donde también encontraban su oportunidad la belleza, la nobleza del ser, la entrega amorosa, la caridad y la dicha de los bienaventurados.

El párrafo anterior podría ser considerado un tanto simplista, pero lo extraño es que los eruditos mismos de las cuestiones teológicas casi no han inmersionado en lo que atañe a estas deudas culturales, ideológicas e institucionales. ¿Habrá intenciones subyacentes al considerar la Edad Media como la época que hay que evitar porque pertenece al oscurantismo, como una eterna noche de las brujas? De ahí la importancia del concepto de secularización entendido no sólo como el proceso de ruptura del orden impuesto por la religión, sino como una "transposición de creencias y de modelos de comportamiento de la esfera religiosa a la secular".¹⁷ Y su correlato: la mundanización de la Iglesia.

Los fundadores de la ciencia política, en diferentes grados, estaban influenciados por dos marcos de referencia muy poderosos. El primero tiene que ver con el mito medioeval del origen del Estado que, **grosso modo**, remite a un cuadro de violencia constante, debido a lo cual los hombres deciden otorgar al más destacado de ellos la calidad de «Príncipe», es decir, le confieren a un sujeto especial los poderes de la colectividad para que los guíe y defienda; pero éste no puede hacer todo por sí mismo. Necesita ayudantes: así nace la "burocracia". Requiere fuerza, y entonces aparecen el ejército y la policía institucionales. Procura orden, y para ello mueve a escribir leyes y ordenanzas. Además, se impone la tarea de proveer los medios y herramientas afines a la labor de los ayudantes: surge entonces el pulpo tributario.

¹⁷ «Secularización» es una metáfora. La palabra surgida originariamente en el ámbito jurídico de la época de la Reforma (para designar la expropiación de los bienes eclesiásticos en favor de los príncipes o de las Iglesias nacionales reformadas), experimentó una notable extensión semántica, y que en el siglo XX es retomada para expresar la disolución de las hipóstasis teológico-metafísicas en la constitución de la autoridad, en favor de la noción de legitimidad. Lo que Weber denominará el "desencantamiento" propio de la modernidad. (Marrameo: 1989, p. 23 y ss.)

El segundo marco de referencia es la Iglesia como la institución dominante formada entre y sobre las ruinas del Imperio romano; y emerge el cristianismo como religión de Estado a partir del siglo IV. En síntesis: la maquinaria para producir orden, designar a los socios y cofrades, y detectar a los herejes; el ordenamiento pues de los "buenos" y los "malos"; el origen de la ortodoxia, la fuente de dogmas y de esperanzas; inventora del pecado y la culpa. Asimismo, la encarnación del remedio exonerador: el Sumo Padre, la censura, el martirologio, la penitencia, el castigo, la confesión, la castidad, el limbo, la obediencia, la excomunión, la hoguera, el infierno, la sumisión, el temor y la propaganda. En fin, este ejercicio institucional de definir lo bueno y lo malo, permite ver a la Iglesia como el primer objeto de la política.

Los Estados monárquicos se habían alimentado de las aspiraciones universalistas de la Iglesia --que el Imperio secular no pudo lograr--, imitaban su sentido de la logística, las tácticas, el **corpus** burocrático, la jerarquía, los discursos y los secretos, pero la verdadera consolidación de la política moderna requería no aceptar ninguna instancia por encima del poder estatal. Una fase que Maquiavelo percibió con gran agudeza. En mi opinión, la estrategia política que entonces se impuso consistió en tratar de apropiarse tanto del imaginario como del esquema institucional e institucionalizador que la Iglesia había producido en su afán político expansionista.

Se trataba de absorber las fantasías de la maldad infernal, administrar la esperanza escatológica de salvación, adaptar la ideología del "Vicario de Cristo"; la justicia, la libertad, la esperanza y la solidaridad, asumidos como insumos políticos. La institución estatal tenía que expropiar el monopolio de la producción e interpretación de leyes, ordenamientos, reglas y mandatos, así como construir un aparato administrativo propio, con capacidad expropiatoria suficiente. Usufructuar

el control del saber y de la palabra, del dogma y de la censura: instaurar, en fin, el Estado providencial y mágico: salvador, policía, vigilante, guardián único de la religión del Estado. Por su parte, la Iglesia ya había creado su particular bastión ideológico centrado en el pecado, la condena y la redención: había inventado, el purgatorio, el diablo y el infierno para los demás.

De una manera lúcida y, al mismo tiempo, adelantada en extremo y hasta brutal, Maquiavelo, en vista de la fragmentación de la nación italiana, reflexionaba sobre la necesidad de dar fundamento a un poder que no respondiera sino a sus propias necesidades lógicas e históricas; que no fuera un poder religioso, pero sí motivo de concordia y unidad; que fuera despiadado y, a despecho de lo que soslayaban sus detractores, también el eje de la moral social. Pensaba en las razones del Estado, en el entorno político y en la "técnica" del poder.

Maquiavelo empieza a ser moderno en la medida en que ya no desea encontrar el fundamento de una sociedad estable. No piensa en términos del *corpus immobile* medioeval ni siquiera se interesa por elaborar un gran sistema de filosofía política. No cree en la racionalidad escolástica ni en fuerzas trascendentes, sino en los intereses egoístas y su campo de acción: intenta "excluir de la teoría política todo lo que no parecía ser estrictamente político". (Wolin: 1974, p. 214)

Sin embargo, no desarrolla propiamente una teoría del poder porque concibe la actividad política como un flujo constante, fugaz y muy vital, dado que los móviles del hombre, los apetitos humanos, son también un flujo incesante, voraz, insaciable, que no se puede atrapar dentro de un sistema de corte medioeval. El interés de la teoría política es discernir este cuadro de necesidades. Por ello, la *necessità* es un concepto recurrente en Maquiavelo, y el cual, no hace referencia a un determinismo infranqueable, sino a una constelación de fenómenos que demandan esclarecimiento y respuesta política. Quien enfrenta este tipo de desafíos precisa de *virtù* política y civil, que deviene en un concepto

de conocimiento, de toma de decisión y de acción práctica, ética, pero libre de moralina, y de *fortuna*, una noción muy importante porque es el reconocimiento de los límites de la razón y del cálculo, pues alude a lo imprevisible y a lo imponderable.

En la reflexión de Maquiavelo se da una especie de historia política de los métodos de gobierno; una aproximación al contexto cultural, que es bastante corrompido, según apuntamos; una visión realista y pesimista de cómo son los hombres y una técnica para que el principio de la *raison d'état* pueda anular la anarquía de los intereses individuales que se desentienden del interés colectivo, o al menos reparar los estropicios de la fragmentación política. (Gautier-Vignal: 1978, pp. 65-66) Dos breves citas pueden resumir el cuadro anterior:

“Cuando se trata de la salvación de la patria, hay que olvidarse de la justicia o de la injusticia, de la piedad o de la crueldad, de la alabanza o del oprobio y, dejando de lado toda consideración ulterior, es necesario salvar a la patria, con gloria o con ignominia”. (Maquiavelo: 1972, Libro I, cap IX)

En este párrafo de los Discursos sobre la primera década de Tito Livio (1519), encontramos una manera de entender la noción de razón de Estado que, de pasada, demuestra que Maquiavelo es un tipo honrado que reconoce el valor --y los límites-- de la justicia, la piedad, la alabanza y la gloria; pero acepta que los hombres son capaces de actuar injustamente, con crueldad, oprobio e ignominia. No incita ni promueve la maldad, simplemente parte de su “conocimiento de las acciones humanas”, al fin sabe el autor del El príncipe que los hombres “generalmente son ingratos, inconstantes, falsos y ávidos de ganancia”. No dice que así deba de ser o que así es más conveniente, se limita a transmitir lo que él ve, no lo que le gustaría ver. Sostiene que:

"nada puede aplacar los deseos insaciables del hombre: la naturaleza lo ha dotado de la facultad de querer y poder desear todo, pero la fortuna no le permite abrazar más que un pequeño número de objetos. De ahí resulta un descontento continuo en el corazón humano, un descontento continuo y un disgusto de las cosas que posee". (Maquiavelo: 1972, L.II, cap. XXIII)

La condición humana está pues atenazada por la insatisfacción, ya sea por lo que carece, o bien por lo que ya posee. Así, revisten una gran validez los consejos de alguien que concibe la realidad política centrado en lo que es y no en lo que desearía que fuera. Señalé antes que había en Maquiavelo cierta brutalidad, pero no me refería al juego de su pensamiento, sino al impacto que producían sus indicaciones teóricas en espíritus no renacentistas, acostumbrados a vivir con una imagen propia de hombre tan indulgente cuanto hipócrita.

Consecuentemente, para controlar a seres con fuertes tendencias egoístas y autoritarias, el Canciller florentino avala la creencia de que un gran poder, un príncipe, un Estado, es indispensable para enfrentar la barbarie y lograr la unidad nacional; y con suficiente visión para "no simplemente preocuparse por los desórdenes presentes, sino también de los futuros, y de evitar los primeros a cualquier precio". (Maquiavelo: 1513, cap. III)

Aunque a partir de su extrema sinceridad, pueden asumirse los principios morales que rigen la forma de discernimiento maquiavélico, injustamente, se le ha acusado de inescrupuloso. Para su propio arbitrio, la necesidad de cometer un crimen, por parte de un príncipe, no embellece ni hace bueno al crimen. Lo malo sigue siendo malo, pero algunas veces acaso es inevitable, dada la naturaleza humana; otras puede ser útil, en razón a que la defensa de la Patria es un sumo bien.

No menos impresionante es el destino trágico de Maquiavelo; el fracaso político para alguien que se adelantaba a su época: "conviene estar organizados de tal manera que cuando ya no crean –los fieles–, se les pueda hacer creer a la fuerza", en clara reminiscencia de la actitud pastoral comandada por obispos políticos. Cómo no recordar la idea del temor y del poder, si "los pueblos son volubles, y que, si es fácil convencerlos de algo, es difícil mantenerlos fieles a esa convicción", afirma el canciller, no obstante, al mismo tiempo, apunta que el poder más débil es el que sólo se basa en la represión.

Maquiavelo crea la imagen de un príncipe, de un poder encarnado, centralizado, astuto, animal (león-zorro), virtuoso, pero que, en fin de cuentas, yace en el infortunio. Es decir: una potencia imaginativa que "carecía de elementos vitales, de fuerzas necesarias para que la grandeza y la unidad fueran reales y no aparentes". (Chabod: 1984, p. 113) A pesar de los reveses del pensador florentino, El príncipe (1513) fue una obra que se convirtió en el centro del debate político de su tiempo y, aun hoy, conserva algo de su pergeñada seducción. Maquiavelo termina por sostener que la verdadera fuerza no habita finalmente en un príncipe o en un poder unipersonal, sino en la república y en sus ciudadanos.

Después se incorporaría en la discusión, Bodino (1530-1596), autor de Los seis libros de la República (1576), uno de los inventores del concepto de soberanía. Este término es crucial en la historia de la teoría política porque confirió a la cabeza de la República⁸ un poder indiscutible para quien posee la competencia de promulgar leyes, dotado de características especiales, como inalienabilidad e indivisibilidad, asentado en un territorio demarcado, protegido (o protegible) con fortalezas o medios de defensa y expansión. Con base en la

⁸ Según Bodino, la República es: "un recto gobierno de varias familias y de lo que les es común, con poder soberano... (p.11) La república debe contar con varias cosas: territorio suficiente para albergar a sus habitantes; una tierra fértil y ganado abundante para alimento y vestido de los súbditos; dulzura del cielo, templanza del aire y bondad para que gocen de salud, y para la defensa y el refugio del pueblo, materias propias para construir casas y fortalezas, si el lugar no es de suyo cubierto y defendible" (p.15) (Bodino: 1973)

ciencia política, según él la "princesa de las ciencias", pretendía definir las directrices que habrían de ceñir las disputas entre los canonistas y los legistas, entre el poder del Rey y el del Papa.

Además, termina de delinear las jerarquías de las instituciones civil y religiosa. El concepto de soberanía se convirtió en la fuente de identidad de las naciones y otorgaba a quienes la "portaban" el reconocimiento internacional como representantes de los pueblos, por lo que la soberanía interna, automáticamente operaba como una soberanía hacia el exterior.

Hombre de su tiempo y circunstancia, Bodino fue también un destacado teórico y partidario de la caza de brujas. Sabía, igual que Lutero, que la diferencia entre la anarquía y el orden reside en la presencia de un poder coactivo. Entonces cobran otra dimensión algunos de los conceptos desarrollados por él. Al menos es posible comprender un poco más acerca de lo que podía significar la tolerancia política y religiosa en esa época, cuando Bodino apunta: "el poder absoluto no significa otra cosa que la posibilidad de derogación de las leyes civiles, sin poder atender contra la ley de Dios". (Bodino: 1973, Rep. I, 8)

En versión francesa, Jean Bodin estaba preocupado por las mismas inquietudes que marcaron la producción teórica de los fundadores de la ciencia política, tales como el florentino Maquiavelo o el inglés Hobbes (1588-1679). Al igual que éstos, su intención básica era esclarecer los asuntos del Estado y analizar los fenómenos sociales y políticos que amenazaban el orden social.

Inició el sondeo sobre el Estado moderno con los perfiles de Maquiavelo y Bodino, a pesar de que el primero murió cuando el otro se encontraba a punto de nacer, no obstante, el objeto de su reflexión los hizo, en cierto modo, contemporáneos. Aparentemente Bodino es un detractor de Maquiavelo; por ejemplo, le critica la noción de "razón de Estado" y le debate sobre la estrategia de Catalina de Medicis (1519-1589), provisional y defectuosa personificación de la propuesta política maquiavelliana después de la muerte de Maquiavelo.

Afirmo antes, "aparentemente", porque las circunstancias históricas los separan respecto de necesidades políticas perentorias, pero teóricamente se complementan. Bodino no gusta de la "razón de Estado", pero su principal labor teórica fue, a final de cuentas, darle fundamento racional a las acciones del Estado. Eso lo reconcilia con Maquiavelo, en razón a que la monarquía francesa había logrado más ampliamente todo aquello que en el pensador italiano era apenas una aspiración política: la centralización y modernización del poder. De cualquier modo, les vincula el hecho de que ambos --como todos los hombres--, vivieron una época difícil quebrantada por una aguda crisis social y económica, que semejantemente les impulsaba a querer entender los resortes de la vida política, las motivaciones psicológicas de sus congéneres, los peligros que abatían las instituciones, y allegar respuestas.

Bodino rondaba los 42 años cuando aconteció la terrible "Noche de San Bartolomé", en la que, como resultado de disputas e intrigas urdidas por el "partido" de Catalina de Medicis, fueron masacrados decenas de miles de personas, en su mayoría protestantes. Por lo tanto, fue testigo de una de las tantas crisis de autoridad que transforman el espíritu y las formas de convivencia de una comunidad. El teórico francés creía que los pueblos, en tiempos difíciles, desean el "poder de Uno". En todo caso, estos hechos de sangre, le confirmaban el fracaso del pragmatismo implícito en la *raison d'état*, porque ésta no se apoyaba en una fundamentación de tipo jurídico, sino en la fuerza de los arcanos, en poderes invisibles.

Rechazaba la violencia porque ésta no hacía sino agudizar los conflictos. Lo que se requería no era fuerza para agredir, sino poder para imponer sanciones dentro de un marco jurídico establecido, a partir de cuerpos de ejército y policía instituidos legalmente. La soberanía significa, en este sentido, poder para conciliar

las diferencias de súbditos armados. El Estado soberano es pues una figura jurídica que real y virtualmente, pide fe y sumisión a cambio de protección y justicia administradas.

La estrategia teórica de Bodino cifra sus esperanzas de orden social en un proceso de "juridización" de la política. Desde un intento suyo por restablecer la autoridad política con base en la ciencias primordiales de su época: la escolástica y el derecho. Los conflictos humanos y las diferencias políticas, pueden solucionarse a través de un abstracto marco jurídico, sostendría.

El problema subyacente es que tales ciencias, dependientes de las estructuras de poder del **statu quo**, se encerraron sobre sí mismas e intentaron guardar el secreto a través de una palabra codificada, pontificia, protegida por la magistratura, cuyo fin es la especificación de reglas. Es por ello, nos dice Legendre, que los tres elementos fundamentales de la Escolástica son: "el Derecho romano, el Derecho canónico, la Gran Glosa". (Legendre: 1979, p.291) Es decir, los tres elementos fundamentales para construir el fantasmagórico espacio estatal. En síntesis, el problema del desorden social se ataca con una violencia que se disfraza en el interior del orden jurídico mistificado: el orden de la palabra.

Kantorowicz nos explica que algunos símbolos del Estado soberano (Corona, Dignidad, Patria, Autoridad, *Pater*) fueron un vehículo de afirmación de los incipientes estados modernos; ello fue posible por el fuerte contenido político subyacente. En tal sentido, cabe destacar el hecho de que el poder imaginario de los reyes, que tanto impresionó a sus súbditos, es resultado de un trabajo de varios siglos. Uno de los hilos conductores de esta trama es la teoría de los "Dos Cuerpos del Rey", que une la producción cristológica medioeval con las teorías modernas de la soberanía. Esta proyección ofrece un mecanismo de construcción imaginaria del poder real, es decir, de la realeza. Así, la idea de legitimidad viene a expresarse como el largo relato de cómo "originariamente" el poder se distribuyó

en la sociedad, y recayó en ciertos hombres selectos y “predestinados”, y no en otros.

Escuetamente, la teología política medioeval supone que el Rey es una persona geminada, compuesta de Dos Cuerpos: uno es el cuerpo natural, que es imperfecto, mortal, débil; y el otro justo, infalible, omnisciente e inmortal cuerpo político. El motivo de tal división es fácil de comprender, pero difícil de realizar, porque se necesita que los súbditos crean en cosas imposibles. Era un gran reto alcanzar a esclarecer cómo un rey inmortal se moría; cómo un rey menor de edad podía ser omniscio; cómo un rey, de carne y hueso, era ubicuo...

El misterio de los “Dos Cuerpos” se encuentra presente en Shakespeare, en el drama de la persona geminada: Ricardo II y en nuestra época, se recoge tal actitud de dualidad en el protagonista de La última tentación, de Kazantzakis; es decir, que esta partición del cuerpo no es extraña en la cultura moderna, y sus consecuencias son palpables. Por esa división imaginaria, los partidarios de Cromwell que lucharon en contra de Carlos I (1600-1649) pudieron, sin contradecirse, afirmar que “luchaban” contra el rey para “defender” al Rey. Por esta misma razón, cuando un rey muere, se dice: “el Rey ha muerto: ¡Viva el Rey!”, porque lo que en verdad parece es el cuerpo natural, sólo. El término técnico, para efectos del inmortal cuerpo político no es otro que el de la sucesión [démise], que alude a la separación provisional de esos “Dos Cuerpos”.

Para nuestra estrategia de investigación, lo que resulta más interesante es que el imaginario de la ingeniería institucional moderna genera innumerables particiones del cuerpo social y de los individuos, fenómeno que analizaremos más adelante. Es señalable que “la duplicación de personas del rey no esté basada en el Derecho ni en la constitución, sino en la Teología: refleja la duplicación de naturalezas en Cristo. El rey es el personificador de Cristo en la tierra”. (Kantorowicz: 1985, p. 68).

Quien está en contra del Rey, también lo está contra Dios. Así, el orden social no es sino un gran conjunto de órdenes dictadas por seres ungidos y que se acatan porque son emanaciones de una autoridad sacramentada. En términos modernos, la institución crea lugares estratégicos y, dentro de una jerarquía, ubica delegados, cuyas investiduras absorben cualidades mundanas de ese mismo sujeto representador. El poder así, se debe al cargo no a la persona: se obedece una orden en razón de la jerarquía que la emite.

El proceso de forclusión fue extenso y complejo, e incluye asimismo, el deslizamiento del concepto de *Corpus mysticum*, originalmente concebido como una base del sacramento --poder simbólico de conferir gracia-- a otro de Iglesia como el *corpus*, es decir, el místico cuerpo real. Esta composición es clave porque, en tal caso, la cabeza, la facultad de pensar y ordenar, recae sobre la élite eclesiástica, y los sistemas orgánicos menos privilegiados, como las vísceras y el sexo, sobre la masa.

La ficción del cuerpo geminado o *personae mixtae* (espiritual y secular), se extiende, en el medioevo, a Dios, al Rey y al Obispo y, luego, a los sacerdotes. Kantorowicz es muy cuidadoso al señalar que la continuidad de la teología política medieval y la teoría moderna del Estado remite a una época muy concisa, la cual debe analizarse desde la noción en que los credos se formulaban y eran asimilados. He intentado respetar este precepto, sin embargo, no me inquieta tanto un posible rozamiento en los límites de la extrapolación, en ciertos casos, considerando no sólo la continuidad, sino también la discontinuidad, precisamente desde el enfoque en que dichos credos se proyectan y asumen actualmente.

Desde este tenor, incorporo una atribución imaginaria, una especie de halo de santidad, con que están investidos los puestos de mando de las instituciones, así como la forma en que se explican: legitimidad de las jerarquías, autoridad de ciertas personas, sumisión y obediencia naturales para quienes ocupan cargos

secundarios, ilegalidad del desacato, pertinencia del castigo, respeto a la ley, lealtad al líder, absolución, conciencia de inferioridad personal ante el personaje carismático y con mayor razón frente al poder de la regulación impersonal.

Según Bodino, la estrategia de los teóricos políticos, inicialmente sembró las bases del Estado en la fundamentación jurídica de su organización, territorialización y formación de un cuerpo especializado. Así, la institución de derecho, cobra un sentido diferente del que le habían investido los romanos: los juristas de la temprana modernidad trabajaron en la Constitución política como si fuera un dogma, y lo era. Del espíritu de la ley, de la regla y del precepto, emanarían las formas de transmisión del poder, el lenguaje especializado del Estado, la justicia social, la ciudadanía obediente, el arraigo de las sanciones, las garantías civiles y los poderes extraordinarios.

Habría, pues, que creer en la imagen y en la magia estatales. Se erige entonces una doble amenaza (física y simbólica) para nutrir el orden político y el orden psíquico. La censura y la corrupción se instituyen como las formas más eficaces de ahogar el disenso. La vigilancia de lo bueno deviene en persecución generalizada. El monopolio del poder sirve para atacar a los malos y salvar a los buenos, luego es amable y digno de amor.

estoico virtuoso acepta su destino, vence los vicios, equilibra su espíritu y domina las perturbaciones emergentes a través de la indiferencia respecto de las circunstancias mundanas y de los bienes terrenos.

Desde luego, Hobbes delinea su propia estrategia, establece como un supuesto lógico --en mi opinión de manera poco convincente-- la capacidad de la razón para poner límites a las pasiones: el desorden de éstas tiene que ceder ante la razón para asegurar la subsistencia. Esta afirmación permite explicar un atisbo de racionalidad que induce a los hombres a pactar. De esta tradición teórica, no siempre con rigor, se ha derivado la consecuencia "lógica" de que la amenaza debe funcionar como una constante del Estado, con el objeto de inhibir la fuerza de las pasiones.

Hay un armazón diáfano y coherente que explica tanto el estatuto teórico del estado de naturaleza como el del Estado. En apariencia, no hay problemas lógicos para demostrar la necesidad de pasar de un estadio a otro. Sin embargo, queda pendiente cómo inscribir la actitud racional en un mundo antes dominado por las pasiones.

Para Bossuet (1627-1704), por ejemplo, es inconcebible la idea de un pacto social en la situación anárquica del estado natural. En consecuencia, es posible afirmar que, al menos en este punto, Hobbes no da una buena explicación. O con mayor precisión: la estructura planteada se mantiene lógica justamente porque en esta cuestión no media explicación ninguna. Se trata de un "hoyo teórico" que pasó desapercibido, incluso para la filosofía estoica.

Una vez que se han salvado --o más bien, negado-- ciertos "detalles", nos queda un análisis del comportamiento basado en la razón, de modo que las pasiones y los sentimientos, que si bien no desaparecen, son reacomodados con el fin de subordinarlos.

Así, la nueva organización social es producto de la relación jerárquica y desigual del poder de la razón sobre la indisciplina de las pasiones. Sobre esta base puede erigirse un dispositivo de "autoconservación de la sociedad" que regula las conductas de los hombres mediante un poder amenazante.

En Hobbes, la sistematización de las "leyes universales del comportamiento" es la materia prima de la jurisprudencia y la base de la filosofía política. De modo que, el poder soberano impone significados jurídicos para evitar confusión, principalmente para que se entienda de manera unívoca aquello que es mío y lo que no es tuyo.

En síntesis, Hobbes elabora una teoría del poder vinculada a una teoría del derecho --y de la obligación--. En esta línea, se acepta la legitimidad de un derecho natural que otorga, a cada hombre, la libertad de hacer uso de cuanto poder disponga para preservarse; pero, al mismo tiempo, se plantean las cosas de modo que el único devenir plausible de la naturaleza humana sea el de conducirse según el derecho civil, tal es la génesis jurídica de la "normalización" de la vida social.

Dicho de otra manera, tenemos un modelo dicotómico y antitético para separar lo natural de lo social. Con tal esquema se explica cómo el Estado es resultado de una acción racional y conjunta de los hombres, y, por lo tanto, no es consecuencia de la evolución natural. La política como construcción, ajena a fuerzas trascendentes, es un rasgo de modernidad muy maduro.

Efectivamente, el Estado es un artificio, una construcción humana para regular la vida social. El razonamiento de Hobbes supone que sin una institución de regulación es imposible pensar en la seguridad, y menos en ningún tipo de propiedad, es decir, que el estado de naturaleza se caracteriza por un tipo de vida no-social, carente de orden y de poder común. Gobierna una total incertidumbre.

Por eso, la igualdad y la libertad naturales tienen como consecuencia la desigualdad y la falta, por ese mismo exceso, de libertad. Todo ahí es confuso y nadie está a salvo: la vida se encuentra permanentemente amenazada. Entonces, la política aparece como construcción: algo “no natural” y destinado a resolver los problemas individuales a través de recursos colectivos.

Hobbes piensa que los derechos naturales son la base del quehacer político. Lo cual no es objeción para considerar al estado natural como una suerte de “antinaturalidad”. Tanto es así, que afirma que quien se obstina en permanecer en ese estado contradice su naturaleza humana. Dicho de otro modo, el Estado aparece investido de una aureola de “necesidad” que, si no es natural, se plantea como si lo fuera.

Por otra parte, el fundamento de la autoridad para exigir obediencia no nace de la naturaleza, sino de las obligaciones pactadas en un contrato. El principio de legitimidad es pues, un artificio sustentado por un consenso (imaginario) para pactar. Y tal consenso es motivado, según Hobbes, por el deseo de los individuos de que un poder común, soberano y superior a todos los pactantes, erradique los factores de inseguridad que hacen indeseable el estado de naturaleza.

El principio del Estado, cabe subrayar, es la voluntad de individuos libres. Lógicamente, aunque no de hecho, lo “natural” de la libertad carece de una base moral sin la existencia del Estado; la conducta inmanente se disuelve en la normatividad desprendida de éste, lo cual significa que la voluntad colectiva expresa su consenso a partir de la presencia del Estado, y relega la existencia de las leyes naturales en favor de los derechos civiles.

Por consiguiente, el poder soberano del Estado político deja de sustentarse en la “naturaleza” (o en alguna otra trascendencia del “más allá”, como el origen divino de los reyes), para apelar a su propia trascendencia: el Estado se conforma con la sola voluntad de los individuos que deciden someterse a algún hombre o

asamblea, para ser protegidos. Tomando en consideración la incertidumbre del estado de naturaleza, el fundamento de una institución con poder superior es la búsqueda de seguridad.

Al fin, preceden al poder del estado, esos poderes siempre difusos de cada individuo que, a través del contrato, cual fuerza centrípeta, se convierten en la materia constitutiva que alimenta el poder político, indivisiblemente soberano y, a partir de ahí, centrífugamente, se moldea el recio derecho positivo que regulará la vida social.

El Estado es una expresión de la centralización del poder y, como se ve, implica también una descentralización: la burocracia es la mediación que "disuelve" el poder. El único límite es la falta de eficacia. Poder soberano que no es capaz de imponer un orden, no es poder. Las bases están fijadas en el contrato social: no hay posibilidad de disputar legítimamente el poder soberano, puesto que el soberano no tiene obligaciones, sino finalidades. Si el Estado es eficiente, cualquier postura en su contra corre el riesgo de ser considerada sediciosa. Con la celebración de un "pactó originario", el Estado se constituye como un poder por encima de los individuos, cuya fuerza es adecuadamente superior a las partes:

"Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre de ninguna manera(...) Si no se ha constituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno hará tan solo, y podrá hacerlo legítimamente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse".(Hobbes: 1981, p. 141)

En principio, los contratantes renuncian a todo lo que contribuye a gestar un estado de guerra. El problema es que tal renuncia no es total, ni única ni irrevocable. Por lo tanto, las pasiones de los individuos son las mismas antes que

después del pacto. El hombre no renuncia a actuar según sus pasiones, puesto que ello forma parte de su naturaleza, y ésta es irrenunciable. La novedad que surge del pacto reside en el modo de comportarse.

En el Estado político, ha quedado implícito un razonamiento calculador, sin virtud estoica, que constriñe las pasiones a efecto de evitar la acción represiva del poder superior, garante del respeto a las leyes positivas. (El derecho natural de resistencia, no obstante, corrobora que los contratantes conservan sus derechos naturales; con mayor razón, o pasión, si se trata de un soberano ineficiente).

Hasta aquí Hobbes. No interesa, por el momento, si otros pensadores opinan diferente, ni la ulterior crítica de Rousseau, ni una infinita retahíla de matices, oposiciones y bemoles. Nada de esto importa porque este trabajo no es sobre Hobbes, sino que versa y construye en función de un problema que vulnera el «corpus» de la teoría del Estado: ¿por qué algunos detentan el poder y cómo consiguen obediencia de los que se supone no tienen poder, pero son su fuente?

VIII. Locke y la conducta entendida.

A través de un minucioso análisis de la condición humana, Hobbes intenta una solución política que se sobreponga al caos del estado de guerra. Su propuesta del *Leviatán* presupone el carácter egoísta y belicoso de la naturaleza humana, porque el conocimiento político consiste en determinar las exigencias de paz y de orden exactamente con el tipo de hombres que harán que el sistema político funcione. De modo que para vencer la perfidia, el engaño y la sedición, en una palabra, la guerra, pensaba Hobbes, "el precio de la paz era erigir un poder que pudiera oprimir a los individuos, exigir los frutos de su labor e incluso requerirles el sacrificio de su vida". (Wolin: 1974, 281)

En consideración a esta clase de conclusiones John Locke (1632-1704) sostiene que "todo gobierno está limitado en sus poderes y existe sólo por el consentimiento de los gobernados". (Struass y Cropsey: 1993, 451) A simple vista, los argumentos de Hobbes son más sólidos, ¿acaso a Locke le tocó vivir una era que se prestaba al optimismo? No, vivió uno de los peores momentos de una Inglaterra marcada por la guerra. Fue testigo de un mundo políticamente inestable y en muy mala época: "Conoció, por tanto, dos revoluciones, cinco sucesiones en el trono (sin contar con el período de Cromwell y su hijo), y un número considerable de revueltas bélicas, disoluciones de parlamentos, guerras de religión, conspiraciones, ejecuciones y exilios". (Locke: 1992, p. XII)

Es decir, los mismos datos que inspiraban a su coterráneo Hobbes; sin embargo los supuestos en torno de la naturaleza y condición humanas permitieron a Locke indagar en nuevos caminos: la brecha iniciada que después reconoceríamos como el capitalismo, la sociedad de mercado y el liberalismo.

El punto de partida lockeano es que todos los hombres nacen libres y tienen derecho a hacer todo lo que esté a su alcance para preservar su ser, es decir, su propiedad, puesto que el hombre es propietario de su cuerpo y del fruto de lo que hace consigo mismo. Por lo tanto, su primera preocupación teórica es explicar por qué los hombres libres deciden someterse.

Según Locke, en la argumentación de Hobbes hay un contrasentido puesto que si el objetivo del pacto que funda el Estado es la conservación, entonces un Estado que tiene control sobre la vida es indefendible racionalmente. En consecuencia, el poder estatal es un poder para castigar que, para ser racional, debe tener límites naturales que le impidan atentar contra la propiedad y la vida de los miembros de la sociedad.

“El Estado se origina mediante un poder que establece cuál es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones de aquéllos que, entre los miembros de una sociedad, piensan que merece la pena cometerlas; éste es el poder de hacer leyes, y a él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se le haga a un miembro de la sociedad, cometido por alguien que no pertenece a ella. Este segundo poder es el de hacer la guerra y la paz. Y ambos poderes están encaminados a la preservación de la propiedad de todos los miembros de esa sociedad, hasta donde sea posible”.(Locke: 1690, p.103)

¿De dónde sale el poder del Estado? De los pactantes, hasta donde sea posible. Es, por un lado, una cesión que otorga el poder personal de cada uno de los pactantes al Estado; y por otro, es el compromiso de renunciar al poder que aun conservan los miembros de la sociedad después del pacto. El Estado de Locke es claramente una representación imaginaria unificadora del poder disperso de la sociedad civil:

“Todo hombre que ha entrado a formar parte de la sociedad civil y se ha convertido en miembro de un Estado ha renunciado a su poder de castigar las ofensas contra la ley de naturaleza según le dicte su juicio personal, ocurre que, junto con la entrega de ese poder de juzgar que él ha cedido a la legislatura en todos aquellos casos en los que le fue posible recurrir a un magistrado, también ha dado al Estado el derecho de emplear su propia fuerza personal para que se pongan en ejecución los juicios de dicho Estado. Y estos juicios formulados por el Estado son, ciertamente, juicios suyos, tanto si son hechos por él mismo, como si los formula su representante”. (*Ibid.*, p.104)

Nuevamente, el Estado es la respuesta a la inseguridad, el miedo, la depredación y la guerra. En su *The Second Treatise of Civil Government. An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government* (1690), Locke también recurre a la noción de estado natural donde priva la enemistad y la destrucción potenciales. En la medida en que se trata de potencia y no de acto, esta visión es moderada e indulgente; no abarca a la maldad de todos y cada uno de los sujetos, sino que contempla situaciones eventuales de ciertos miembros a los que es necesario sojuzgar.

En otras palabras, asume que hay algunos hombres cuya conducta, en determinadas circunstancias, es igual a la de un animal feroz y, en consecuencia, justo es tratarlos como fieras a fin de preservar la integridad en un estado de guerra.

"En virtud de la ley fundamental de la naturaleza, un hombre debe conservarse a sí mismo hasta donde le resulte posible; y si todos no pueden ser conservados, la salvación del inocente ha de tener preferencia. Y un hombre puede destruir a otro que le hace la guerra, o a aquél en quien ha descubierto una enemistad contra él, por las mismas razones que puede matar a un lobo o a un león. Porque los hombres así no se guían por las normas de la ley común de la razón, y no tienen más regla que la de la fuerza y la violencia. Y, por consiguiente, pueden ser tratados como si fuesen bestias de presa: esas criaturas peligrosas y dañinas que destruyen a todo aquél que cae en su poder." (Ibid., pp. 46-47).¹⁹

Expresándolo de otro modo, Locke acepta todo el razonamiento hobbesiano, excepto en su conclusión final. Ambos están de acuerdo en que "para evitar la guerra(...) con gran razón, los hombres se ponen a sí mismos en un estado de sociedad y abandonan el estado de naturaleza. Porque allí donde hay una autoridad, un poder terrenal del que puede obtenerse una reparación apelando a él, el estado de guerra queda eliminado y la controversia es decidida por dicho poder". (Locke: p.50). Pero las sutilezas, ponen su distancia.

¹⁹ Al respecto, Hobbes dice: "un hombre que, por su naturaleza áspera, se esfuerce por retener lo que para él es superfluo, y para otros necesario, y que por la terquedad de sus pasiones no puede ser corregido, debe ser abandonado o arrojado de la sociedad, como si se tratara de algo incómodo para ella". *Leviatán*, cap. XV

Para Hobbes, el acuerdo que separa a los hombres del estado de guerra y que da origen a la sociedad política es un sólo pacto de unión que también es de sujeción.²⁰ En Locke, siguiendo la tradición iusnaturalista cercana a Grocio (1583-1645) y Pufendorf (1632-1694), el *pactum societatis* articula dos pactos: el de unión (*pactum unionis*) y el de sujeción (*pactum subiectionis*). Este doble pacto es posible al distinguir estado de naturaleza y estado de guerra; distinción que en Hobbes no aparece. En el primer pacto se accede a la sociedad civil, en el segundo a la sociedad política. En Hobbes, el momento de lo político concluye inmediatamente después de elegir al soberano. Mientras que en Locke se extiende indeterminadamente dada la necesidad poner límites al poder. Por lo tanto, para el primero, la forma de gobierno ideal es la monarquía; para el último, la democracia constitucional. Hobbes confía el éxito a un poder unipersonal; Locke prefiere que el supremo poder recaiga en el Legislativo.

Locke nunca olvida los objetivos por los que el Estado se crea. Por lo tanto, enfatiza en la separación y equilibrio de los poderes, es decir, en las formas de gobierno, ya que asume que, dada la concentración del poder en el Estado, la amenaza más viable de retornar al estado de guerra proviene de él y muy pocas veces de la sociedad civil. Es evidente que "los que están en el poder son los más propensos a sentir tentaciones de utilizar la fuerza que tienen en hacer eso bajo pretexto de estar dotados de autoridad, la manera más apropiada para evitar este mal es mostrar a quienes tener mayor tentación de cometerlo los prejuicios y la injusticia que ello traería consigo". (*Ibid.*: p.217)

²⁰ "Para constituir un poder común es necesario, pues, que todos acuerden atribuir a una sola persona todos sus bienes, es decir, el derecho sobre todas las cosas, y tanta fuerza como sea necesaria como para poder resistirse contra cualquiera que se atreva a violar el acuerdo. La obligación fundamental que los individuos contraen sobre la base de este acuerdo es la característica del *pactum subiectionis*, es decir, la obligación de obedecer todo aquello que ordene el detentador del poder. Hobbes llama a este pacto «pacto de unión»(...) A diferencia del *pactum societatis*, el pacto de unión hobbesiano es un pacto de sumisión; pero a diferencia del *pactum societatis*, en el que los contratantes son, por una parte el *populus* en su conjunto, y por la otra el soberano, el pacto hobbesiano es, como el *pactum societatis*, un pacto en el que los contratantes son los individuos singulares vinculados entre sí que se comprometen recíprocamente a someterse a un tercero". (Bobbio: 1981, pp. 76-77)

La idea de rebelión (*re-bello*, "volver a la guerra"), disolución del gobierno, descansa en los vicios derivados de la concentración del poder, en la "insolencia de los gobernantes y a su empeño por ejercer un poder arbitrario sobre el pueblo". Sin duda, los conceptos de usurpación y de tiranía son caros a Locke en su crítica de las formas de gobierno, la cual no constituye una crítica al Estado.

Me parece que la orientación liberal en Locke es lo que en sí le impide vislumbrar una crítica radical del Estado: en la lógica lockeana, la "armonía social, en vez de ser responsabilidad de una autoridad gobernante, no era designio de nadie, sino la resultante derivada del equilibrio espontáneo de las fuerzas económicas". (Wolin: 1974, p. 326)

La dinámica social pierde su especificidad política. Locke no se preocupa por el orden político en sí mismo, para concentrarse en el tipo de reglas que aseguren la continuidad del gobierno. De lo anterior, deviene el interés de este teórico por el concepto de «mayoría» como un mecanismo para acceder a soluciones por consenso, independientemente de la arquitectura estatal. La consecuencia de esta inversión de las bases de poder social reivindica más al individuo productor, propietario, consumidor, que al ciudadano.

El deseo de preservar la propiedad es lo que induce a pactar y, sobre todo, a obedecer. Por lo mismo, es la lógica de las cosas y no la de las personas la que se impone. La decisión del individuo descansa sobre posibilidades de consumo, no sobre sus necesidades. Bentham (1748-1832) lleva el razonamiento a sus últimas consecuencias: "El único criterio defendible racionalmente del bien social era la mayor felicidad del mayor número, en el cual se definía la felicidad como la cantidad de placer individual una vez restado el dolor. Al calcular la felicidad total neta de una sociedad, había que contar a cada individuo como unidad". (Macpherson: 1991, pp. 37-38)

En la producción teórica de Locke se puede ver cómo paulatinamente se fueron imponiendo criterios no políticos en la concepción del orden social. Obras como las de Jeremy Bentham, James Mill (1773-1836), John Stuart Mill (1806-1873), sujetan su perspectiva de lo político y del quehacer estatal a directrices del ámbito económico. Revelan cambios drásticos que sería muy útil analizar, sin embargo, quedan fuera de mi estrategia de investigación porque, en concomitancia con los fenómenos atisbados por estos pensadores, el imaginario estatal iniciaría un proceso de disolución en favor de una red institucional controladora sumamente compleja.

Asimismo, la contraparte de este hecho es la refundación del concepto de democracia. De modo que parece más fructífero continuar con los contractualistas, ya que la teoría del contrato social es una de las bases fundamentales de la teoría de la democracia moderna. Y, posteriormente en la lógica estatal que culmina con Hegel (1770-1831), para después reemprender la reflexión sobre la condición humana en la sociedad capitalista a través de la evolución teórica de Marx (1818-1883) y de Weber.

IX. El salvaje bueno.

"Sé que vuestra especie --humana-- tiende a despreciar a nuestro mundo --animal--, por considerarlo brutal, canibal y falso (aunque bien podríais reconocer que esto nos acerca a vosotros en lugar de alejarnos). Pero entre nosotros siempre hubo, desde el principio, un sentimiento de igualdad. Oh, ciertamente nos comíamos unos a otros y todo eso; las especies más débiles sabían demasiado bien lo que podían esperar si se cruzaban en el camino de algo que fuera más grande y estuviera hambriento. Pero simplemente reconocíamos que así eran las cosas. El hecho de que un animal pudiera matar a otro no hacía al primer animal superior al segundo; únicamente le hacía más peligroso. Puede que éste sea un concepto que os cueste comprender, pero había un respeto mutuo entre nosotros. Comerse a otro animal no era motivo para despreciarlo, y ser comido no inspiraba a la víctima --o a la familia de la víctima-- ninguna exagerada admiración por la especie que se lo había zampado".

Barnes. Una historia del mundo en diez capítulos y medio.

La guerra permanente que libró Rousseau (1712-1778) a lo largo de su vida marcó su obra de manera indeleble. Fue la suya, una lucha interna de una mente afiebrada, pero capaz de reflexionar sobre sí misma. La pugna de un creyente sincero y, al mismo tiempo de un descreído de las ortodoxias. Una conciencia libre

y culpígena que, entre la soledad, el exilio y una vida campestre prestada, plantea "el problema humano en toda su variedad con mayor profundidad y aliento que ninguno de sus sucesores".

Con sagacidad enfrenta las propuestas de Hobbes y de Locke. Sostiene que ninguno de los contractualistas ha llegado al verdadero fondo de la naturaleza humana. Las definiciones de estado de naturaleza de estos pensadores ingleses no contemplan el estado original, primigenio, del hombre.

Rousseau acepta la desgarrada y realista visión de la "guerra de todos contra todos" de Hobbes, pero arguye que esta etapa corresponde a un nivel de corrupción espiritual privativo del proceso civilizatorio. Consecuentemente, la idea de que el "hombre es lobo del hombre" no alude a un factor inherente a la naturaleza humana, sino que describe un tipo de comportamiento en un estado de mutua interdependencia entre los hombres, un producto específico de la sociedad civil. Es decir, un cuadro de envilecimiento producido por las instituciones, según lo explica en su Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres (1754).

La estrategia de Rousseau parte de la antinomia entre la naturaleza original del hombre y la degeneración ulterior en la sociedad moderna. Al inicio de El contrato social o principios de derecho político (1762), declara: "el hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas" (Rousseau: 1973, p.605). En otras palabras, si el hombre es naturalmente libre, pero en la sociedad moderna vive esclavizado, hay que aprehender el proceso que va de la libertad al sometimiento. Es necesario, en primer lugar, realizar un gran esfuerzo para imaginar cómo viviría el hombre primitivo y cuáles serían sus características.

Rousseau argumenta con rigor lógico y cierta candidez acerca de la natural bondad del hombre primitivo. Puesto que sólo se ocupa de perseverar en su propio ser, este sujeto hipotético dedica la mayor parte de su tiempo a satisfacer sus necesidades básicas, y lo hace de manera independiente: no tiene conciencia

de sus semejantes, por lo tanto, no compara, no alberga vanidad ni sentimientos de maldad ociosa, en suma, es un ser bueno: un buen salvaje.

Cabe aquí apuntar acerca de la transición hacia los modos de vida generados en interdependencia. A partir de la reflexión de Jean Jacques sobre el lenguaje, el arte y las diferentes clases de pactos, en fin, la aparición de factores que suponen o provocan las desigualdades sociales con que se gestan las divisiones entre los fuertes y los débiles; los ricos y los pobres; y, finalmente, entre los que mandan y los que obedecen. Divisiones todas que no son productos de las desigualdades naturales, sino que están fundadas en un conjunto de convenciones de donde derivan las nociones de derecho, moral, legitimidad, poder político, y de cuanto genéricamente se reconoce como «orden social».

Según Rousseau, la aparición del estado responde al interés de los hombres favorecidos por las desigualdades a fin de preservar sus ventajas sociales sobre el resto de los miembros. Se trata de *pactum* entre desiguales, por lo tanto, no puede ser sino un fraude que protege a una minoría y, sobre todo, obliga a los sectores desfavorecidos en la creencia de, que a cambio, obtendrán seguridad y libertad. Un convincente resumen del análisis rousseauiano, a continuación:

“La justicia, como puede verse en las naciones, consiste en mantener los privilegios de quienes ocupan los puestos de poder. Todos los Estados conocidos están llenos de desigualdades de cuna, riqueza y honor. Tal vez puedan justificarse estas desigualdades si se piensa en la conservación del régimen, pero eso no las hace más tolerables para quienes las padecen. Las leyes instituyen y protegen estas diferencias de rango. Si hay desigualdades naturales, las que existen en las naciones no las reflejan; son resultado de acciones humanas y del azar. No pueden ser moralmente obligatorias para quienes están oprimidos por su peso”. (Strauss y Cropsey: 1993, p.532)

En la óptica de Rousseau, los contractualistas no han logrado establecer más que formas de esclavitud sobre la base de ciertas convenciones aceptadas por los miembros de la sociedad. En consecuencia, hace falta: "encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes". (Rousseau: 1973, p. 612)

De ahí, la propuesta del Contrato Social que, en Jean Jacques, exige: 1) pacto entre iguales; 2) pacto de asociación, pero no *pactum subiectionis*; 3) este primer acuerdo requiere unanimidad²¹; 4) aunque el individuo se da por completo, no hay cesión de soberanía, dado que la enajenación de cada asociado se hace con todos y cada uno, bajo la condición de que todos hagan lo mismo, esto es, la *volonté générale*,²² donde cada contratante pasa a formar parte de un "cuerpo normal y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos la asamblea, la cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad".

La sencilla prosa de Rousseau conlleva grandes dificultades porque reúne indiscriminadamente descripción de hechos y aspiraciones imposibles, entremezcla el pasado con el futuro y se atiene con rigurosidad a la lógica interna de su argumentación, aunque a veces ésta le conduzca a conclusiones improbables. Elude las sutilezas, no obstante, para marcar su distancia frente a otros pensadores, apela a una gran cantidad de matices y distinciones.

²¹ En general, basta que la mayoría acepte un acuerdo para que éste sea legítimo. Teóricamente, sólo hay dos acuerdos que requieren unanimidad de todos y cada uno de los asociados: el pacto que establece la aparición del Estado; y el pacto para establecer la disolución del mismo.

²² **Grosso modo**, los términos del pacto se reducen al siguiente acuerdo: "Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo". (*Ibid.*, p.613)

Por ejemplo, Rousseau afirma que el "hombre primitivo", basado en el derecho natural, es libre; y se comporta de acuerdo con su esencia, que en el estado de naturaleza consiste, valga la redundancia, en satisfacer sus apetitos naturales. Visto desde fuera es un ser bueno, tan bueno como cualquier otro animal sobre la tierra. Pero desde el punto de vista de la conciencia, es un ser casi estúpido o cuando menos carente de virtud, presa de sus pasiones, por lo que debe acceder a la sociedad (a su degradación, si resulta que el pacto social se da finalmente entre desiguales, de suerte que derechos civiles que sanciona preservan la injusticia).

Sin embargo, un contrato social entre iguales eventualmente produciría leyes fundamentales legítimas y la fuerza del estado para asegurar la libertad civil. Entonces, "la función social de la sociedad política es mucho más creativa, ya que el hombre sólo llega a ser verdaderamente racional y moral a través de su participación en la sociedad". (Grimsley: 1973, p.149). De lo que se sigue que un ser virtuoso es aquel que vive libre en tanto obedece las leyes civiles, es decir, quien mejor reprime su naturaleza original, o sea, el ámbito humano presidido por las pasiones, los sentimientos, en fin, el lado oscuro y animal del salvaje bueno.

Por otro lado, tal conclusión no concuerda con el apasionamiento de Rousseau, quien confiesa ser hombre bueno, pero poco virtuoso, ya que prefiere escuchar la voz desgarrada de su instinto a los imperativos de una segunda naturaleza encarnada en el derecho civil: "cuanto más violentas son las pasiones --dice Jean Jacques-- más necesarias son las leyes para contenerlas". (Rousseau: 1973, p.549).

Para el filósofo de Ginebra, la sociedad moderna produce una gran cantidad de pasiones no naturales, escinde al hombre, lo aliena. Cabe añadir: cuanto más artificiales son las necesidades que azoran al hombre más necesarias

son las instituciones. La propuesta para superar esta corrupción consiste, por una parte, en buscar internamente un equilibrio entre la razón y las pasiones a través de una suerte de introspección que libere la voz de la conciencia; y en sumar fuerza colectiva a través de acuerdos, convenciones, pactos, para vencer las resistencias institucionales externas, por otra.

En esta perspectiva, los equilibrios sociales son precarios. El problema político es hacer corresponder la voluntad general con la mayoría de las voluntades particulares. El problema moral es crear, educar, formar, individuos con la suficiente serenidad para acallar las pasiones y el amor propio en busca de la perfectibilidad humana y el amor de sí. Finalmente, el problema humano es resarcir la unidad del hombre alienado, romper las máscaras, fundar un cuerpo político que propicie la felicidad humana.

Para resolver el problema conceptual, Rousseau hace una reflexión sobre el Cuerpo Político a fin de buscar los principios generales comunes a todas las formas de organización. Por consiguiente, no le interesa buscar la mejor forma de gobierno, sino determinar los principios que sostienen a todos los Estados. En obediencia a este planteamiento, el "ciudadano de Ginebra" distingue claramente al Estado del Gobierno; a la "voluntad general" de la voluntad de todos; al cuerpo soberano de los magistrados o príncipes depositarios del poder ejecutivo.

Es importante caer en la cuenta de que el acto que funda el Estado es el pacto social; pero "el acto que instituye el gobierno no es un contrato, sino una ley; que los depositarios del poder ejecutivo no son los dueños del pueblo, sino sus funcionarios". Todo esto para dar fundamento a la regla de oro del cuerpo político legítimo: "no existe en el estado ninguna ley fundamental que no pueda revocarse, incluso el mismo pacto social, pues si todos los ciudadanos se reuniesen para romperlo de común acuerdo, es indudable que el acto sería legítimo". (*Ibid.*, p.666)

Y Rousseau va... Vivió su vida a su modo, redundancia inusitada porque son pocos los que se atreven, y el precio que pagó fue la soledad, el exilio y el desquiciamiento. Tuvo amigos, mecenas, amantes, interlocutores, censores, adversarios políticos e hijos indeseados. Pobre, perseguido, enfermo, concluyó su vida en total aislamiento y alimentando una actitud de desconfianza enfermiza aun ante sus seres más allegados. Tal vez esa misma línea de adversidad alimentó en mucho, sus ricas utopías. Sus aportaciones a la teoría política así como su halo de honestidad y apasionamiento intelectual, devendrán en legado invaluable para los hombres que hicieron la revolución de 1789.

Rousseau quien no alcanzó metas de felicidad terrena, sin embargo sostuvo que la felicidad era una meta compatible con la naturaleza humana. Acaso, también, la enjundia de su propuesta política provenía de un bien razonado rechazo suyo de la sociedad moderna entonces emergente. Apuntes y señalamientos que sirvieron a diferentes facciones, después hasta serían recogidos por los emisarios del "Terror" y aun por los "príncipes" de la contrarrevolución en la era del "Terminador".

X. TOCQUEVILLE SE DETUVO EN TEXAS.

En su *Esprit des Lois*, Montesquieu (1689-1755) escribió que el “trasladar a los siglos pasados todas las ideas del siglo en que se vive, es, entre todas las fuentes de error, la más fecunda”. Me parece que esta afirmación es justa, e incluso le podemos enmendar la plana: no hay mayor fuente de acierto que la de interrogar de nuevo a las grandes mentes del pasado (por su grandeza son de todos los tiempos) para entender mejor nuestro presente, es una labor fecundísima.

¿Por qué si mi interés es el presente y el futuro de México, me remito a pensadores de siglos pasados y de otros países? Por una razón sencilla: todo está en los clásicos. Como dice Federico Campbell, todo está en Maquiavelo, en Hobbes, en Rousseau, el chiste es saber leerlos. Es bueno en pensar en lo que dijeron, sobre sus circunstancias, éxitos y derrotas. Dialogar con ellos. Saben más que nosotros y tienen mucho que decirnos acerca de nuestra época; sus grandes obras lo demuestran. Sin embargo, tenemos una ventaja que nos coloca a la par. No la vida, por cierto, ya que los clásicos perviven en sus escritos y en nuestra reflexión, mucho menos el talento, sino la capacidad de reescribir, como lo hice en el párrafo anterior.

Las pasiones humanas a las que los pensadores clásicos de todos los tiempos se han referido son las mismas que las de ahora.²⁵ También “el poder es uno y el mismo desde hace siglos. Lo mismo en los tiempos de Calígula que en los de Mitterrand”. (Para ubicarlos históricamente de un modo sencillo, entre paréntesis he puesto la fecha de nacimiento y deceso de casi todos los personajes que menciono, así como la fecha de aparición de sus obras y, si es pertinente, abordo el contexto en qué vivieron). El fácil comprender lo que quiero decir, si seguimos el consejo de F. Campbell, y jugamos a cambiar nombres:

“Léase El Príncipe con marcador en mano y márchese de amarillo el verbo *conservar* cada vez que aparezca en sus diversas declinaciones.- Léase *Presidente* donde dice *Príncipe*, y *Poder* o *PRI* donde dice *Estado* o *Principado*. Se entenderá así mucho de lo que hoy, hacia finales del siglo, está sucediendo en México. Se comprenderán algunas de las iniciativas (las que sean) que el actual grupo gobernante toma para preservar el poder. Y, además se tendrá la experiencia de una lectura muy fascinante y muy divertida de El Príncipe, pues un libro es clásico cuando sigue vigente”. Ibid., p. 41)

Ahora, con ayuda de los clásicos, pregunto por los orígenes de la democracia que no tenemos, la que buscamos y sólo nos transita. A continuación haré una larga digresión con el fin de vincular la propuesta de Tocqueville con los

²⁵ “Una de las enseñanzas de Bobbio es hacemos relacionar a los clásicos con nuestro lugar y nuestro tiempo. Platón está hablando de nosotros en este momento, en 1994. Hobbes se está refiriendo ahora a las elecciones en Yucatán. Weber no entiende por qué el gobierno es juez y parte en la calificación de las elecciones. Maquiavelo sabe por qué están haciendo lo que hacen quienes sienten que pronto pueden perder el poder en México”. (Campbell: 1994, p. 39)

problemas de la transición democrática en México²⁴ con el fin de comprobar la actualidad de los retos políticos que conforman la historia de una nación. Los liberales mexicanos decimonónicos afrontaban disyuntivas similares a las que hoy, en las postrimerías del siglo XX, aun no hemos dado cabal respuesta. Lo que sigue es pues un simple ejercicio, léase como una derivación no como una inserción. O sáltese hasta el siguiente capítulo sin tener la sensación de haber perdido algo. El procedimiento que hemos venido siguiendo para recoger las observaciones de los pensadores clásicos, consistente en reflexionar sobre lo que “han dicho” acerca de nuestro tema, se modificará porque aquí destacaremos el hecho de que Tocqueville no fue debidamente analizado por los políticos mexicanos del siglo XIX, a pesar de que abordaron temas relativamente comunes. Para distinguir mejor este interregno, he cambiado incluso el formato. Digo, por ejemplo...

Los protagonistas principales de la siguiente puesta en escena son: Alexis Clerel de Tocqueville (1805-1859), La Democracia en América, algunos liberales mexicanos y el jefe de los conservadores. Sin embargo, no es un paréntesis sobre Tocqueville, La Democracia, o el liberalismo mexicano, para lo cual se necesitaría tiempo, fundación Rockefeller y esfuerzo. Como de esos tres elementos sólo contaba con el último, el objetivo de esta “ilustración” es únicamente mostrar algunos de los motivos por los que Tocqueville tuvo poca incidencia en el liberalismo mexicano, bajo el supuesto de que, en efecto, tuvo poca.

A primera vista, podría tener alguna relevancia el hecho de que Tocqueville era más joven que los principales personajes mexicanos anteriores a la Reforma: Lorenzo de Zavala (1788-1837), Lucas Alamán (1792-1853) y José María Luis Mora (1794-1850). En todo caso, cabe señalar que Tocqueville empezó su gran odisea a los 25 años; de modo que la primera parte de su La Democracia fue anterior a México y sus revoluciones, de

²⁴ En el plan original de esta investigación (1991) estaba contemplado un ejercicio comparativo entre las teorías de la democracia y la situación del México actual, para el capítulo final. Sin embargo, los acontecimientos políticos y económicos del año 1994, cuyas consecuencias y perspectivas aun estamos lejos de poder evaluar, poco se prestan para elaborar el símil directo inicialmente planteado, seguramente en detrimento de la polivocidad de los pensadores clásicos. Por consiguiente, opté por analizar cómo reaccionaron los contemporáneos mexicanos de Tocqueville frente a una propuesta de democracia y de federalismo como la esbozada por el estudioso francés. En este mismo sentido, tomé la decisión de posponer el capítulo de Hegel (que por orden cronológico debía aparecer antes que el de Tocqueville), a fin de presentar a los pensadores alemanes Hegel, Marx y Weber en secuencia.

Mora. Además, éste radicaba en París cuando la obra de Tocqueville se publicó por primera vez. Por tanto, no es remota la posibilidad de que haya sido testigo del éxito del escritor francés, y su lector.

En cambio, Mariano Otero (1817-1850) mostró de inmediato un gran interés por Tocqueville, de quien admiró sus análisis sobre la democracia y el federalismo. No obstante, por más que hoy se reconozca la brillantez de Otero, no podemos soslayar el hecho de que se trata de una figura que estuvo a la sombra del prestigio y de la tradición liderada por José María Luis Mora. Entiendo aquí por "tradición" al tipo de reunión auspiciada por la logia masónica del antiguo rito Escocés, que se caracterizaba por su elitismo, el refinamiento, la etiqueta y las buenas maneras, de tal suerte que copaban el ámbito de la política a partir de su exclusivismo.

Por lo demás, Mora no compartía el apego por los vecinos del Norte, como Tadeo Ortiz de Ayala (1780-1833) y Crescencio Rejón (1799-1849), e incluso el propio Loranzo de Zavala, quienes simpatizaban con las ideas políticas que campeaban en los Estados Unidos. No queremos decir que el liberalismo de Mora negara el modelo norteamericano como el prototipo a alcanzar; aceptaba los fines, pero buscaba sus propios medios:

"Aunque los Estados Unidos eran una meta para las aspiraciones liberales, lo mismo constitucionalistas que reformistas o utilitaristas, no ofrecía un método o teoría para alcanzar esa meta. El método y la teoría debían buscarse en la Europa Continental, cuyas tradiciones eran más análogas a las de México. Mora advirtió, con mayor claridad que algunos de sus contemporáneos, lo básicamente irrazonable de seguir a los Estados Unidos como modelo para la reforma liberal". (Hale: 1987, p. 310)

Por lo tanto, asumimos que la corriente dominante del liberalismo mexicano anterior a la Reforma, escatimó la importancia de Tocqueville; sin que ello impidiera, claro está, que algunos liberales se interesaran por él y conocieran tempranamente La Democracia en América. Incluso alrededor de los años 1842-1844, el viajero francés ganó puntos en el juego bursátil del prestigio, empero, la invasión norteamericana representó el "crack" de 1847, pues los liberales admiradores de los Estados Unidos perdieron todas sus "acciones". Situación que, dicho sea de paso, fue hábilmente aprovechada por el grupo conservador. En perspectiva, podemos ver que sólo "a toro pasado" se ha podido evaluar con gran simpatía intelectual la contribución de Tocqueville: Don Jesús Reyes Heróles va en prenda. Ahondemos en las causas de este fenómeno.

En la época en que recién se había logrado la independencia de México, a principios de la segunda década del siglo XIX, uno de los modelos de sociedad más atractivos era el norteamericano. Para entonces había un gran optimismo en todo lo que se refería al futuro de México como nueva nación independiente, con su amplísimo y despoblado territorio, una minería portentosa --aunque su "infraestructura" yacía semidestruida-- y una economía ciertamente muy deteriorada, en ruina, pues, pero eso sí, muy

prometedora: en poco tiempo podría contender con los vecinos del Norte por la supremacía mundial.

El destino de la nación era manifiesto; eso lo sabían los mexicanos de aquel tiempo y lo seguimos sabiendo los de ahora, sin embargo, aún hoy, como que no acabamos de entender de dónde pudo salir tanto optimismo, a no ser que tomemos por indicio esta política neomoderna que, según la égida tecnocrática del PRI modernizado, por la vía **fast track**, permitirá que este país por fin acceda al primer mundo.

A estas alturas, podemos suponer que era demasiado triunfalismo para que fuera verdad. La otrora gran potencia mexicana (a nivel regional, vaya) perdió hasta su dignidad en la apuesta por el progreso y por su acceso al primer mundo. Con esta nueva digresión quiero señalar que, en los hechos, aconteció una realidad no deseada ni esperada por los actores políticos mexicanos. Súbitamente, la gente común y los dirigentes cayeron en la cuenta de que el tan llevado y traído *american way of life* era sólo una consigna embaucadora con un valor monetario como de cincuenta mil millones de dólares actuales: "América (todo el continente) para los americanos (del norte)"; una realidad pragmática, poco virtuosa y, sobre todo, ajena a México. Para Tocqueville esto era clarísimo desde antes de viajar al Nuevo Mundo.

Las fuentes teóricas y políticas del liberalismo mexicano de principios del siglo XIX, eran principalmente europeas; las novedades mejor recibidas venían de España y de Francia. Por consiguiente, como la Revolución Norteamericana tuvo restringida influencia en Francia --salvo la breve estancia de Thomas Paine (1737-1809) y alguno que otro elemento disperso--, y prácticamente ninguna en España; puede decirse que no hubo, desde allá, refracción para México.

Con la Revolución francesa sucede al revés: su impacto en España fue extraordinario. De ahí que los pensadores más influyentes en México fueran Montesquieu, Jovellanos (1744-1811) y Constant (1767-1830). Un caso aparte es la influencia de Rousseau, la cual más bien fue apreciada --y criticada-- por los efectos demagógicos que eventualmente producía, que no por su capacidad para esclarecer teóricamente los problemas nacionales. Hidalgo (1753-1811), por supuesto, tenía mucho de rousseauiano, sin embargo, en la época que pretendo abarcar en esta digresión (digamos de 1821 a 1847), la teoría de Jean Jacques no tenía buena reputación. J.M.Luis Mora la rechazó tajantemente; ni qué decir de Lucas Alamán, que la tenía en la mira.

Para evaluar pues la influencia de Tocqueville en México es importante tener en cuenta diversas situaciones en verdad paradójicas. El momento histórico que inicia la declaración de la Independencia de México, se caracterizó por la relevancia que adquirieron los problemas de la organización del país, "cuyo dato más acusado es el creciente predominio de lo político, de lo que tiene que ver con la organización y la acción del Estado y sus agentes, sobre las preocupaciones de otra índole". (Lira: 1984, p. 9)

Si consideramos, como lo han destacado Schleifer y Jardín, que los intereses fundamentales de Tocqueville y, por extensión, los de su obra, son del orden de la filosofía política, consecuentemente, podría establecerse una clara afinidad entre el pensador francés y la problemática mexicana, sin embargo, los teóricos mexicanos de aquella época no lo entendieron así. Ni la contemporaneidad ni la colindancia con La Unión, fueron favorables para el auge de La Democracia en América en nuestro país.

Cabe recordar que Tocqueville viajó a los Estados Unidos de abril de 1831 a febrero de 1832. La primera parte de su libro apareció en 1835 y la segunda cinco años más tarde. Coincidentemente, uno de los más sonados triunfos de los liberales mexicanos acaecieron entre 1833 y 1834 con la vicepresidencia de don Valentín Gómez Farfás (1781-1858) y el inicio de la reforma educativa. Asimismo, México y sus revoluciones es publicado en París en 1836. También en la Ciudad Luz, pero dos años antes había aparecido la obra principal de Zavala: Ensayo histórico sobre las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830. Mientras que el libro sobresaliente de Alamán, aunque editado en 1849, es también contemporáneo, pues sus contenidos se fueron perfilando más de una década antes. En suma, Tocqueville estaba demasiado cerca y no obstante fue dejado a un lado.

En mi opinión, el problema no es Tocqueville, sino los Estados Unidos. O con más precisión: el paradójico desinterés de los liberales por estudiar a fondo los Estados Unidos. Daban por sentadas todas las ventajas sin reparar en los riesgos. Según Charles Hale:

"En general, los liberales mexicanos de la generación anterior a la Reforma enfocaron sin espíritu crítico el estudio de la sociedad norteamericana(...) Sólo unos pocos liberales hicieron el esfuerzo de conocer los Estados Unidos. Fueron muy pocas las obras norteamericanas traducidas o leídas. Apenas una media docena de viajeros mexicanos que recorrieron los Estados Unidos en el período anterior a la Reforma nos dejó sus memorias". (Hale; 1987, p. 203)

Lorenzo de Zavala, tal vez el liberal más cercano a Rousseau, fue una de las notables excepciones, pues desde sus primeras actividades políticas hacía referencia a Norteamérica para establecer contrastes con México. En su reclamo de igualdad y justicia, al margen de lo pomadoso de la logia masónica del rito Escocés, Zavala promovió el antiguo rito de York, en el que cabían toda clase de personas y de ideas. Tal fue su éxito que prácticamente de ahí se formó el "partido popular" contra el partido de la jerarquía; pero una vez que el optimismo característico de los años veinte del siglo pasado cedió, esa veta liberal quedó atrapada en un callejón sin salida, ya que era obvia la insalvable distancia entre el principio constitucional y federal que esgrimía, y la realidad social mexicana. Esta situación insufrible fue resumida por Zavala en una breve frase: la sociedad norteamericana, decía, era un "modelo sublime, pero inimitable".

En la aporía llevó su penitencia: exilio breve y honroso en 1830, que hasta le permitió regresar al gobierno del Estado de México; pero que en realidad preludiaba el exilio definitivo al Estado de Texas, zona que se había independizado de México en 1836, y en la que Zavala vio, en ciernes, lo que podía ser el futuro de México. La muerte lo encontró ahí, en 1837, con los cargos de vicepresidente, por un lado, y de conciencia, que por otro lado, le endilgaban sus opositores por considerarlo traidor a la Patria. Actualmente, Lorenzo de Zavala está reivindicado, aunque, con sutileza, permanece separado de la corriente principal de la tradición liberal mexicana. (Hale: 1987, p. 208)

En 1840, se suscitaron algunos cambios que a primera vista auguraban un mejor destino para la obra de Tocqueville. Un importante grupo de exiliados mexicanos que, a la postre, sería el grupo vencedor de la Reforma --en el que figuraban Melchor Ocampo (1814-1861) y Guillermo Prieto (1818-1897), entre otros más-- fueron a residir en Nueva Orleans, lo cual hizo resurgir el interés por los Estados Unidos, pero antes de que este forzado contacto con la cultura del Norte tomara los visos de un análisis sistemático, se atravesó el expansionismo "yanqui" en el año de 1847. De cualquier modo, hay indicios de que, por estas fechas, La Democracia en América fue utilizada frecuentemente, aunque sólo para bordar sobre problemas muy puntuales acerca del federalismo o de la mecánica constitucional:

"Hay referencias a Tocqueville en José María Tornel y Mendivil, Discurso pronunciado... Ministro de Guerra y Marina... en la sesión del 12 de octubre de 1842, del Congreso Constituyente, en apoyo de un dictamen(...) En El Siglo, 30 de noviembre y 1 de diciembre de 1842. Utilizó a Tocqueville para fundar su afirmación de que el federalismo era natural tan sólo para las condiciones norteamericanas, y que para un país como México el centralismo era lo más adecuado". (Hale: 1987, p. 204)

Mariano Otero es otro de los que se preocupó por conocer el pensamiento político norteamericano. Su fugaz vida (murió a los 33 años), le impidió escribir una obra extensa, a pesar de ello, en lo poco que nos legó, hay menciones reiteradas de Hamilton (1757-1804) y de Madison (1751-1836). El Federalista y De la Democracia son importantes fuentes de las que Otero, un tanto desordenadamente, extrae largos párrafos. Aludiendo a este hecho, Reyes Heróles afirma que el primer volumen de Tocqueville, traducido al español en 1837:

"Influye decisivamente en nuestra evolución jurídica política, ayudando al federalismo mexicano en cuanto: 1).- Permite entender el papel de los Estados dentro del principio de soberanía del pueblo; 2).- Facilita la comprensión del papel y el sentido de la Constitución federal; 3).- Explica la acción del poder judicial en el régimen federal", etcétera. (Reyes Heróles: 1982, t III, pp. 353 y ss.)

Don Jesús tenía poderosas razones para sobrevalorar la influencia de Tocqueville en los liberales mexicanos del siglo XIX, tanto en lo que se refiere al federalismo como al constitucionalismo, puesto que, para él, el liberalismo (puede leerse ahora «liberalismo social») constituía «la orientación ideológica básica de la Revolución en marcha» –i.e., la revolución institucionalizada. Vamos: la edulcorada visión de conjunto promovida por el PRI–. (Hale: 1991, p. 33)

Por lo tanto, Reyes Heróles se ve comprometido a afirmar que «el liberalismo mexicano había terminado por desterrar las doctrinas no relacionadas con la realidad mexicana». (ibid., p. 39) Expresión un tanto exagerada para la cual encontró diversas formas de documentar, por ejemplo, citando a Blanco White, quien al recomendar el estudio de las leyes inglesas, decía: «no para imitarlas servilmente, sino para beber su espíritu». Por eso son importantes las relecturas y sobre todo las reescrituras.

Lo que ahora resulta evidente es que si los liberales anteriores a la Reforma se preocuparon por incluir un concepto adaptado del federalismo, se puede concluir que la naturaleza deformada del federalismo actual es apenas una muestra de la adopción, que no de la adaptación del liberalismo norteamericano. En México, se impuso el federalismo para fortalecer el centralismo, fenómeno del que dio cuenta profusamente Tocqueville, como lo deja ver la siguiente reflexión:

“La Constitución de los Estados Unidos se parece a aquellas bellas creaciones de la industria humana que colman de gloria y bienes a sus inventores, pero que quedan estériles en otras manos, como lo hemos visto poco ha en México, pues sus habitantes, queriendo establecer el sistema federalivo, tomaron por dechado, y copiaron casi enteramente la constitución federal de los angloamericanos, vecinos suyos, pero transportando entre ellos la letra de la ley, no pudieron transportar al mismo tiempo el espíritu que le da vida, y así se vio que se encontraban apurados sin cesar entre el rodaje de su duplicado gobierno, por cuanto a la soberanía de los Estados y la de la Unión, saliendo del círculo que había trazado la Constitución, iba internándose cada día más una entre otra, y aún actualmente se halla la República de México remolcada de continuo de la anarquía al despotismo militar, y del despotismo militar a la anarquía”.(Tocqueville citado por Reyes Heróles: 1982, p. 354)

Esta cita in extenso es algo así como el resumen de la indolente lejanía de La Democracia en América, de la democracia en México, que es necesario discutir. Vayamos directamente al pensamiento de Tocqueville.

Como pensador francés más que como un estudioso de la sociedad norteamericana, Tocqueville tenía como telón de fondo la controvertida experiencia de la Revolución francesa de 1789 así como a su manifestación más inmediata, la Revolución de 1830, que consideraba su epígono. Eran tiempos en los que la libertad y la seguridad del individuo estaban seriamente amenazadas por la furia revolucionaria, tanto por las pasiones de la muchedumbre como por la perversidad de las instituciones que se “montaban” en el proceso destructivo, con aires de representar la democracia. El fantasma que recorría Europa era el Terror.

Tocqueville vio en estos acontecimientos la decadencia de la sociedad aristocrática y, por consiguiente, la necesidad de encontrar un nuevo porvenir para la sociedad occidental. La teoría liberal surge como una opción política explícita alrededor de 1812, ésta suponía que la libre iniciativa de cada individuo podía crear una sociedad conveniente para todos sus miembros, por lo que su programa político exigía el respeto al individuo y la garantía de los derechos humanos, así como una organización de poderes que fuera plural, representativa y bien equilibrada, al estilo de Montesquieu. Era opinión compartida que esta propuesta se estaba haciendo realidad en los Estados Unidos, de ahí su atractivo.

Para Tocqueville, la Unión Americana había alcanzado un alto desarrollo democrático sin pagar el precio de una revolución; representaba el futuro que, insojuzgablemente, habría de llegar a la sociedad europea. El problema era entonces cómo lograr un espíritu de orden y prudencia para generar tal cambio de manera adecuada, sin caer en el catastrófico ciclo: revolución/ república/ despotismo. (Jardín: 1989, p. 373)

En consecuencia, el interés del estudioso francés se centra en el análisis de los mecanismos que fortalecen o debilitan las Instituciones norteamericanas; analiza la diversidad y la unidad de los Estados de la Unión, lo cual le conduce al problema del federalismo-centralismo; e indaga la psicología colectiva y la vida política de los americanos, lo cual, a su vez, le remite al problema de la igualdad *versus* libertad.

En su periplo por Norteamérica, Tocqueville se encuentra con una nación abrumadoramente exitosa. La ventaja geográfica, consistente en un extenso y rico territorio, buen clima, tierra virgen y fértil, incrementa su prodigalidad por la lejanía de Europa, el aislamiento y la posibilidad de crecimiento hacia casi todos los puntos cardinales. Cuenta, además, con una población sin raíces, ni hábitos, ni carácter nacional acendrado, ni memoria. El único factor de unidad que percibió entre los pobladores fue el «interés particular», el cual produce un individualismo activo y autosuficiente, verdadera ancla de las instituciones norteamericanas.

En suma, tenemos un excelente caldo de cultivo para propiciar una mentalidad industrial con capacidad de prosperar, de crear riqueza, comercio y así, negocio tras negocio, y uno que otro genocidio, emprender la conquista del Oeste y hacer justicia en despoblado.

La posibilidad virtual de amasar una fortuna en muy corto tiempo, y también de perderla, induce a los norteamericanos a ensimismarse en su propio interés y, por lo tanto, a desinteresarse por la política; o bien, a entender la política como si fuera un negocio. Por supuesto, en apoyo de esta tendencia intervienen otros factores, digamos, de índole objetiva: la falta de enemigos poderosos y de grandes cuestiones nacionales, restan atractivo y militantes a las plataformas y a las actividades de los partidos políticos. (Schleifer: 1984, pp. 68 y ss.)

Desde entonces, los norteamericanos fueron considerados como los grandes agentes de la civilización. Se pensaba que encarnaban una idea de perfección continua e infinita de las condiciones sociales y naturales. Seguros de sí mismos, los *peregrinus*

alimentaron un sentimiento de que podían convertir todo su entorno en fuente de riqueza, incluido el más abrupto territorio. De ahí la gran movilidad social y geográfica, que debilita las intenciones de cualquier clase de arraigo.

En consecuencia, estos pueblos se hicieron sumamente maleables y pragmáticos. Creían que en Norteamérica, la naturaleza, maravillosa, otorgaba el "don de la estabilidad" en un mundo (Europa) amenazado por la revolución, y es que el "espacio servía de válvula de seguridad para las instituciones republicanas". En resumen: la garantía del orden social era la expansión; en primera instancia hacia el Oeste, después ya verían (y vieron al Sur). Así, la población diseminada difícilmente podía concentrar intereses en un sólo lugar, por lo que la descentralización era fuerte y el Poder Ejecutivo federal, débil.

La agudeza de Tocqueville diferenció entre la observación y la explicación. Aceptaba de buen grado el cuadro anterior, pero sólo como descripción; es decir, que todavía le faltaba encontrar la causa particular del "Estado social" (o sea, la democracia). Ciertamente, la geografía era un punto a considerar, sin embargo, había que entenderla como una circunstancia original, un factor de carácter providencial, pero no permanente, que combina de manera singular la dinámica del origen, la historia y el ambiente físico favorable. Un segundo nivel, más cambiante todavía, corresponde a las leyes, esto es, la amazonía legal, política e institucional, todo lo cual nos remite a la problemática de la República, el federalismo, los Estados soberanos y las instituciones locales, así como la justicia y el poder judicial, es decir, elementos fundamentales de La Democracia en América.

Finalmente, hay un tercer nivel que corresponde a la cuestión de los hábitos, las costumbres y las instituciones sociales: la moralidad, la inteligencia de un pueblo, la experiencia política, la educación y la religión. Por ejemplo, análisis de la influencia de las iglesias que, en defensa propia, promovían la tolerancia religiosa; y de la relación entre la ética de la actividad industrial y el protestantismo. Es pues la suma de valores, ideas y actividades de un pueblo, lo que, según Tocqueville, constituye a final de cuentas, la explicación principal del éxito norteamericano. La principal lección que acabamos de recibir consiste en aprender a pensar la conducta y la moral, en su dimensión social, es decir, a través de sus mediaciones y referentes institucionales.

El joven aristócrata fue sensible a la nueva realidad que imponía una tecnología desarrollada. Tomó apuntes acerca del progreso de los Estados Unidos en lo que se refiere a la industria, el transporte, los caminos, los canales, las presas. No obstante, poco de esto apareció en su libro, lo que le ha ganado críticas muy oportunas, tal vez lo omitió porque lo que verdaderamente le importaba y sorprendía era encontrarse con un pueblo tan poco proclive a la creación científica, literaria o artística y, sin embargo, poseedor de la mayor educación política del mundo. (Ibid., pp. 95 y ss.)

En síntesis, la diferencia de los Estados Unidos con respecto de cualquier otra nación, reside en sus instituciones, de las cuales destaca la conjunción de pequeños Estados, casi autónomos, que a partir de su propia prosperidad, han consolidado una extraordinaria fuerza nacional. Hamilton mismo insistía en que "los arquitectos de la Unión

eran los Estados, no el Gobierno Nacional". Esto significa que la soberanía fuerte era la de los Estados. No obstante, Tocqueville indicaba que esta tendencia podía ser reversible, a pesar de los esfuerzos locales y del temor de los políticos norteamericanos al centralismo.

La Unión contaba con una educación política bastante práctica, con una excelente capacidad para integrar la tolerancia religiosa, las costumbres y el frío racionalismo utilitarista, como bases de un sólido principio de asociación, que lo mismo se dejaba sentir en la acción privada a través de las sociedades anónimas, que en la acción pública, en el nivel de los poderes locales, o de la "comuna", en palabras de Tocqueville. El resultado era el individuo libre, carente de las virtudes de las repúblicas antiguas, es cierto, pero con el talento para asegurar la igualdad de condiciones sin coartar abiertamente la libertad.

El único problema era que la dinámica de la igualdad tendía a sacrificar la libertad; pero eso más bien le preocupaba a Tocqueville, y no tanto a los americanos. Consistentemente, el noble francés dedujo que de esta sociedad democrática podían surgir al menos cuatro tipos de despotismo, todos con un refinamiento político capaz de esconder su verdadero rostro y, sobre todo, de aniquilar la libertad y la creatividad ciudadana. La historia de la humanidad, pensaba Tocqueville, ha sido testigo de diversas formas de despotismo, pero nunca había visto una que se apropiara completamente del ideal democrático: la tiranía de la mayoría.

Al mismo tiempo que llamaba la atención sobre estos peligros, Tocqueville ofrecía posibles soluciones, de las cuales apenas mencionaremos algunas: la independencia e inamovilidad de los jurados; resolver los problemas de la democracia con más democracia para defender la libertad política; separación de poderes que imprima dinámicas selectivas para fortalecer los poderes locales sin debilitar los poderes centrales.

En fin, nos da algunas fórmulas para evitar: el despotismo de "uno solo" --generalmente, un jefe militar victorioso--; el despotismo del legislativo que tiende a obturar la acción del ejecutivo federal; el despotismo del Ejecutivo, cuya centralización anula la autonomía de los Estados; y, por último, el novedoso despotismo de la mayoría.

En mi opinión, el espíritu lúcido de Tocqueville, desplegado en su genial obra, estaba dedicado a encontrar un orden político verdaderamente viable en una época en la que todavía pesaban demasiado las secuelas del apogeo revolucionario en Europa. Si en un principio el objetivo era analizar cómo se habían desarrollado los principios democráticos en los Estados Unidos, al final, particularmente en el volumen II, descubrimos que el objetivo principal era la búsqueda de los principios generales del Estado democrático.

Tocqueville pensaba que los principios del federalismo y de la descentralización no eran recomendables ni siquiera para Francia. Aceptemos que los mexicanos de aquel entonces estaban asediados por otro tipo de problemas; se puede decir que discutían un orden del día en el que el aporte del teórico francés sólo figuraba en citas a pie de página, sin alcanzar nunca el rubro de "asuntos generales".

Una vez esbozada la problemática general que tanto inquietaba a Tocqueville, hace falta discernir el intríngulis histórico, social y político que tenían a cuestas los liberales mexicanos. El problema que enfrentaban los mexicanos recién independizados era justamente la construcción de una nación independiente, por lo que se dieron a la tarea de buscar los modelos políticos apropiados que aseguraran un buen gobierno y con los principios, añadían los liberales, que respetasen al individuo. Pronto se dieron cuenta de que la independencia política no sólo tenía que ver con asuntos administrativos y de gobierno, sino con la definición de una identidad nacional y de un proyecto de nación que le fuera afín.

Acaso acicateados por el urgente deseo de contar con una Nación, les costaba mucho trabajo darse cuenta de que México no era todavía una nación propiamente dicha. Las dos décadas de fracasos en los intentos de organización política que siguieron a la Independencia, apenas fueron suficientes para replantear el problema. Con la revolución, ciertamente se había logrado liquidar una parte del antiguo poder de la Corona Española, pero tampoco había duda de que la disolución de las instituciones aún no estaba terminada del todo, y la disidencia política constante obstruía la posibilidad de grandes acuerdos nacionales. Mora entendía esta situación como una compleja etapa de transición donde los beneficios del pasado ya no se recibían, pero las promesas del nuevo orden estaban lejos de poderse cumplir. En México y sus revoluciones, concluye:

"De aquí resulta que en México no haya ningún orden establecido; no el antiguo, porque sus principios están ya desvirtuados y medio destruidos los intereses que lo apoyaban; no el nuevo, porque aunque las doctrinas en que se funda y los deseos que ellas excitan son ya comunísimas en el país, todavía no se ha acertado con los medios de combinarlas con los restos que existen aún del antiguo sistema, o de hacerlos desaparecer; en suma, no se puede volver atrás ni caminar adelante sino con grande dificultad". (Mora: 1988, t. IV, p. 309)

En resumen, las dificultades políticas no avizoraban una solución rápida. El panorama pasaba de gris Oxford a negro profundo cuando se incorporaban problemas tales como la cuestión étnica, la crisis económica, el analfabetismo y la abismal desigualdad social, así como el auge de los enclaves corporativos, que conservaban y hasta incrementan su poder, día con día. (Hoy, en 1994, lo podemos resumir en una sola palabra: Chiapas).

Lucas Alamán y José María Luis Mora desarrollaron su actividad política y teórica en este contexto. Ambos intentaron rescatar, a su manera, los elementos sociales, históricos y políticos, que podían contribuir a la construcción de la nación. Durante algún tiempo, coincidieron en muchos puntos, por ejemplo, en lo que se refiere al programa educativo lancasteriano o en su común aversión por la agitación revolucionaria. En otros aspectos,

la diferencia era sólo de énfasis, v. gr., la necesidad de generar financiamientos para el desarrollo industrial, donde Alamán tenía una respuesta más elaborada. Sin embargo, las opciones políticas que se perfilaron a partir los sucesos ocasionados por la guerra expansionista de 1847, los convirtió en enemigos francos e irreconciliables.

Alamán, decepcionado por el nulo avance del México independiente, hincó su bisturí en las doctrinas liberales que, según él, desde Hidalgo, habían demostrado su tendencia a la destrucción. A cambio, proponía "retornar a las prácticas aprobadas por el tiempo", lo cual constituye un fuerte alegato contra la falta de respeto por el legado hispánico, que venía siendo inducida por los liberales.

Sin duda, Lucas Alamán fue el que mejor utilizó sus conocimientos de la historia de México tanto para fundamentar su interpretación de la revolución de Independencia, como para defender su posición favorable a la monarquía constitucionalista, opuesta al constitucionalismo "inaplicable" sostenido por el grupo liberal. Asimismo, les reclamaba no ya el intento, sino el sólo deseo de tomar a los Estados Unidos como el modelo a seguir. Otros, como el conservador Gutiérrez de Estrada (1800-1867), llegaron a pensar que "todo en México es monárquico" (¿el presidencialismo es una suerte de monarquía que generalmente dura alrededor de seis años?).

Mora, testigo del terror revolucionario y de los efectos depredadores de la anarquía política y económica, tenía un sentimiento de urgencia por "establecer salvaguardas para la libertad individual". Por cierto, tal apremio es característica en los clásicos liberales como Jovellanos, Constant --y su traductor en España, Marcial Antonio López--; pero ajena a los norteamericanos, pues éstos no habían tenido que luchar contra ningún enclave corporativo o feudal y, por lo tanto, "naturalmente" accedieron al federalismo y la democracia.

El marcado tono anticlerical del liberalismo mexicano sienta sus bases aquí. Más aún, ello da cuenta de la debilidad de las instituciones de carácter liberal en México, ya que la Revolución de Independencia no pudo aniquilar el régimen de privilegios que tanto afectaba a los individuos. La máxima expresión de este fenómeno fue simbolizada por la permanencia de los fueros eclesiástico y militar. Tal debilidad obligaba a reconocer la "supremacía histórica del poder central en los países hispánicos" y por consiguiente la carga de dificultades adicionales para el establecimiento de un régimen constitucional y federal. Por lo tanto, el liberalismo mexicano se proponía cumplir sus principios a través de un poder central fuerte. Mora puntualiza, haciendo un contraste con el vecino del Norte:

"Al hacerse la independencia de las colonias españolas, los que no las conocían se persuadieron que marcharían con la misma facilidad y rapidez que los Estados Unidos de América, sin hacerse cargo de que en las colonias inglesas todo estaba hecho antes de la separación de su metrópoli, cuando en las otras todo quedaba por hacer después de verificada. En efecto la cuestión en los Estados Unidos era sencilla[...] En México, después de verificada la separación era inevitable debatir todas las cuestiones de orden

social, establecer los principios de la libertad pública hasta entonces desconocidos; neutralizar o vencer las resistencias que a ellos debían oponerse, y correr todos los peligros de una revolución constitucional".[Mora. *op. cit.*, p. 307]

Sea como fuere, el federalismo norteamericano, para variar, siguió siendo el modelo que inspiraba a los liberales. Otero documentó su posición al respecto con La Democracia en América, hecho que constata Reyes Heróles, y quien con integridad intelectual, llama la atención sobre los matices que Tocqueville sustenta. Por cierto, son precisamente esos matices sobre las ventajas del federalismo norteamericano los que "invitan" a no tomarlo en cuenta como "correa teórica de transmisión" entre los Estados Unidos y México.

En los liberales mexicanos había una contradictoria propuesta entre el concepto de un individuo libre e industrioso y un poder central que lo protegiera de los privilegios corporativos (de la Iglesia y el Ejército). Pero, antes de la Reforma, tampoco ese poder central era lo suficientemente fuerte para apuntalar un proyecto de Nación. La estrategia de los liberales para minar la estructura de poder de la Iglesia, por ejemplo, no podía contemplar un enfrentamiento directo ni siquiera cuando estaban en la presidencia de la República.

Así, la desamortización de los bienes eclesiásticos abarca un largo itinerario de 1833 a 1867, que incluye la aparición del veto del Estado en la jurisdicción eclesiástica, el debilitamiento de los monasterios, la elección de los representantes y autonomía soberana ante el Papa, la reforma educativa, la supresión de diezmo obligatorio, el control estatal del registro civil, cementerios y actas matrimoniales, para finalizar con la Ley de desamortización. (Hale: 1987, pp. 134 y ss.)

No hay espacio para profundizar el problema del anticorporativismo (que también incluye la cuestión del Ejército). Menos aún para abordar temas delicados como la cuestión étnica en México, el exterminio y la esclavitud en el Norte. Tocqueville también los relegó acaso por un trato de caballeros con su compañero de viaje, Gustave de Beaumont, quien quedó impresionado por las malas condiciones en que sobrevivían los indios y los negros, y prometió ocuparse del tema. Sea suficiente con señalar que en este punto, Mora sigue a Gaspar Mechor de Jovellanos, pues la experiencia francesa de Constant no exhibía fuertes privilegios corporativos, los cuales habían sido destruidos por la revolución de 1789; y en cuanto a la democracia, se puede deducir su postura en la propuesta de Mora: voto censatario, igual que Constant.

No obstante, Miguel Ramos Arizpe (1775-1843), considerado como el padre oficial del federalismo, detectó en la conformación de las diputaciones provinciales, delineadas jurídicamente por la Constitución de 1824, con claros antecedentes en las Cortes Españolas --no importa que éstas en sí respondían a una estrategia centralista--; se trata pues de un legado histórico que sustentaba un federalismo particularmente mexicano:

"Ante la inexistencia de un poder central --en el México de 1822--, las provincias se dispusieron a crearlo. El resultado de esto fue la Constitución Federalista de 1824(...) Al suprimirse la autoridad central, primero de Madrid (1821) y luego de la ciudad de México (1823), la acción de la provincia mexicana fue semejante a la de las provincias peninsulares de 1808 a 1812. En ambos casos, fueron las provincias las que recrearon el poder central. Pero, una vez restablecido (ya sea de acuerdo con principios centralistas o federalistas), la autoridad central comenzó a asumir de nuevo su tradicional supremacía sobre las provincias". (ibid., p. 83)

Tocqueville, igual que otros pensadores americanos, como Hamilton, describe un proceso que va del poder soberano de los Estados al poder central; pero dado el desarrollo del federalismo norteamericano y sus especiales circunstancias, esta tendencia no era fácil de transportar a otras latitudes. Como aspiración, ese liberalismo se percibe en Benito Juárez (1806-1872), sin embargo, él mismo, para poder gobernar, solicitaba de continuo poderes extraordinarios. Se nota en Lerdo de Tejada (1820-1889) y su insistencia para frenar el poder de la Cámara de Diputados a través de la de Senadores, al estilo norteamericano. Pero se consuma con Porfirio Díaz (1830-1915), el consolidar el verdadero Estado nacional, no sin antes pagar un altísimo precio.

Por consiguiente, la continuidad liberalismo/ revolución/ regímenes sexenales, planteada por Reyes Heróles, debe ser revisada por la exclusión ideológica del porfirismo y por el "velado" neoporfirismo actual, pero eso sería asunto de otro trabajo.

Los liberales pro-norteamericanos debieron afrontar el hecho de que México fue agredido por el expansionismo de quienes se suponía representaban la idea pura de la sociedad liberal, democrática y federalista, tal como lo señaló Tocqueville en tierra de sordos. Zavala lo advirtió incluso antes que Tocqueville, y actuó políticamente en tal sentido, por eso adquirió propiedades en Texas, antes de que esta región se separara de México.

En resumen, los vestigios del antiguo orden, los intereses mezquinos, las facciones políticas, la anarquía, la falta de un poder central fuerte y la inexistencia de soberanía de los Estados Mexicanos, abrían una insalvable distancia entre la realidad social y la teoría liberal. Por lo tanto, puede afirmarse que, los liberales no lograron sustentar un acuerdo respecto de los medios para acceder al progreso nacional y a una República federal y democrática.

La guerra de 1847 puso en claro la inexistencia no ya de la república, sino de la nación misma; la forma en que se perdió ante el invasor norteamericano y lo que sucedió después, muestra que los intereses regionales o de particulares eran más fuertes que cualquier consideración acerca de lo "nacional". Entonces los conservadores creyeron que la monarquía era más conveniente que nunca. Por su parte, los liberales no aceptaron la paradoja de ser cercenados por su modelo ideal, se mantuvieron en el debate político apelando a la "falta de nación" más que a un sentimiento "antianqui". Otero es el más distinguido representante de tal actitud.

Tocqueville vio tan claro el expansionismo norteamericano que no veía la presencia de México. En La democracia en América reiteradamente encontramos expresiones como: "Los norteamericanos no tienen apenas vecinos" (p. 278) Pero donde resulta verdaderamente profético es como sigue:

"Más allá de las fronteras de la Unión se extienden, del lado de México, vastas provincias que carecen todavía de habitantes. Los hombres de los Estados Unidos penetrarán en esas soledades antes de aquellos mismos que tienen derecho a ocuparlas. Se apropiarán el suelo, se establecerán en sociedad y, cuando el legítimo propietario se presente al fin, encontrará el desierto fertilizado y a extranjeros tranquilamente asentados en su heredad.- La tierra del Nuevo Mundo pertenece al primer ocupante, y el imperio es allí el premio de la carrera.- Los países ya poblados tendrán dificultades, a su vez, para preservarse de la invasión". (p. 380)

Quizá Lorenzo de Zavala fue quien más llamó la atención sobre la amenaza territorial que se cernía sobre México por parte de los Estados Unidos. Mora lo percibió en el nivel de la cultura, Alamán en lo que respecta al modelo político y Tocqueville en la lógica del desarrollo expansionista norteamericano.

No obstante, la conjunción de proyecto nacional y poder central debía esperar todavía. El porfirismo tendría la palabra; es decir, una versión de despotismo de "uno solo", que fue anticipada por Tocqueville, y que los mexicanos no pudieron ni quisieron evitar, puesto que, por lo menos durante algún tiempo, creían que era necesaria para lograr, por fin, el progreso deseado. Para ello tuvieron que pasar por encima de la Constitución de 1857. Como detalle curioso, cabe recordar que algunos de los legisladores del Congreso Constituyente 1856-1857 habían calificado de "preciosa" la obra de Alexis de Tocqueville. (Reyes Heróles. *op.cit.*, p. 354)

Matices más o menos, algo sabemos de lo que aconteció posteriormente: la preeminencia de un poder excesivamente centralizado que los tanto liberales como conservadores deseaban. El horizonte del liberalismo hacia fines del siglo XIX devino en una reflexión sobre el progreso que después fue acaparada por el positivismo; y más recientemente, por la modernización neoliberal –¿qué rayos es eso?– monopolizada por los gobiernos del PRI.

He aquí el trato amable y distante que los liberales mexicanos le dispensaron a la obra de Tocqueville, pero que al mismo tiempo da actualidad y pertinencia al estudio del brillante filósofo político francés. Continuemos el periplo de los clásicos, viajemos a la Alemania de Hegel, Marx y Weber, y si aguzamos nuestra sensibilidad política, encontraremos un extraño paralelismo con nuestros grandes problemas nacionales.

XI. El espíritu absolutizado.

**Jacques: Todo esto fue estipulado mientras nuestro amo nos inventaba. El fue quien decidió que vos tendríais la apariencia y que yo tendría la sustancia. Que vos daríais las órdenes pero yo elegiría cuales. Que vos tendríais el poder, pero yo la influencia.*

El Amo: Pues, si es así, cambíemos, ocupo yo tu lugar.

Jacques: No ganarías con ello. Perderíais la apariencia y no tendrías sustancia. Perderíais el poder sin tener la influencia. Seguid siendo, señor, lo que sois. Si sois un buen amo, un amo obediente, nada os parecería ya mal.

Kundera. Jacques y su amo.

Actualmente, nuestra visión de la vida con frecuencia roza en la unilateralidad, no como un impulso subjetivo, sino como una respuesta impensada al espíritu de la época dentro del cual se fomenta la intolerancia disfrazada de pluralidad. La intención de acudir a los clásicos de la ciencia política, me permitió hacer una selección de aquellos juicios que se referían al problema de la naturaleza humana, la esencia del poder político, el imaginario del Estado, la ilusión de la libertad a través de mecanismos controladores, y esbozar así una estrategia para comprender las bases del orden social sin tener que hacer una exposición detallada de cada autor.

Se me podría criticar la forma apresurada en que apenas mencioné la importancia de la “voluntad general” de Rousseau. O peor aun, que dejé completamente de lado a pensadores clave como Montesquieu y temas centrales como el racismo o la cuestión nacional. Acepto. Me hubiera gustado seguir una línea parecida a la de Los orígenes del totalitarismo de Hannah Arendt o a la Franz Neumann con su Behemoth, pero mi tirano es el tiempo, el manda, yo, a veces obedezco, y también me rebelo, como en el tratamiento que le di a Tocqueville, que me permitió analizar algunos segmentos de la historia de México, y hacer breves comentarios sobre problemas políticos actuales.

No obstante, hasta aquí, creo haber dejado bien establecido el método del abordaje hecho para cada uno de los clásicos y las líneas generales de mi argumentación. Señalo lo anterior porque el tratamiento que daré a Hegel y a Marx también presentará algunas variaciones, pues no tomaré sus obras centrales ni sus propuestas teóricas más acabadas, antes hurgaré en su pensamiento, en etapas de elaboración.

Preferí abordar a estos dos clásicos en sendos trances de maduración, así que dejaré de lado la Filosofía del Derecho (1821) donde Hegel expone su reflexión sobre el Estado, en favor de la Fenomenología del Espíritu (1806). Y, en el caso de Marx, iré hasta su obra de Juventud. Este giro obedece a la necesidad de retomar el problema de la sociedad moderna justo con los elementos que Hegel y Marx contaron al toparse con un tipo de racionalidad económica que empezaba a dominar la dinámica social y que, por lo tanto, exigía nuevos modos de reflexión. De ahí que sea necesario hablar un poco más detenidamente del contexto político en que vivieron estos pensadores.

En su crítica de la sociedad moderna, Rousseau ya señalaba que el hombre había caído en un proceso de alienación que le hacía perder su condición de libertad y lo envilecía. Tocqueville, a su vez, veía anticipadamente cómo el voraz

progreso de Estados Unidos aplastaría a sus débiles vecinos. ¿Por qué unos mandan y otros se someten? Es el filón que recoge Hegel para reflexionar. Según él, en la dialéctica del amo y el esclavo se encuentra el fundamento de la hominización del mundo, es decir, el tránsito de lo natural a lo realmente humano. El primer efecto de esta concepción es socavar las posturas religiosas que antepusieron la trascendencia de Dios para explicar el devenir del mundo.²⁵

Es decir que en Hegel madura una idea de historia que es entendida y explicada como producto de la actividad humana. En la medida en que esa actividad nos remite a sociedades concretas, el sistema de Hegel se ve impelido a crear un concepto de sociedad moderna; lo que después conoceremos como la sociedad civil, cuya característica principal era su atomización. En este punto, Hegel cuenta con sus estudios de Economía clásica inglesa, dato relevante porque pretendía que su teoría de la historia explicara la dinámica de la sociedad burguesa. Por eso Marx dice:

"Lo que hay de grande en la *Fenomenología* de Hegel y en su resultado final --la dialéctica de la negatividad como el principio y motor engendrador-- es el que Hegel concibe la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del trabajo y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo". (Marx: *Crítica*, p.55)

²⁵ La cuestión religiosa fue el tema principal del joven Hegel, según lo muestran sus primeros escritos: *Fragmentos sobre la religión popular* (1793), *La vida de Jesús* y *La positividad de la religión cristiana* (1795), *El espíritu del cristianismo y su destino* (1799).

Desde esta óptica, la dialéctica del amo y el esclavo adquiere otra densidad y mayor alcance teórico. Según Hegel, en un juego de fuerzas, las conciencias se ubican en dos extremos: en uno están las conciencias que reconocen; y en el polo contrario, las conciencias que han obtenido dicho reconocimiento. "Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación".

Tiene lugar entonces un movimiento, una lucha de las conciencias para llegar a ser autoconciencias reconocidas por otros. Es decir, que cada autoconciencia, que tiene como único objeto a su propio yo, apetece sólo su yo puro y simple, no le importa nada que no sea ella misma. Como si se tratara del "buen salvaje" rousseaiano, todo lo que se presenta a esta yoidad aparece como objeto, como otro; pero "lo otro" también puede ser autoconciencia: un objeto independiente sobre el cual la otra autoconciencia nada puede hacer. (Hegel: 1806, p.114) Esto da lugar a lo que Hegel denomina la "duplicación de la autoconciencia". O sea, que tanto la autoconciencia que tiene ante sí un objeto como la que es considerada objeto, son iguales: dos autoconciencias que apetece, desean y, sobre todo, ambas son potencialmente capaces de luchar para satisfacer sus apetitos.

Esta descripción de la lucha de las autoconciencias que culmina con la distinción amo y esclavo acaso tenga una fuerte influencia de Hobbes. No se trata solamente de un paralelismo de la lucha de todos contra todos y el combate por el reconocimiento. La verdadera ascendencia, en último caso, reside en la idea de pensar al Estado como un «Absoluto», como un Leviatán.

Según Hegel, el hombre es autoconciencia y, en tanto humano, lucha por satisfacer deseos no animales, por ejemplo, el prestigio o el reconocimiento, puesto que, en fin de cuentas, dicho reconocimiento no puede provenir del mundo animal, sino de otra autoconciencia, por lo tanto, la lucha de una autoconciencia

contra otra, es la lucha del hombre contra el hombre. De nueva cuenta, nos encontramos con la propuesta de que existe un tipo de violencia connatural en la formación de la conciencia humana. Posteriormente, Freud destacará la importancia de los "duelos a muerte".²⁸ Incluso Lacan (1990; pp. 94-116) en sus tesis sobre la agresividad retoma no sólo la dialéctica hegeliana, sino la idea de que el "modo de identificación que llamamos narcisista y que determina la estructura formal del yo del hombre y del registro de entidades característico de su mundo". El psicoanalista francés asume que la agresividad es un derivado de la tensión de la estructura narcisista en el devenir del sujeto:

"Hegel había dado para siempre la teoría de la función propia de la agresividad en la ontología humana, profetizando al parecer la ley de hierro de nuestro tiempo. Es el conflicto del Amo y del Esclavo de donde deduce todo el progreso subjetivo y objetivo de nuestra historia, haciendo surgir de esas crisis las síntesis que representan las formas más elevadas del estatuto de la persona en Occidente". (Lacan: 1990, p. 113)

La discusión de este tema está lejos de resolverse dentro del campo psicoanalítico, aquí únicamente me interesa dejar esbozada la centralidad de la dialéctica del amo y el siervo de Hegel en pensadores modernos, por lo que vale analizar su estructura argumental.

Se parte de la condición de igualdad entre los hombres y "de esta igualdad en cuanto a la capacidad --dice Hobbes-- se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de los fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven

²⁸ "Para Freud-- el drama del enfrentamiento del niño con las normas aparece bajo la forma de un duelo, es decir de un enfrentamiento por dominar la voluntad del adversario, y por lo tanto de una lucha a muerte. Vamos a ver que esta lucha a muerte que está presente en el núcleo de la subjetividad de cada uno de nosotros(...) El drama del deseo no compartido, no autorizado, que implica necesariamente como resolución imaginaria la eliminación del otro que se le opone y la existencia de un vencido y un vencedor". (Rozitchner: 1987, p. 30)

enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es principalmente la propia conservación, pero que también puede ser a veces la pura delectación) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro". (Hobbes: 1981, p.101) En esta línea, Hegel concluye:

"En cuanto hacer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el hacer del segundo, el hacer por sí mismo, pues aquél entraña el arriesgar la propia vida. Por consiguiente, el comportamiento de las autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte".(Hegel: 1806, p.116)

Anteriormente vimos que, Hobbes es un político que piensa en cómo establecer una paz amplia y duradera, por eso se preocupó por determinar los factores que propician un estado de guerra; y sostiene que de la igualdad de los hombres procede la desconfianza, la competencia, la enemistad y, particularmente, la necesidad de someter al igual. El enemigo del hombre es el propio hombre, por lo tanto, para la conservación de la vida, se precisa aumentar el dominio sobre los demás. El resultado obvio es la guerra permanente de todos contra todos. Hegel plantea la condición de guerra en forma más abstracta:

"...y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí mismas, de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia surge de sí, ni es hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la conciencia sólo es ser para sí. El

individuo que no ha arriesgado su vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente".(Ibid., p.116)

En suma, tanto en Hobbes como en Hegel, el hombre tiene una necesidad de reconocimiento por parte de sus semejantes. Lograr el prestigio es una pasión humana neta tan indispensable como la seguridad o como el deseo de autoconservación. Es por ello que los individuos están en permanente pugna por el honor y otras dignidades, a diferencia de los animales o del "buen salvaje", que no albergan este tipo de necesidades, ya que sólo se rigen por instintos de supervivencia. Por lo tanto, la envidia, el odio y la guerra surge entre los hombres a medida que éstos buscan su reconocimiento en tanto que tales. (vid. Lev., p. 139)

A pesar de la diversidad de intereses y de los fines a que responden las diferentes argumentaciones, Hobbes y Hegel coinciden en aceptar que el hombre, para ser tal, tiene que arriesgar su vida natural --animal-- en vías del reconocimiento de otros. Por eso, para Hegel, aquella conciencia que no arriesga su vida, es decir, la conciencia esclava, no puede obtener el reconocimiento en tanto humano. Kojève resume este problema con precisión:

"El valor supremo para un animal es su vida animal. Todos los deseos del animal son, en última instancia, una función del deseo de conservar su vida. El deseo humano debe superar ese deseo de conservación. Dicho de otro modo, el hombre no se puede considerar humano si no arriesga su vida (animal) en función de su deseo humano(...) sin la lucha a muerte por puro prestigio, no habrían existido jamás seres humanos sobre la tierra".(Kojève:1975, pp.14-15)

Es importante señalar que, de un modo implícito, la base de la formación de distintas culturas y de la historia de la humanidad, se resume abstractamente en está dialéctica, y es que finalmente la lucha a muerte no acaba en el homicidio esperado, sino en la construcción de un nuevo tipo de vida social: la de una sociedad civil que no está constreñida a su "ser allí natural". La actuación de las autoconciencias que subsisten, a pesar de la lucha a muerte, se constituye en el fundamento y contenido de la historia.

En rigor, ninguna autoconciencia debe morir por el reconocimiento, sino sólo luchar a muerte, dado que la aniquilación completa de la autoconciencia que reconoce, impediría, de suyo, cualquier tipo de reconocimiento para la autoconciencia vencedora. Sin embargo, hay un cambio cualitativo: antes de la lucha, todas las autoconciencias eran iguales; pero la necesidad de reconocimiento las empuja a arriesgar su vida.²⁷

La autoconciencia que ama más a su vida que a la libertad finalmente no es capaz de arriesgarse. Por esa razón deviene en la esclavitud, sometiéndose a los deseos de la autoconciencia que sí expuso su vida y, por lo tanto, se convierte en autoconciencia señorial. El esclavo reconocerá al amo o señor, pero éste no reconocerá al esclavo, por lo menos no como autoconciencia. Tal reconocimiento unilateral tiene consecuencias cruciales en la dilucidación de la dinámica de la sociedad burguesa, pues en este tipo de sociedad cada conciencia tiene que pagar el precio del sometimiento para ser reconocido.

Tenemos pues una visión retrospectiva del acontecer del mundo, donde lo humano se explica por el deseo y por la necesidad de reconocimiento. Es decir, que tanto la lógica del sujeto como la del objeto se mueven por los deseos y por las acciones que intentan satisfacerlos. La conciencia del Amo se satisface suprimiendo lo que apetece, y ésta sólo se considera a sí misma en su goce, por lo

²⁷ "El acto político original (...) coincide con el crimen original. Entre asesinato y política existe una dependencia antigua, estrecha y oscura. Dicha dependencia se halla en los cimientos de todo poder, hasta ahora: ejerce el poder quien puede dar –no quien da– muerte a los súbditos. El gobernante es el *sobreviviente*". (Enzensberg)

tanto, las demás conciencias que le sirven no pasan de ser meros accidentes. No obstante, el amo está atrapado en una cárcel que contiene las dimensiones de su goce.

En el incesante derroche de esta autoconciencia que es reconocida pero que no reconoce, todo es objeto y, peor aún, todo objeto, para satisfacer el goce, es suprimido. En otras palabras, la autoconciencia del amo no produce ni guarda nada para sí, siempre está sedienta de objetos que desgarrar, por lo tanto, es necesario que los objetos existan hasta el infinito, o bien, que renazcan constantemente. En realidad, sólo esta última posibilidad es viable. La acción negadora del amo es su condición de existencia, la cual se completa con el trabajo de otros, como condición de existencia de los objetos que serán negados por el amo.

En síntesis, el trabajo del esclavo es lo que transforma la naturaleza del objeto imprimiéndole una forma de realidad superior a lo que de por sí existía y todo con el fin de satisfacer el apetito del amo, quien acabará por suprimir los productos del trabajo y por consiguiente generará una nueva demanda de trabajo.

El proceso no puede sostenerse de otra manera: "para que haya autoconciencia es necesario que el Deseo se fije sobre un objeto no-natural, sobre alguna cosa que supere la realidad dada. Mas la única cosa que supera eso real dado es el deseo mismo(...) El deseo se realiza en tanto que acción negadora de lo dado, el ser mismo de ese Yo será la acción". (Kojève: 1975, p.15)

Para que el Deseo pueda ser considerado humano debe hallarse por encima del deseo animal. Y, como recién señalamos, el deseo humano se satisface por una acción negadora del amo y una acción transformadora del esclavo. El problema es que, a las claras, sólo la acción del esclavo es capaz de modificar lo que ya está dado por el mundo natural. Tal capacidad es absolutamente humana y, de ésta, el amo no participa directamente. En otras palabras, sin el trabajo como la principal fuerza de hominización de la naturaleza,

el mundo aparece a la conciencia como algo extraño, ajeno. Las autoconciencias de amo y de esclavo vuelven a equipararse en el sentido de que ambas, para subsistir, necesitan negar, transformar y suprimir los objetos: reconstruir el mundo natural al tiempo que se inventa el ámbito primordialmente humano.

Sin embargo, el hecho de enfrentar problemas comunes no es factor suficiente para eliminar las diferencias entre el amo y el esclavo. Cada autoconciencia toma su propia senda. Para el amo, los objetos son un simple medio para satisfacer su deseo; la única acción directa que ejerce sobre el objeto es la aniquilación, el consumo. O sea, que el amo se relaciona con el objeto en forma mediatizada, y el vehículo mediador es el trabajo ajeno. El esclavo opera directamente en el objeto y lo transforma para satisfacer un deseo; pero este deseo no es el suyo propio, sino el del amo.

Por consiguiente, el amo es libre frente a la naturaleza porque domina al esclavo y, por añadidura, se apropia de los productos del trabajo de éste. Es decir, que entre el deseo del amo y el objeto de su deseo, media el trabajo del esclavo. En consecuencia, lo que el amo aniquila para satisfacer su deseo no es el objeto en general, sino un objeto particular, producto del trabajo expropiado. Sólo a través de la actividad transformadora del esclavo, el mundo adquiere una realidad propiamente humana, que es la única capaz de satisfacer al amo.

El objeto trabajado es un producto hominizado por el esclavo que difiere cualitativamente del "ser allí del objeto natural". Más aún, se puede decir que el «objeto natural» no persiste en el objeto transformado por el trabajo, porque éste destruye la objetividad natural para crear una forma de objetividad propiamente humana. En esta lógica se encuentra, en germen, una nueva acción de creación y de conocimiento del mundo: la praxis. En efecto, la conversión del «objeto general» en objeto para el hombre, se lleva a cabo sin violentar la legalidad natural del objeto, pero la objetividad resultante del trabajo, responde a una finalidad impuesta por el sujeto, diferente de la no-finalidad del ser allí natural.

En el concepto de trabajo esbozado por Hegel, la lógica del objeto se articula con la lógica del sujeto, puesto que "el trabajo no puede tener lugar ni ser más fecundo más que sobre la base del conocimiento y del reconocimiento de las necesidades naturales --i.e., la legalidad del objeto en general--". (Lukács: 1973, p.323) Es el sujeto el que, entre el deseo y la satisfacción, introduce el trabajo. Al mismo tiempo que el trabajador crea el mundo según su necesidad, se crea a sí mismo. El hombre se hace tal en la construcción de un mundo que le es propio y que difiere de la inmediatez del mundo natural. Por consiguiente, la historia de la humanidad no es otra cosa que la historia de la acción transformadora. Sin embargo, en la medida en que el trabajo realizado por la conciencia esclava responde a la lógica del amo, la actividad transformadora es alienante y no liberadora. Esto es, que la construcción del mundo propiamente humano, que incluye la cultura y la historia, se realiza en el trabajo del esclavo, consecuentemente, "la Historia es la historia del esclavo trabajador".

El problema para el esclavo no proviene de su relación con la naturaleza, sino de su relación con los productos del trabajo que le resultan ajenos porque no los transforma para satisfacer un deseo propio, sino uno extraño. Por lo tanto, la autoconciencia esclava tiene que buscar su liberación para alcanzar su propio reconocimiento. Mientras el amo es presa de una conciencia petrificada en el puro goce y la negatividad de los objetos, el esclavo se siente a sí mismo en contacto con el mundo, porque entre la autonomía del objeto en general y él no hay mediación, por tanto, puede cambiar directamente el mundo circundante.

El esclavo no ha querido ser tal, si cayó en esa condición se debe a que no quiso arriesgar su vida para ser amo. No luchó ni murió para convertirse en amo, pero en tanto que es esclavo, experimenta permanentemente la angustia de morir a manos del amo. Y en tal angustia, la conciencia servil tiende a diluirse porque se percata de que:

“una condición dada, fija y estable, aunque sea la del amo, no puede agotar la existencia humana. Ha ‘comprendido’ la vanidad de las condiciones dadas de la existencia. No ha querido solidarizarse con la condición de esclavo. No hay nada fijo en él. Está dispuesto al cambio(...) El amo obliga al esclavo a trabajar. Y trabajando, el esclavo deviene en amo de la naturaleza”.(Kojève:1975, p.30)

En tanto que “amo de la naturaleza”, el esclavo se libera de su propia esencia en cuanto conciencia servil. Asimismo, el trabajo que libera al amo a través del goce y usufructo de los objetos humanizados, libera también al esclavo de la inmediatez de la naturaleza, en consecuencia, añade Kojève: “el porvenir de la historia pertenece(...) no al Amo guerrero que o bien muere o se mantiene indefinidamente en identidad consigo mismo, sino al esclavo trabajador”.

En resumen, hemos analizado el concepto de trabajo a través de la dialéctica del amo y el esclavo, vimos cómo la lucha de las autoconciencias anuda las lógicas del sujeto y del objeto. Esto nos permitió entender la triada deseo/trabajo/satisfacción. Y a partir de ahí pudimos encontrar los límites lógicos de la autoconciencia señorial y las posibilidades que Hegel otorga a la conciencia servil. Ahora sólo nos falta hacer algunas consideraciones acerca de la relación entre el concepto de trabajo hegeliano y la sociedad moderna.

En la reflexión de Hegel, el trabajo es un modo de superar todos los momentos de supeditación con respecto a la existencia natural, tanto en la satisfacción del deseo como en la liberación de la autoconciencia, ello da lugar a una nueva concepción del mundo y de la historia. Un mundo que antes aparecía extraño adquiere un rango de autocreación a partir de la actividad transformadora de la autoconciencia que pretende un reconocimiento más allá del yo puro y simple.

El joven Marx, sin duda, no pudo sustraerse al maximalismo del sistema hegeliano, no obstante, avanzó un poco más. Es cierto que el trabajo tiene la facultad de hominizar el mundo, pero también el trabajo posee la facultad de alienar al hombre del mundo, no ya en la relación amo y esclavo que, en Hegel, queda más o menos resuelta, sino en la relación individuo y sociedad.

Vale la pena insistir en este punto. Hegel piensa y teoriza la sociedad más avanzada a través de momentos estelares, como la Revolución francesa y la Revolución industrial inglesa. Alemania raramente es siquiera referencia. Por lo tanto, el telón de fondo es la sociedad capitalista moderna, cuya ancla principal es el sistema de producción de mercancías. Tal sociedad es concebida por Hegel como un todo objetivo que se mueve a sí mismo a través de leyes y de un sistema particular de necesidades.

En el mundo de la economía, diría Hegel, el hombre está entregado a las oscuras fuerzas de la producción, de la oferta y la demanda. Por lo tanto, el filósofo alemán no es indiferente a la idea de que, en tales condiciones, la voluntad del individuo poco puede hacer ante la "voluntad de las cosas". En el estudio de la economía inglesa, Hegel encuentra un nuevo campo de aplicación del concepto de alienación. La simpleza del concepto de alienación inglés, que significa intercambio o vendibilidad, se convierte en un abigarrado jeroglífico en la obra del filósofo alemán.

Hegel es capaz de percibir ciertos fenómenos modernos, como la cosificación. Para él, el dinero es un concepto general, una abstracción (cosificada) que resume todas las necesidades del hombre. Este dato es muy importante porque Hegel se había preocupado por explicar cómo el Espíritu se ha hecho objeto. Tal objetividad, esa coseidad, se expresa también en la forma en que los hombres se relacionan para transformar el mundo. Es aquí donde, al parecer, el pensador alemán "retuerce" sus propios conceptos para derivar en la

«astucia de la razón», de cepa inglesa, y en la mistificación del Estado. En otras palabras, nos diría Marx, el problema de la inversión de la realidad en Hegel surge plenamente al momento de abordar los problemas de la sociedad capitalista.

Hegel discierne acerca de una sociedad civil compuesta por individuos atomizados que sólo responden a sus intereses egoístas y que se consumen inevitablemente, y logra resolver la problemática de la alienación de los individuos con respecto al trabajo y al mercado capitalistas: asume que el Estado es la única entidad capaz de universalizar el interés privado en una esfera imaginaria separada de su base social. Por lo tanto, el Estado aparece como la representación general, el interés conciliado de los individuos: es el verdadero sujeto, y su objeto es la sociedad. La reconciliación sujeto/objeto es la consecuencia inevitable. El problema del joven Marx será superar esta concepción de Estado como sujeto que determina al objeto, es decir, a la sociedad civil.

XII. Marx: El héroe del destierro.

En los años cuarentas del siglo XIX, en Alemania, se impone la búsqueda de medios intelectuales para escapar a la devastación espiritual, la fragmentación política y el atraso económico. El sistema hegeliano, el más fuerte bastión de la teología racional, es duramente sacudido. La gama de respuestas es amplia y contradictoria va desde la irracionalidad hasta la búsqueda de un nuevo tipo de racionalidad, así como el romanticismo era poderosamente atraído por tendencias democráticas.

En principio, los románticos apoyaron la Revolución francesa porque creían que inauguraba una nueva etapa de la condición humana. Sin embargo, poco después, fueron víctimas de una total decepción. No pudieron ni tenían por qué soportar la violencia del ejército francés ni la traición al principio de la libertad. Cuando apenas se estaba fraguando el "futuro de Europa", la intervención napoleónica aun podía inspirar grandes esperanzas en los espíritus alemanes más libres, pero esa admiración profesada al militar corso era también el límite de toda aspiración democrática tanto en Alemania como fuera de ella. Y es que, de manera general, la instauración de las instituciones que después se identificarían, justificadamente o no con la democracia --en oposición a la reacción feudal-- en buena medida estuvieron al amparo de la obra de Napoleón.

En este contexto, la irrupción de lo que genéricamente se denominó irracionalismo es una de las tantas respuestas que suscitó la decepción por la Revolución francesa y posteriormente por la decadencia de la era napoleónica, a pesar de que precisamente estos fenómenos franceses fueron considerados por Kant (1724-1804) y Hegel como el inicio de la «edad de la razón». Así, «la explosión de los impulsos irracionales subconscientes que caracterizó tantos aspectos de la revolución fue la señal de batalla de los románticos contra la razón». (Schenk: 1986, p.25)

Necesitamos abrir un nuevo cauce ante imposibilidad de resolver la problemática de la alienación política a partir de la sociedad civil. El intento de Hegel se queda a la mitad del camino; según él, la sociedad de individuos, atomizada, convierte al Estado en una entidad que debía representar la universalidad de los individuos privados y que, a su vez, nos remite a un modo concreto de «esencia humana»: el ciudadano burgués, que alcanza su universalidad sólo a través del ente estatal. En otras palabras, el ámbito de «universalidad», de la conciliación de intereses y de la armonía de los individuos, es una esfera ajena, exterior, colocada por encima de la sociedad, opuesta a los individuos singulares. Se trata entonces de la Inversión que hemos venido analizando, el apoderamiento de la sociedad por parte de un «Príncipe» mítico que con su razón de Estado es capaz de asesinar a sus adversarios, o un Leviatán ordenado y justo, pero subyugante y razonadamente cruel cuando es necesario.

El desequilibrio arriba apuntado nos conduce a una nueva deriva. ¿Por qué nos interesa el romanticismo? Porque el romanticismo, en su afán de libertad política, anhelaba una época de descentralización de los mandos en oposición al moderno Leviatán, pues era sensible al creciente poder que inexorablemente iba concentrándose en la cúspide de la burocracia estatal. Para la mayoría de los románticos, la burocracia no era otra cosa que un «autómata sin vida»; por lo tanto, el Estadista estaba muy lejos de ser el «representante ideal» como creía

Hegel, y tenían razón: el monarca más bien representaba el símbolo moderno de la deshumanización.

Los románticos criticaron al Estado porque lo consideraban una expresión de cosificación y de deshumanización. En este punto, claramente se adelantan a la crítica humanizadora de Feuerbach (1804-1872) y de Marx. De hecho, "el espíritu del movimiento romántico atacó la raíz misma del capitalismo, de manera mucho más radical que el secularizado socialismo anterior a Marx". (*Ibid.*, pp. 54-55)

No es pues sorprendente encontrar en los escritos del joven Marx una irrosolayable influencia de ideas románticas. De ahí mi interés en destacar el "espíritu de la época" por encima del los logros teóricos del Marx maduro. Por eso quiero destacar el sincero aprecio del genio de Tréveris del alma romántica en combinación con la rigurosidad metodológica. En apoyo de esta afirmación cabe mencionar que Marx, sobre todo a partir de 1836, tuvo gran interés por la literatura romántica: "sus modelos eran Goethe (1749-1832), Schiller (1759-1805) y Heine (1797-1856), quienes contenían todos los conocidos temas del romanticismo alemán a excepción de la reacción política y el nacionalismo". (Mc Lellan: 1982, p.66)

Cuando hablo del romanticismo me refiero al espíritu del movimiento. O con más precisión: lo concibo como un complejo movimiento espiritual que propone un nuevo equilibrio entre las facultades racionales y las irracionales, tales como la intuición y la esperanza. Isaiah Berlin sostiene que un movimiento no implica necesariamente un cierto grado de organicidad, sino un conjunto de actitudes, de modos de pensar y de actuar, coincidentes en torno a un tema fundamental.

Por supuesto, se trata de una noción muy abierta, pero eso precisamente es el romanticismo: una vasta fuerza que durante más de dos siglos ha afectado decisivamente la conciencia humana en su desafío contra el racionalismo del Estado. Curiosamente la más alta expresión de este frío racionalismo fue, a mi

modo de ver, el nacionalsocialismo. En pleno siglo XX, Ernst Troeltsch plantea el problema con claridad:

"El pensamiento político de Alemania está marcado por un curioso dilema... Si se mira a una de sus caras se verán abundantes restos de romanticismo y de un idealismo sublime; si se mira a la otra se verá un realismo que raya en lo cínico y en una absoluta indiferencia hacia todos los ideales y hacia toda moral. Pero lo que se verá por encima de todo es la inclinación a hacer una horripilante mescolanza de ambos elementos, o sea, a brutalizar el romance y a romancesear el cinismo". (Bendix: 1970)

En el apartado correspondiente a Max Weber volveremos al dilema del ideal enfrentado al cinismo. Por el momento, vale poner énfasis en la **weltanschauung** romántica que intenta recuperar la riqueza del individuo:

"el individuo romántico(...) no se consideraba un representante del orden universal, sino un ser único y exigía completa libertad, en la vida y en el trabajo, para desarrollar su genio trabajador. Al mismo tiempo, los románticos, en toda su rebelión contra la sociedad --burguesa-- no aceptaban la titánica soledad del *Sturm und Drang* . Anhelaban una comunidad de individuos de mentalidad semejante, quienes vivirían intensamente". (Ibid., pp.66 y ss.)

La influencia que el romanticismo ejerció sobre Marx no se reduce a una cuestión simple de tomar tal o cual idea. El entusiasmo por el romanticismo, patente en las inclinaciones poéticas de Marx, no sólo consistía en la exaltación de un íntimo subjetivismo por parte de un artista, sino que también tenía

expresiones filosóficas. En las conclusiones de su tesis doctoral, Marx prefiere a Epicuro sobre Demócrito, entre otras cosas, porque el primero introdujo la idea de la espontaneidad en el movimiento de los átomos ("la declinación de los átomos") y, en consecuencia, señala la posibilidad de que en el mundo de la naturaleza inanimada intervenga la voluntad. Contrario a la concepción del segundo, en la que los átomos están gobernados por leyes mecánicas absolutamente cuantificables, discernibles e imposibles de modificar.

Marx admira el concepto de naturaleza de Epicuro por dos razones: por el énfasis en la absoluta autonomía del individuo que ha liberado al hombre de todas las supersticiones sobre objetos trascendentales; y por subrayar la existencia de la autoconciencia individual más allá de cualquier sistema de filosofía total. (*Ibid.*, pp. 86 y ss.).

Asimismo, en la La Sagrada Familia Marx cita a un místico alemán para zanjar una polémica con el materialismo mecanicista: "Entre las propiedades innatas de la materia, el movimiento es la primera y la más notable, no solamente como movimiento mecánico y matemático sino, mucho más, como instinto, espíritu vital, fuerza expansiva, tormento de la materia, para emplear la expresión de Jacob Bohme". (cf. Maffesoli: 1982, pp.55 y ss.)

Así pues, desde esta particular lectura de Epicuro, podemos encontrar en Marx una esperanza liberadora fundada en la voluntad y autonomía del individuo. Pero este concepto de individuo nos remite al modelo arquetípico de la Antigüedad, no al ciudadano moderno. Aquí, Marx acepta la veta hegeliana que toma a la Grecia clásica para oponerla a la realidad feudal de Alemania. Con tal bagaje, el joven Marx se inicia en el quehacer político.

Más aun, el problema fundamental que se planteaban los «jóvenes hegelianos», grupo al que pertenecía Marx, era cómo luchar contra una clase de absolutismo casi feudal. Había demasiada ambivalencia al respecto. No atacaban directamente a Guillermo Federico IV (1795-1861) porque consideraban que su

mandato no era una demostración de la no-racionalidad del Estado, sino una expresión del atraso político. Culpaban al monarca únicamente de hacer un mal uso de las leyes, pero no cuestionaban la legitimidad de su autoridad.

Los liberales alemanes defendían la racionalidad de las leyes y criticaban su mala aplicación. Los jóvenes hegelianos creían que su misión era promover el desarrollo racional del Estado, sin embargo, no aceptaban que lo que otros llamaban Estado (prusiano) fuera efectivamente un Estado. De este modo, hacen más radical la crítica liberal y, por lo tanto, su lucha confrontaba al Estado racional ideal con el absolutismo realmente existente.

Hacia 1842, las divergencias en torno al problema del Estado fracturaron la unidad de los jóvenes hegelianos; las escisiones fueron definitivas. Por un lado, los hermanos Bauer, Bruno (1809-1882) y Edgar (1820-1886) se refugiaron en lo que a la postre no fue sino la "omnipotencia de su crítica" y con ello acabaron marginados políticamente. Arnold Ruge (1802-1880) nunca fue más allá de una cierta clase de liberalismo que deposita su confianza en la burguesía, omitiendo las diferencias entre la burguesía modelo de la Revolución francesa y la débil burguesía alemana. Finalmente, Moses Hess (1812-1875) lucha por un comunismo moralista y utópico que lleva la impronta del humanismo feuerbachiano. Por otro, Marx y Engels (1820-1895) intentan elaborar una propuesta distinta, aunque todavía no tenían claro cómo hacerlo.

El telón de fondo de estas escisiones era, por supuesto, la "nueva" situación alemana caracterizada por un rápido y tardío desarrollo económico, cuyos efectos se hacían sentir en el colapso de los artesanos, la pauperización de buena parte de la población campesina y urbana, un relativo ascenso de la burguesía y fuertes presiones políticas por parte de una temerosa clase de terratenientes que aun no veían cómo adueñarse del proceso modernizador.

Este complejo proceso de consolidación del sistema capitalista, sin embargo, no borró inmediatamente los rasgos profundamente feudales de

Alemania. Para Marx, en coincidencia con la mayor parte de los jóvenes hegelianos, el Estado seguía siendo el sujeto del cambio. No obstante, la sociedad civil ya presentaba algunos atisbos que más tarde obligarían a buscar al «sujeto revolucionario», el actor político capaz de producir cambios, en la sociedad misma y no en la entelequia del Estado. A falta de una burguesía progresista e independiente, siguiendo una inveterada tradición alemana, Marx se plantea utópicamente una alianza entre los “pensantes” y los “sufrientes”. Tal tradición sostiene:

“la existencia de una humanidad sufriente que piensa, y una humanidad pensante que está oprimida, debe ser algo insípido e indigesto para el pasivo reino animal del filisteo, que sin pensar nada se divierte. Está en nosotros el exponer el viejo mundo a plena luz del día y dar forma al nuevo plan(...) Cuanto más tiempo para reflexionar les concedan los hechos a los hombres que piensan y a los que sufren reunir fuerzas, mejor será el producto que nacerá, ahora todavía escondido en el seno presente”.

En esta unión de los sufrientes y los pensantes, subyace el arquetipo judeocristiano de salvación. El carácter indeterminado de los “sufrientes” responde a su condición social apremiante, y por ello están abiertos al mensaje apocalíptico: su sufrimiento puede ser entendido como la señal de una próxima redención y el anuncio de un milenio de justicia. Este carácter mesiánico ha aparecido en la lucha de los desposeídos desde hace más de dos mil años y aun no pierde su actualidad, según lo podemos comprobar con marcos de referencia que aparecen diariamente documentados en los periódicos.

El principio de “cada cual según su capacidad, y cada cual según su necesidad” esgrimido por Marx en la Crítica al Programa de Gotha (1875) está escrita en el Nuevo Testamento, tanto Marx como Engels coqueteaban con el

paralelismo entre el cristianismo primitivo y el comunismo que propugnaban. En su estudio "Sobre la historia del cristianismo primitivo" (1894), Engels arguye:

"El paralelismo de ambos fenómenos históricos se impone ya en la edad media, en los primeros alzamientos de campesinos oprimidos y especialmente de plebeyos en las ciudades(...) De la manera más grandiosa se puso esto de relieve en la organización de los taboritas bohemios bajo Juan Zizka de gloriosa memoria; pero este movimiento recorre el medioevo entero hasta que, después de la guerra campesina alemana, poco a poco se aplaca, para volver a surgir con los obreros comunistas después de 1830. Tanto los revolucionarios franceses comunistas como especialmente Weitling y sus adeptos apelan al primer cristianismo mucho antes de que Renan dijera: Si queréis haceros una idea de las primeras comunidades cristianas, mirad una sección local de la Asociación Internacional de los Trabajadores".

Podría decirse que se trata de una afirmación aislada y extemporánea, pero ya en el año de 1850 en los análisis sobre la guerra campesina alemana, Engels no sólo menciona el papel de Müntzer, sino Joaquín el "Calabrés", Wycliff, Ball, Tyler, Juan Huss, Lyonense Pierre Wald, además de taboritas, albigenses y múltiples sectas que, a pesar de las implacables persecuciones inquisitoriales, mantuvieron la continuidad de la lucha por la liberación de la humanidad. McLellan encuentra esta influencia incluso en el propio Hegel, según lo muestran estas citas de diferentes autores recopiladas por él:

"Un examen más refinado afirma que los análisis de Hegel son los de un protestante y que, por tanto, el esquema subyacente de Marx es aquí el concepto de salvación donde el proletariado juega el papel de siervo sufriente de Isaías: 'A través de Hegel, el joven Marx

establece, sin duda de un modo inconsciente, vínculos con el esquema soteriológico subyacente a la tradición judeocristiana: la idea de la salvación colectiva obtenida por un grupo determinado, el tema de la destitución salvadora, la oposición de la injusticia que esclaviza y la generosidad que libera(...)

El proletariado, que lleva a la salvación universal, tiene un papel análogo al de la comunidad mesiánica o salvador personal en la revelación bíblica. Aún más explícitamente: Que la universalidad del proletariado hace eco a las pretensiones del Cristo Universal, está comprobado por la insistencia de Marx en que el proletariado existirá, precisamente en el momento en que llegue a ser universal, en una condición calamitosa y esto es, naturalmente, la variante de Marx de la *Kenosis* divina".(McLellan:1982, pp.220 y ss.)

Es pertinente tener en cuenta las diversas fuentes de inspiración intelectual y aún espiritual para entender el despliegue de las diversas estrategias discursivas que un autor, sabiéndolo o no, consciente o inconscientemente, utiliza, rechaza, reclama o abjura. El romanticismo y la tradición judeocristiana son dos claros ejemplos. La discusión aquí no es qué tanto influyeron, sino dar constancia de su existencia. De ahí nuestro recorrido para explicar el vínculo político la cacería de brujas y los movimientos milenaristas, que analizamos en los primeros capítulos.

Así, el joven Marx se inició políticamente en las filas del liberalismo democrático en contra de un régimen con rasgos feudales, como cualquier otro liberal. Y de ahí su pensamiento, desde el antiguo comunismo judeocristiano, devino en comunista científico. Evolución parecida se puede captar a través de las

distintas concepciones de la relación Estado/Sociedad civil que Marx sustentó en su crítica contra la visión políticamente dominante elaborada por Hegel, en donde pasó del misticismo teológico-filosófico de Hegel a la crítica de la Economía Política. El punto de llegada es ampliamente conocido, por lo que me concentraré en el punto de partida. Debo insistir en que el **quid** de esta investigación no son los autores en general, sino lo que han dicho algunos autores clásicos sobre el tema que nos ocupa: cómo se forma un imaginario persecutorio y controlador. Hegel, por supuesto, no hablaba de entidades persecutorias ni controladoras, él pensaba en el Estado y creía que éste era la cúspide del trayecto de la conciencia particular al Espíritu Absoluto; lo que Marx descubrirá en su análisis de Hegel será precisamente la carga opresiva, autoritaria y mistificante, que yace en el núcleo teórico del hegelianismo. ¿Cómo lo hizo?, he aquí el nudo de este capítulo.

En efecto, entre los años 1842 y 1843, en los escritos de Marx podemos distinguir tres maneras de concebir la relación Estado/Sociedad civil. Cada concepción representa un mayor grado de penetración en los análisis sociales del joven filósofo, de modo que hasta podrían significar "etapas de maduración", sin embargo, el tiempo en el que éstas fueron escritas es demasiado corto para hablar en esos términos.

Cabe recordar: la Cuestión Judía, elaborada entre septiembre y octubre, fue terminada en diciembre de 1843; la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel también fue concluida en ese mismo diciembre. Y en enero de 1844, Marx escribió la Introducción a la crítica de la filosofía de Hegel. Estos tres trabajos salieron a la luz pública en febrero de 1844. Y apenas un mes después ya se gestaban las primeras páginas de los Manuscritos económico-filosóficos.

La primera relación Estado/Sociedad civil, vista a través del método feuerbachiano, que exige dilucidar la genealogía de los predicados en la acción del sujeto (de modo que el sujeto sea tal y los predicados no aparezcan como sujetos) sostiene, a la manera de Hegel, que el Estado es el sujeto y la sociedad

civil es el objeto. Esta versión corresponde a las ideas sostenidas en: "Sobre la Censura" y en los artículos subsiguientes que Marx escribió y que fueron publicados en la Gaceta Renana. Aquí el novel periodista, siguiendo a Hegel, piensa a la sociedad civil como si se tratara de una determinación del Estado.²⁸

En consecuencia, dice Lowy, este "esquema político filosófico supone dos esferas fundamentales (y, sin duda, la segunda es la verdad de la primera: de una parte, materia-pasividad-sociedad civil-interés privado; y de la otra, Espíritu-actividad-Estado-interés general-ciudadanos)". (Lowy: 1972, p. 43) Salta a la vista la influencia hegeliana, la cual por cierto no durará mucho, dado que las acciones represivas del Estado prusiano, así como la tentativa de Federico Guillermo IV de crear un Estado verdaderamente cristiano, ponen en entredicho la naturaleza racional del Estado bajo el cual vive Marx.

El estilo y tono de los artículos que Carlos Marx escribió para la Gaceta Renana de algún modo expresan el conjunto de alianzas políticas que estaban urgidas de una tribuna. Por lo tanto, esta publicación fue "el fruto de un matrimonio de breve duración entre el hegelianismo de izquierda y la burguesía liberal". (Ibid., p.73) La violenta acción estatal tendía a fortalecer los lazos entre los radicales, pero a debilitar las alianzas en la que participaban los sectores moderados. De suerte que la unión que cimentó la Gaceta estaba destinada a desaparecer demasiado pronto.

Los hegelianos de izquierda fueron sacudidos por la represión de tal manera que su crítica literaria, teológica y filosófica, resultó impotente ante la ola de violencia; ya no podían seguir empeñados en su concepto de "crítica"

²⁸ "El Estado --que es la verdad de la propiedad, la familia, o la sociedad civil, y sólo desde este punto de vista son tales-- es a su vez, la superación de dichas realidades. O de otra manera. Hegel afirma: «El Estado es la realidad efectiva de la idea ética»". (López Petit: 1994, p.13)

sencillamente porque ésta no era capaz de detener el embate del Estado²⁹. Las ideas de acción política empezaban a gozar de mayor prestigio; el concepto de praxis, usado por August von Cieszkowski, en ciernes, estaba ya presente en el ambiente político. La unidad raramente perceptible del momento histórico y la exigencia teórica, abre o cierra las puertas en el tránsito del idealismo claudicante a la concepción revolucionaria, y viceversa.

En la primera mitad del siglo XIX, el ambiente político estaba dominado por la dinastía Hohenzollern, o mejor dicho, por su decadencia, dado que sus mejores días habían pasado. A la muerte de Federico Guillermo III (1770-1840), quien fue calificado como "tibio y reaccionario", accedió a la Corona Federico Guillermo IV. El nuevo monarca, por lo menos al principio, había despertado la esperanza de que se llevarían a cabo grandes reformas políticas y sociales. Tales esperanzas, de suyo infundadas, fueron liquidadas por las primeras acciones concretas del recién inaugurado régimen, las cuales dejaban ver el inestable temperamento del flamante sucesor y la poca confianza que merecía. En 1857, en completo estado de enajenación mental, cedió el poder a su hermano Guillermo I (1797-1888).

Marx mismo, en su artículo "Sobre la censura", se encargó de demostrar, entre otras cosas, que la *Nueva Instrucción del Gobierno sobre la censura* (1841), sólo de palabra condenaba las restricciones a la libertad del escritor, pero por lo demás fortalecía indeciblemente las atribuciones del censor. Por lo tanto, la libertad de prensa quedaba aún más restringida que cuando se regía por el antiguo *Edicto Sobre la Censura* de 1819. Con este artículo, Marx se inicia como periodista, actividad que lo pone en contacto con el lado oscuro de los problemas económicos, es decir, con los problemas que debe afrontar la población a causa del mandato caprichoso del gobierno.

²⁹ V.gr. "Marx ridiculiza al órgano de la censura preguntando por qué los censores, cuya función les exige que estén dotados de una competencia enciclopédica, no se hacen ellos mismos escritores y no escriben directamente los artículos y los libros convenientes. Dicho de otra manera, ¿por qué la burocracia, que está considerada como la verdad de la sociedad, ya que es la del Estado, y la sociedad no alcanza su propia verdad más que en el Estado, no es ella sola la sociedad misma?". (Lyotard: 1975, p.128)

La elaboración de sus contribuciones para la Gaceta Renana (particularmente los artículos: "Debates de la VI Dieta Renana", "Debates sobre la ley castigando los robos de leña" y sobre "los problemas de los habitantes de Mosela"), abrían un nuevo universo de análisis. La problemática social que encerraban esos artículos le mostraron al joven Marx no sólo la importancia de los problemas "materiales", sino la ignorancia que de éstos tenía como incipiente periodista.

En cierto modo, ajeno a los impactos sociales de su propia política, Federico Guillermo IV creía encarnar el ideal no confesado de un gobierno que descansa en el sabio paternalismo del Monarca; pero en los hechos, este régimen era considerado como un gobierno despótico que cifraba su éxito en la persuasión violenta y en la censura. Entre la imagen que el monarca tenía de sí mismo y la realidad, había una política vacilante que no marchó al ritmo impuesto por el empuje económico de Prusia, la región más progresista de Alemania. El resultado fue la postergación de la unidad política y del desarrollo social.

Al principio, el gobierno sólo utilizó la presión de algunos ministros para destituir a los profesores universitarios que se habían destacado en el ejercicio de la crítica, pero después vinieron los cierres de periódicos y de revistas con tendencias liberales, para terminar con acciones represivas y de persecución francamente intolerantes. Los jóvenes hegelianos, según dijimos, escogieron el lugar que les pareció más conveniente, ya sea para continuar la lucha o para protegerse de ella.

De alguna manera estos hechos propiciaron o, al menos incidieron, en la posición política del joven Marx: pasó de la democracia formal exaltada por Hegel a un deseo de democracia real, es decir, la que sólo existe a través del ejercicio propio y directo de la sociedad civil. Dicho sea de paso, este radicalismo también podemos encontrarlo en la filosofía clásica alemana, por ejemplo, en el joven Schelling (1775-1854).

Por otro lado, el antropologismo que Marx heredó de Ludwig Feuerbach resultó ampliamente inoperante en términos prácticos. "Lo Marx que descubre es que este discurso es también religioso. La inversión feuerbachiana es la máxima inversión que permite la religión". (Lyotard: 1975, p. 117) No obstante, siguió siendo una referencia útil frente a un Estado concebido, para entonces, como una forma no-humana (igual que los románticos), carente de racionalidad. Por fin, Marx, en carne propia, en exilios sin retorno, descubre los límites de la solución hegeliana.

Entonces, la burocracia no es ni puede ser la clase universal que se sustrae a su propio interés en aras de resolver el conflicto entre la sociedad y el estado. Por lo tanto, Marx concluye que no es posible seguir pensando que la burocracia es imparcial, de lo que se sigue que su pretendida "universalidad" no es más que una falsa mediación entre el interés individual y el interés general, puesto que la burocracia hace de su principio de universalidad un asunto privado; no se trata pues de una forma de solución del conflicto social, sino de una manera de encubrirlo.

Estamos en el umbral de la segunda forma de concebir la relación Estado/Sociedad civil. Efectivamente, si Hegel consideraba que la burocracia era la expresión de racionalidad del Estado, Marx la piensa como expresión de la alienación política por cuanto que los "atributos de la humanidad en su conjunto han sido transferidos a un individuo particular (el monarca) o clase (burocracia), que representan la universalidad ilusoria de la vida política moderna". En suma, la crítica de la burocracia expuesta en la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel marca otras condiciones para la reflexión del Estado en tanto «representación general»:

"La corporación es el intento de la sociedad civil para convertirse en Estado; pero la burocracia es el Estado que realmente ha hecho de él mismo la sociedad civil(...) El espíritu burocrático es un espíritu totalmente jesuítico, teológico. Los burócratas son los jesuitas del Estado y los teólogos del Estado. La burocracia es la república sacerdote, su jerarquía es una jerarquía del saber. La cima remite a los círculos inferiores que cuidan el detalle, mientras que los círculos inferiores confían a la cima el cuidado de lo general, y de esta forma se intercambian recíprocamente". (Marx. Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel, citado por Lyotard: 1975, p. 130)

Sin embargo, la cuestión no se dirime tan fácilmente. Marx busca apoyo en el hombre genérico de Feuerbach, que a final de cuentas, se sostiene con un principio ético-moral de tipo kantiano, a partir del cual se estructura la crítica contra los intereses egoístas de la individualidad burguesa que no tiene forma de armonizarse en el ilusorio "interés general".

Paradójicamente, dada la imposibilidad teórica de conciliar, dentro de la sociedad civil, los intereses privados, Marx todavía acepta la superioridad de los asuntos espirituales y generales del Estado. Tal vez aun conserva la idea de que el Estado ofrece la posibilidad de la realización del «ser genérico», pero no como lo suponía la línea trazada por Hegel. Podría incluso decirse que Marx no ha superado la poderosa tradición alemana que profesa devoción al Estado.

La Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, representa la segunda concepción. Aquí, el método feuerbachiano es aplicado tanto al ámbito de la política como al de la economía. El Estado y la propiedad privada son identificados como formas de alienación. Marx supone que se trata de una mistificación del

Estado y la ataca desde una concepción naturalista que, poco a poco, va asumiendo posiciones liberales y democratistas, hasta alcanzar la radicalidad del comunismo. No obstante, el concepto de hombre que prevalece todavía es demasiado indeterminado, ligeramente contaminado por los residuos del «ser genérico» feuerbachiano. Marx se interesa entonces por un tipo de colectividad abstracto y en buena medida ahistórico.

La crítica del Estado elaborada en etapa puede resumirse en lo siguiente: el Estado, bajo una forma cósmica --en Hegel, la coseidad es la manifestación del Espíritu que se ha alienado--, es un fetiche que concentra todas las contradicciones de la sociedad civil y, por lo tanto, es posible que en algún momento llegue a ser una fuente de superación de dichas contradicciones. La realidad de la sociedad se totaliza en el Estado, por consiguiente, tal realidad es una inversión: el predicado aparece como sujeto.

En otras palabras, las “verdades” sociales y las luchas reales aparecen transfiguradas bajo una forma cosificada y escindida. No puede haber unidad porque la sociedad está dividida, no ya en individuos sino en clases. Entonces, la propiedad privada es la fuente de las diferencias sociales y de la ilusoria universalidad del Estado. Es ilusoria en el sentido de que el Estado surge para suprimir (abstractamente) las diferencias reales. Por consiguiente, lo social aparece, al revés, en el Estado. Marx cae en la cuenta de que la crítica de la sociedad es posible porque hay contradicciones de la realidad consigo misma.

Sin tales contradicciones, es decir, sin inversión de la realidad, la crítica no sería necesaria; la inversión no está en la teoría de Hegel, sino en la realidad misma, por eso no basta con poner de pie lo que está de cabeza, hay que desarrollar un planteamiento alternativo completamente nuevo. El joven crítico está aún por debajo de la dialéctica, pero se aproxima a ella: “El mismo desplazamiento que ha hecho salir al joven Marx del texto de los filósofos hacia el «texto» de la práctica inmediata «material», le obligará más tarde a buscar en otro

texto, subterráneo, en la fórmula invisible del capital, la razón de las lagunas, de las inconsecuencias...” (Lyoyard: 1975, p. 132)

Este cambio de énfasis se manifiesta también en la concepción de la democracia real. En la cabeza de Marx, Hegel cede su lugar a Rousseau³⁰. Ahora, la sociedad civil es el sujeto y el Estado es su determinación. La sociedad civil es una construcción atomizada en constante guerra. A la manera de Hobbes, la guerra es asumida como un resultado ineludible debido a que la sociedad está rigiéndose por la arbitrariedad y la contingencia, y no por la organización racional. Justamente, como resultado de esas contingencias y de las diferencias entre los individuos que componen la sociedad, surge el Estado. O sea, una identidad que se separa de la sociedad civil y que, por lo tanto, no es otra cosa que una alienación.

Esta etapa se caracteriza por un fuerte ataque a la concepción hegeliana de Estado, pero aún no aparecen los elementos de crítica al funcionamiento de la sociedad. Hay alguna mención a la propiedad, pero aún está lejos una verdadera crítica. Es posible que, dadas las alianzas con los liberales, Marx acaso se autocensurara al presentar estos problemas en su forma no-política.

Sea como fuere, lo que más destaca es la crítica a Hegel y al Estado por tratarse de expresiones del atraso alemán. Tal vez por ello, Marx omite importantes aspectos de la Filosofía del Derecho de Hegel en la que éste hace un penetrante análisis del dinero en tanto fetiche enajenante, donde llega a la conclusión de que “todas las necesidades están resumidas en esta cosa (el dinero). La cosa de la necesidad se ha convertido en un cosa meramente representada, no consumible.

³⁰ La idea de la democracia directa siguió apareciendo reiteradamente en la obra de Marx, aunque con ciertas modificaciones. Forma parte de este legado la noción de “dictadura del proletariado”, que alude al principio de la mayoría y de participación directa. El razonamiento es simple: quien hasta entonces ha ejercido la dictadura es la burguesía, y lo es, porque se trata de una imposición sustentada en los intereses de una minoría. El acceso al poder por parte del proletariado implica la deposición de esa minoría, la cual no cederá pacíficamente, por lo tanto, el cariz del nuevo poder será también el de una dictadura, la de la mayoría sobre la minoría usurpadora. El problema es que no se alcanzan a resolver las cuestiones referidas a las mediaciones institucionales y a la representación política. De ahí, la incursión de discursos totalitarios que defendieron la dictadura del partido, y no la del proletariado.

El objeto es, pues, aquí un objeto que no vale nada más que por su significación, no ya en sí, es decir, para la necesidad. Es pura interioridad”, en este punto Marx retomará al pie de la letra el apunte de Hegel.

En su crítica a la filosofía del Estado hegeliana, Marx considera que el dato relevante es el autoritarismo del régimen prusiano, que muestra la insalvable contradicción existente entre el poder legislativo y la Constitución. Con base en ello, afirma que la soberanía del Estado no puede hacer referencia sino a ella misma, por lo tanto, el soberano es un atributo del pueblo; en efecto, éste es la fuente de legitimidad del Estado y de la soberanía. Así, el joven crítico no escatima en metáforas y analogías del campo de la alienación religiosa para mostrar el problema de la inversión: “del mismo modo que la religión no crea al hombre sino el hombre a la religión, así la constitución no crea al pueblo, sino el pueblo a la constitución”.

Aquí, Marx es algo parecido a un “Rousseau radicalizado”, sugiere llevar la acción directa de la sociedad civil hasta sus últimas consecuencias: a la superación de la autoconciencia alienada en el Estado. En otras palabras, se asume que la democracia formal es una de las puertas que el Estado ha cerrado a la sociedad pasiva. Para abrirla, es necesario hacer efectiva una democracia real; es decir, un acuerdo político que concilie los intereses de los individuos, promueva el ejercicio de la voluntad colectiva y que, por lo mismo, haga innecesaria la presencia del Estado.

En estos argumentos ya es palpable la influencia del contexto francés, o con más precisión, la influencia de la aguerreda actividad política sostenida por los trabajadores franceses, que agravaba las confrontaciones entre la burguesía y el proletariado en un plano general y que, en los países económicamente más desarrollados, ya tomaba los visos de una gran revolución social. Justo es reconocer que la influencia e inspiración que la acción de los franceses ejerce sobre los intelectuales demócratas y liberales de Alemania es desigual. En

algunos casos se traduce en una forma de utopismo, que los alemanes creían poder adaptar; en otros, sirve para hacer más profundo el análisis científico.

Así, proliferaron libros y propuestas inspiradas en Saint Simon (1760-1825) o Fourier (1772-1837) que alentaban a la clase media alemana; o bien, versiones más radicales de comunismo que se dirigían a los trabajadores asalariados. Cabe aquí señalar, que muchas de las respuestas teóricas no eran claras y con frecuencia sólo eran conocidas por unos cuantos individuos politizados y dueños de una formación académica sólida, la mayoría de los cuales observaban con pesimismo la dinámica de las sociedades modernas. Por lo tanto, algunos de “estos doctrinarios socialistas y comunistas, que, debido al desarrollo insuficiente del sistema capitalista no veían cómo ese sistema, por las crisis y las luchas de clases que engendra, lleva necesariamente al comunismo, transferían, como todos los utopistas, el problema social a un plano más o menos idealista, oponiendo a la sociedad presente una sociedad futura idealizada”. (Cornu: 1973, p.330)

Conforme Marx va conociendo más a fondo la dinámica de la sociedad civil moderna, perfila cada vez mejor un concepto de sociedad futura, muy diferente a la de los rudos utopistas decimonónicos y aun a la de los socialistas reales que un siglo después disputaran por algunas décadas la hegemonía mundial. En fin, si Hegel pensaba que la historia siempre avanza por el lado podrido, Marx bien pudo darse cuenta de que la autoconciencia emancipada debía pasar por la violencia, el duelo la lucha a muerte entre el amo y el esclavo. En este delicado punto, aún cuando no hubiera podido darse cuenta, la teoría de Marx no es ajena a lo que se puede engendrar por la vía de la imposición autoritaria, particularmente cuando “el amo” es personificado por seres como el “padrecito Stalin”.

En la tercera concepción, expresada, en ciernes, en la Cuestión Judía hay una prefiguración de lo que después será el comunismo filosófico de Marx. Aquí la sociedad civil mantiene su preponderancia sobre el Estado; y éste es ahora

considerado como expresión alienada de las desigualdades políticas y sociales. Toda posible adjudicación de racionalidad quedó atrás. La base del Estado es el derecho burgués, es decir, un derecho desigual que rige el acontecer de la sociedad: "la vida en la sociedad civil es la actuación de los hombres como particulares, y se considera a los otros hombres como medios, el hombre se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños".

Por consiguiente, el problema es cómo restablecer la unidad entre los hombres para que éstos dejen de ser "lobos" de sí mismos. Hasta entonces, la fórmula política capaz de generar este tipo de sociedad era la democracia, pero ésta era concebida sólo en sus aspectos formales, ya que, en la práctica, tal "respuesta", sólo convalidaba el interés y la opresión de unos sobre otros a través de principios legalistas sumamente distorsionados.

Marx propone entonces no sólo la emancipación de la política, sino la emancipación humana. Este tipo de liberación, por supuesto, es planteado en forma abstracta. De nuevo aparecen atisbos de romanticismo que suponen la existencia de una potencialidad emancipadora mediante la cual el individuo recupera las fuerzas que genéricamente le pertenecen, para suprimir el Estado. Pero la fuerza del Estado proviene también de la sociedad y es en la sociedad donde los hombres, vistos en su cruda mundaneidad, son más hostiles. Por lo tanto, el problema de la alienación política permanece indemne.

En la Introducción a la Crítica de la Filosofía de Hegel, Marx consigna la alienación del campo político y asume la tarea de detectar las posibilidades de la desenajenación. La consideración teórica que ya tiene en el bolsillo, sostiene que sólo mediante la acción política de los sectores sojuzgados se puede superar tal estado de "extrañamiento". La sociedad civil deja de ser concebida como una sociedad atomizada, en razón de una mayor comprensión del concepto de clase. Este es el punto de partida que lleva a Marx a la idea de que el proletariado es el verdadero sujeto revolucionario. Digo "idea", porque este concepto proviene de

una estirpe completamente filosófica, que no tenía, en esos momentos, ningún signo de historicidad ni aludía a la centralidad en las formas de reproducción ni nada de lo que más adelante sería fundamentado en El Capital y en los textos marxistas posteriores.

En resumen, Marx avanza desde una concepción en la que el Estado es el sujeto de la historia y la sociedad civil su predicado, hasta una concepción radical en la que la sociedad civil, dividida en clases que se oponen y luchan entre sí, da lugar y sentido al proletariado como una clase-sujeto de la historia que terminará por suprimir el Estado y toda forma de alienación política. Muchos seres humanos de otros países y de otros tiempos creyeron en la propuesta arquitectónica de la sociedad libre planteada por el filósofo de Treveris, pero la imagería sobrepuesta condujo, al menos en una de sus vertientes, a un régimen de extraordinario control institucional, cuyo dispositivo burocrático-policíaco dispuso de la vida y la muerte de millones de personas, cual si fuera una gigantesca jaula de hierro. Asunto sobre el que disertaremos en el siguiente apartado.

XIII. La cage de fous.

"Una jaula salió en busca de un pájaro".

Kafka

La vida de Max Weber (1864-1920) podría ser semejante a un recorrido por el infierno estatal. Le sometían las inhibiciones del pensamiento religioso, la acción represiva de la familia, el terror de las instituciones mentales, el desencanto de las fuerzas políticas progresistas derrotadas, el cinismo de los triunfadores, la catástrofe de la guerra. Por lo tanto, su lucha fue religiosa, edípica, moral y política. (Mitzman: 1976, Bendix: 1970, Giddens: 1976)

Weber libró una batalla sin descanso para poder sacudirse del yugo paterno, pugna que no cesó nunca: ni durante su colapso nervioso que lo postró cinco años en agudo cuadro de angustia, depresión y compulsividad; ni siquiera cuando su padre murió, lo cual, por cierto, le hizo pensar que la disputa no era personal, sino que involucraba una dimensión generacional y el espíritu de la época.

El niño Max fue testigo de la consolidación del Estado nacional con el apoyo de los *junkers*, bajo el liderazgo de Bismarck (1815-1898) designado primer ministro por Guillermo I y luego canciller del II Reich. Para él, apenas con seis años de edad, la unificación política fue un fenómeno total que tuvo hasta

repercusiones familiares significativas, ya que su padre, abogado exitoso, llegó a ser parlamentario liberal en esa época. Por lo tanto, Weber luchaba contra una generación que había apostado su futuro político y económico al Estado bismarckiano, lo que, en palabras de Arthur Mitzman corresponde a "la fusión del espíritu burgués con el Espíritu del Estado", que es una manera de expresar el contexto señalado en los dos capítulos previos: la debilidad del sector liberal y el poderío absorbente del Estado (cuasi feudal) recién unificado. No hubiera sido extraño que Max llegase a considerar que el control que su padre había ejercido sobre él fuera una extensión imaginaria del control estatal de la generación en el poder. La reflexión de Weber insistentemente apuntará a una crítica del Estado en un entorno cultural adorador del Estado, le sobraban razones personales.

El esfuerzo metodológico de Weber, las bases de la sociología comprensiva, responden a la necesidad teórica de erradicar todas las formas de mistificación, magia, encantamiento, presentes en la intelectualidad alemana. Históricamente, la religiosidad del espíritu alemán ha sido el bastión para repeler la marea humanista, el ímpetu revolucionario e incluso las "herejías" del progreso al decir de la clase terrateniente:

"En Alemania, todo está penetrado de religiosidad y las tendencias anticlesiásticas carecen de la suficiente fuerza para liberarse de lo religioso. Por ello los esfuerzos del humanismo alemán desembocan no en una cultura renacentista, sino en la Reforma(...) Ninguna corriente de ideas puede expresarse prescindiendo de las cuestiones religiosas, ni adoptar el indiferentismo en esa materia". (Kofler: 1974, p.199)

Tal religiosidad había conservado su carácter de fiel de la balanza hasta ya muy entrado el siglo XIX. Consecuentemente, ni siquiera los esfuerzos más sólidos y profundos como los de Feuerbach y Marx, pudieron sustraerse a la

influencia de la teología y a su versión secularizada: la filosofía hegeliana. Un fenómeno cultural que Jacques Gabayet denominó como la "hipertrofia teórica del pensamiento alemán".

La expresión política de tal fenómeno fue la alianza de una burguesía débil con un fuerte sector de grandes terratenientes que tardaron demasiado tiempo en devenir como empresarios capitalistas, con lo que las fuerzas conservadoras, en algunos aspectos casi feudales, cerraron el camino de los sectores progresistas que pretendían acceder a la modernidad. Es lo que Leo Kofler ha dado en llamar «proceso de junkerización» y que culmina con el fascismo. (Kofler: 1973, Moore: 1976, Neumann: 1983) Sensible a este contexto, Weber asumió su postura metodológica y política, es decir: "La lucha por derrumbar el imperio teórico de la filosofía de la historia que remata en el Estado y la lucha por derrumbar el imperio político federacionario y guillermino(...) Obligan a la sociología alemana a nacer *atea*". (Aguilar: p.3)

Weber, al igual que Marx, hace descender a la tierra el fantasma del Espíritu Absoluto encarnado en el Estado. Alude al juego de fuerzas, la voluntad y acción políticas en la sociedad, con hombres reales e intereses mundanos. El desencantamiento del Estado implica negar la «Razón» de cuño hegeliano y, de hecho, cualquier fundamento trascendente para afirmar un tipo de racionalidad resultante de la lucha entre diferentes intereses políticos:

"El Estado, pues, no es la moralidad racional derivada en derechos, ni en el **ethos** cultural-nacional desplegado; no encarna el Valor incondicionado de la Razón humana o del Espíritu Nacional. El Estado es el campo de batalla permanente de los valores de las voluntades particulares, batalla psíquica y físicamente violenta, donde unos sistemas de valores derrotan, liquidan, marginan social y físicamente a otros que les son antagónicos". (*Ibid.*, p.6)

El trabajo de Weber es una respuesta a la crisis de la racionalidad que se moldeó en el siglo XIX con base en la tradición filosófica que culmina en el hegelianismo, es decir, a la debacle de la síntesis de pensamiento y realidad que Hegel había propuesto, por lo que era necesario formular los nuevos fundamentos del conocimiento y del quehacer social. Antes que una razón trascendente que explique el sentido del mundo como el discurso religioso, el problema es cómo abordar una objetividad producida por los múltiples valores y voluntades que intervienen en la subjetividad social.

Weber ofrece una forma de ordenar el mundo, un modelo de ciencia, una construcción racional de sentido que reconoce las pasiones, el interés individual, la postura política, el compromiso ético (y el cinismo). Por consiguiente, el desencantamiento de la ciencia consiste en la producción de sentido que renuncia a la visión que reúne *a priori* el hecho y el significado, y se fundamenta en un control intersubjetivo del sujeto productor de conocimiento, si es un científico; de consenso, si trata de un político. Por lo tanto, los resultados serán fluctuantes, parciales, artificiales, pero humanos.

Para entender el sentido del mundo y la orientación de las acciones, Weber propone conceptos que denotan un campo de juego con reglas establecidas a base de lucha, competencia, oposición. En mi óptica particular, el núcleo conceptual aquí se puede desarrollar a partir de las nociones de poder, dominación y racionalidad. Así, poder es la "posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta ajena", y el poder político significa encontrar obediencia a un mandato de la autoridad donde la exigencia de obediencia es legítima, o sea cuando a un derecho de mandar le corresponde un deber de obedecer, dentro de una estructura construida con base en una incesante lucha política. Por lo tanto, el poder es la resultante de una colisión de intereses y

voluntades en la que un grupo logra establecer un monopolio en torno de campos específicos: el mercado, el Estado, etcétera.

Si dejamos afuera la trascendencia, la legitimidad no puede ser más que immanente, y se construye políticamente a base de colisiones y acuerdos entre actores. El objetivo final es que el «mandato» de la autoridad aparezca como un imperativo: máxima de acción que mueve al individuo desde su propio interior hasta borrar el carácter heterónomo de la dominación.³¹ Existen diversas maneras de legitimar una estructura de dominación y cada una tiene su propia racionalidad. Weber señala que la tradición, el carisma y la razón (conjunto de reglas racionales, coherente, explícito, conocido) son formas de poder, es decir, sirven para conseguir obediencia.

La forma de dominación que aquí nos interesa es la que logra articularse como Estado. En otras palabras, la estructura institucional que combina el convencimiento, la persuasión, los principios formales (reglas), la inspiración carismática y la empatía, con la finalidad de regular la acción social. Por lo tanto, para Weber, todas las formas políticas son organizaciones de fuerza que intentan allegarse poder a través de la legitimación, o sea, devenir como "autoridad".

Una comunidad política no es otra cosa que la delimitación de un campo de dominación a través de reglas que legítimamente regulan las relaciones entre los miembros de la comunidad y establecen una autoridad con capacidad de coacción sobre los particulares. La elaboración de los ordenamientos jurídicos, el acuerdo para organizar, la capacidad de ejercer violencia y distribuir poder, dependen de la forma en que se crean las instituciones (especialmente el Estado), que a su vez, depende de la constelación de intereses y fuerzas de la totalidad de participantes, en una palabra, del consenso:

³¹ "Consecuentemente, entendemos aquí por 'dominación' un estado de cosas por la cual una voluntad manifiesta ('mandato') del 'dominador' o de 'los dominadores' influye sobre los actos de otros (del 'dominado' o los 'dominados'), de tal suerte que un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran optado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato ('obediencia')". (Weber: 1981, p.669)

"El rango de que modernamente disfrutaban las asociaciones políticas se debe al prestigio que impone en el ánimo de sus componentes la creencia específica, muy extendida, en un especial carácter sagrado --la 'legitimidad' de la acción comunitaria por ellas establecida--, inclusive y justamente cuando incluye en su seno la coacción física y el poder de disponer de la vida y la muerte. Esto constituye el consenso específico entre sus miembros acerca de la legitimidad". (Ibid., p.663)

Aquí Weber nos habla del proceso político que conduce a la conformación del estado moderno como fuente del derecho (función legislativa), salvaguarda del orden social (policía), protector de la soberanía nacional (ejército), defensor de los derechos civiles (función judicial), administrador de los recursos sociales (burocracia), todo en condiciones de monopolio legítimo.

Como vimos (supra, pp.13-14), la idea de monopolio aquí alude a una relación de superioridad de un grupo, un instituto o un individuo, sobre sus competidores. Como tal superioridad es inestable, "todo poder es conservador": no tiene otro fin que el de preservarse por cualquier medio.²² En consecuencia, el monopolio estatal requiere de ciertas condiciones que le pongan por encima de otras formas de organización sociales, con visos de permanencia y estabilidad, es decir, que institucionalicen tal situación tanto como sea posible.

En otras palabras, la consolidación del Estado moderno demandó la ampliación de las tareas del gobierno, a fin de utilizar los recursos materiales puestos legítimamente en sus manos en tanto autoridad para cumplir con sus objetivos sociales y particularmente para asegurar su perduración como institución

²² "No es sustantivo el poder: es adjetivo. «No es una institución, una estructura, o una cierta fuerza con la que cuentan los individuos; no, el poder es más bien el nombre que se le da a una relación compleja estratégica en una determinada sociedad». (Foucault citado por Campbell: 1994, p. 51)

monopólica. Con una agudeza excepcional, Weber nos revela cómo los requerimientos del Estado moderno articularon, en una espiral fáustica, el crecimiento de la burocracia, la democratización y la disciplinarización de la sociedad, así como el desarrollo del capitalismo. Veía la terrible amenaza de una burocratización de sociedad que sometería a los individuos: la "jaula de hierro".

Para ser precisos, Weber utilizó la expresión "**stahlhartes Gehäuse**" que fue traducida muy libremente al inglés por T. Parsons como "**Iron cage**". No obstante, la controvertida traducción se afianzó con el giro que le dio Mitzman al convertir "la jaula de hierro" en el símbolo del proceso que Max Weber intentaba denunciar: la transformación progresiva de la sociedad moderna en una prisión, en la que el individuo se ve ahorrado y de la que ya no se vislumbra salida posible. (González: 1987, p.36-37)

La fuerza expresiva de la "jaula de hierro" deja escapar sin embargo la sutileza de Weber, quien no usa la palabra **Käfig** (jaula) que connota «lugar cerrado»: "una vez que se entra no se sale". Mientras que **Gehäuse** (caparazón, envoltura, estuche, manto protector) supone diversas formas de entradas y salidas. No hay propiamente encerramiento, pero no se la puede desprender, como la caparazón de las tortugas. Con mayor razón y pesadez si es de acero «**stahlhartes**», incorruptible y más fuerte que el hierro. Por lo tanto, la metáfora de la jaula puede ser todavía más poderosa si se acepta que quien está dentro tiene la llave y sin embargo no sale, quizá porque se siente protegido, le gusta o ignora que puede salir. En último caso, mete la cabeza como lo hace un caracol ante el peligro.

Si aceptamos que la burocracia es una "prisión sin salida" no se debe a la falta de puertas y llaves, sino a su exceso: pasillos, escaleras, entrecruzamientos, patios, murallas, ventanas, rendijas, que simbolizan la contigüidad de los estancos y celdas: la retícula de la sociedad. En este sentido, la noción de **Gehäuse** indica que no se limita la libertad de movimientos, simplemente se los dirige y encauza:

el destino del individuo "libre" que consume su vida entre ventanilla y ventanilla, trámite más trámite, de autorización en autorización, en un laberinto de departamentalizaciones y segmentos: "todos vivimos tras una reja que llevamos con nosotros a todas partes", nos ilustra Kafka.

En efecto, el dispositivo burocrático no puede evitar el movimiento porque vive de él, puesto que es una máquina. Y en tanto máquina, sus componentes son engranajes y procesos de engranaje, administración de energías, fuerzas y potencias. Incluso sus componentes humanos son "índices maquínicos,"³³ sin alma, sin iniciativa, definidos por su función –por eso son funcionarios-- dentro del aparato, son, por consiguiente, intercambiables como tornillos, sin más identidad que el calibre, medida o capacidad requerida por el puesto. Sin nombre (basta el número de cédula), la foto sustituye al rostro, la ficha a la historia, el kardex a la memoria.

En una palabra, todo lo que identifica también hace posible el anonimato y la indiferencia. La actividad real se reduce a lo que se puede descargar en un tabulador: es el devenir ausente de lo humano. La dinámica social moderna es, pues, una substitución, ausencia mediada por la burocracia. (González: 1989, pp. 52 ss.)

Weber da cuenta de cómo el desarrollo de las economías modernas genera procesos de centralización de la administración pública y privada, pues la creciente significación del mercado demanda, entre otras muchas cosas más, múltiples obras de infraestructura, la ampliación de medios de comunicación y transporte, lo cual conlleva la formación de un sistema tributario nacional, un conjunto de aparatos y ordenamientos jurídicos para preservar el orden y

³³ "Los índices maquínicos son los signos de un dispositivo que todavía no se ha separado ni desmontado por sí mismo, porque no se pueden distinguir sino las piezas que lo componen, sin saber siquiera que lo componen. La mayoría de las veces estas piezas son seres vivos, animales, pero precisamente no valen sino como las partes o configuraciones móviles del dispositivo que las rebasa y cuyo misterio sigue intacto en el momento mismo en que esos seres vivos se vuelven los operadores o los ejecutores del dispositivo(...) Hay índices maquínicos cuando una máquina se está montando al mismo tiempo que está ya funcionando, sin que se sepa aún cómo actúan las partes sueltas que la componen y la hacen funcionar". (Deleuze y Guattari: 1990, p. 72)

establecer marcos de acción con principios previsibles y calculables. O sea, un cuadro de dominación formal, racional e impersonal, a cargo de un cuerpo de profesionales altamente especializado, que conduce a un mundo totalmente administrado.

Hablo de la vuelta a la tuerca que aprieta todas y cada una de las esferas de la realidad social, las presiona contra sí mismas para atenazar las conciencias individuales dentro y fuera de la maquinaria estatal, pues las estructuras burocráticas se extienden al sector privado, a la educación, a la salud, a la seguridad, a la religión.

“En su repercusión sobre el nivel de necesidades esto condiciona una creciente imprescindibilidad subjetiva de la procuración colectiva e interlocal, es decir, de la intervención burocrática en las más diferentes necesidades vitales, necesidades que antes fueron desconocidas o eran satisfechas de un modo local o mediante la economía privada. Entre los factores puramente políticos influye con especial persistencia, en la tendencia a la burocratización, la creciente necesidad de una sociedad acostumbrada a una pacificación absoluta por medio de la aplicación del orden y la protección (‘policía’) en todos los sectores”.
(Weber:1981, p. 730)

El progreso de la organización burocrática se explica por su superioridad técnica tanto más por cuanto centraliza el control de los recursos materiales, administrativos y legales.³⁴ Este tipo de organización elimina formalmente todo tipo de privilegio de carácter tradicional, ya que el criterio fundamental de selección supone, por encima de todo, la consecución de la mayor eficiencia.

³⁴ “La razón decisiva que explica el progreso de la organización burocrática ha sido siempre su superioridad técnica sobre cualquier otra organización”. (Weber: 1981: p. 730)

Por lo tanto, el acceso a toda la escala de cargos es posible para todos los miembros, bajo el supuesto de la calificación profesional. En este sentido, la burocracia es un instrumento de socialización, pues requiere una formación especial obtenida a través de instituciones de educación.³⁵ Asimismo, tiene un efecto nivelador en cuanto que aparece como fuente de trabajo e ingreso para cualquier ciudadano. En la palabra "cualquiera" subyace la dimensión maquínica. El que "este, otro o aquellos", sean intercambiables, significa que son homogéneos, lo que equivale a decir que también son prescindibles.

La singularidad del individuo se diluye en la función; el cuerpo mismo se adapta, es decir, se deforma a fin de responder al requerimiento: "más que como ser viviente, es concebido como cosa en esta vida transformada en una cadena de montaje que no se sabe a donde va (...) Todo se confabula para convertir al individuo en un mero engranaje de la máquina". (González: 1989, p. 61-62). Weber mismo desarrolla la metáfora:

"Un mecanismo burocrático perfectamente desarrollado actúa con relación a las demás organizaciones de la misma forma que una máquina con relación a los métodos no mecánicos de fabricación. La precisión, la rapidez, la univocidad, la oficialidad, la continuidad, la discreción, la uniformidad, la rigurosa subordinación, el ahorro de fricciones y de costas objetivas y personales son infinitamente mayores en una administración severamente burocrática. (Weber: 1981: pp. 730-731)

El hecho de que el funcionamiento global de la burocracia tenga su base en un conjunto de reglas racionalmente configurado en vista a la eficiencia técnica, tiene implicaciones democratizadoras que permean el conjunto social porque:

³⁵ Dice Kafka: "el espíritu burocrático es la virtud social que se deriva directamente de la educación familiar". (Deleuze y Guattari: 1990, p. 81)

1) elimina privilegios feudales; 2) consolida la igualdad jurídica; 3) reconoce la superación personal a través del ascenso, por lo que deviene en un canal de movilidad social; 4) limita el poder estamental del jefe sobre los funcionarios, dada la intercambiabilidad de los puestos basada en el mérito profesional.

Asimismo, tiene consecuencias que contienen el germen del totalitarismo (aunque no se trata propiamente de un proceso despótico, sino maquínico). De hecho, "el proceso de racionalización ha de ser entendido como proceso de disciplina, es decir, como un proceso en el que la disciplina aumenta sobre las masas, disminuyendo por lo tanto la importancia del carisma, del individuo y del actuar diferenciado en aras de un comportamiento masivamente programado". (González: 1989, p. 154)

En este sentido, el proceso burocrático: 1) socializa la disciplina³⁶ a través de normas impersonales; 2) exige rigurosa subordinación; 3) supone una estructura jerárquica de mandos y vigilantes; 4) asume el control de tiempos y movimientos de los funcionarios, del dispositivo burocrático y, por extensión de la sociedad, a través del monopolio de la administración de los recursos sociales centralizados en el Estado, que se refracta en organizaciones sociales y políticas, por ejemplo, en la conformación de las plataformas y programas de acción de los partidos políticos y en la estructura misma de esos organismos políticos.³⁷

La lógica de reproducción de la burocracia, es decir, la "institucionalización de la acción racional con arreglo a fines", implica un incremento cuantitativo y territorial de las tareas administrativas, que expanden el **corpus** estatal. Consignada la superioridad técnica, las estructuras burocráticas se extienden en

³⁶ La noción de disciplina alude a dos niveles: "el adiestramiento con vistas al desarrollo de una respuesta pronta y mecanizada, por un lado, y la apelación a fuertes motivos de carácter ético, el deber y la escrupulosidad en su cumplimiento, por otro. Todo esto para obtener un óptimo, racionalmente calculado, de energía física y psíquica desarrollada en las masas uniformemente adiestradas". (González 1989, p. 154 ss)

³⁷ "Con el comienzo del poder de los partidos de clase puros, particularmente de los proletarios, la situación del parlamento se transformó y sigue transformándose. Con no menos fuerza contribuye a esto la burocratización de los partidos (sistema *caucus*), que es de específico carácter plebiscitario y que transforma a los diputados de «señores» de sus electores en servidores de la «máquina» del partido". (Weber: 1981, p. 239)

todo el tejido social como: "organización metódica de la vida de los individuos, acción económica racional que posibilita el desarrollo de la empresa capitalista y acción administrativa racional que hace posible la constitución del Estado moderno". (González: 1989, p. 148)

Sin afuera y sin adentro, la burocracia es la «institución total» que, en equivalencia ampliada y múltiple, reproduce en su seno la estructura social; espejea y refracta a través de la norma universal del modelo racional que organiza todas las actividades, determina conductas, canaliza energías sociales, codifica deseos, conserva estrategias y destruye pasiones. (Lapassade: 1987) Alfred Weber dirá que se trata de un:

"monstruoso aparato en nuestra vidas, que posee la tendencia a invadir esferas hasta entonces libres y naturales para encerrarlas en departamentos y subdepartamentos. Un aparato que posee el veneno de la esquematización y mata todo lo que es ajeno, individual, vivo". (González: 1989, pp. 27-28)

La preocupación política de Weber era pues cómo revertir el proceso de burocratización. En las postrimerías de su vida, al final de la primera guerra mundial, cuando el Estado bismarckiano se iba a pique y las antiguas formas políticas ya no daban de sí, pero las nuevas aun no aparecían, Max Weber vislumbra la posibilidad de un nuevo «diseño institucional». La derrota política del primer estado unificado, no eliminó la centralidad del problema estatal, por el contrario, exigió una reflexión sobre la futura forma institucional. (Weber: 1982)

En 1918, dos años antes de morir, Weber funge como asesor de la comisión que elaboraba el proyecto de Constitución de Weimar, donde promueve valores democráticos y principios federalistas. Pero aun así, no se escapaba que la democracia sería devorada por la ampliación del dispositivo burocrático en la estructura de los partidos políticos. La maquinaria partidista avanza sobre los ideales, y los aplasta.

Frente a un desfile obrero que camina triunfante, Kafka se da cuenta del error: "se creen los dueños del mundo sin embargo se equivocan, detrás de ellos avanzan ya los secretarios, los burócratas, los políticos profesionales, todos estos sultanes modernos a los cuales ellos les preparan el acceso al poder", de ahí la fuerza de la siguiente imagen literaria: "las cadenas de la humanidad torturada están hechas con papel de ministerio". (Kafka citado por Deleuze y Guattari: 1990, p. 86)

Por lo demás, el incipiente estado democrático-liberal de la República de Weimar sería incapaz de superar la inestabilidad política. Tampoco lograría apuntalar un proceso económico capaz de resarcir las heridas de la derrota en la gran guerra. Aquí cabe mencionar, así sea de pasada, el ataque feroz, riguroso (a pesar de los pasajes retóricos y de los exegetas falaces) de Carl Schmitt que, con sus escritos Sobre el parlamentarismo (1923), demarca la polémica en torno de la debilidad del régimen parlamentario como forma de Estado, que conduce a la ingobernabilidad, en detrimento de la democracia misma, porque no logra superar el problema de la representación y, por lo tanto, sugiere la necesidad de un «Estado total» que efectivamente resuelva todos los problemas sociales.

En cualquier caso, la conclusión es que hace falta una forma institucional que verdaderamente represente los intereses de todos y cada uno de los miembros de una comunidad política. Independientemente de la postura política y de sus excesos, igual que Weber, en contra de Kelsen, Schmitt trae nuevamente a la discusión el problema de las formas institucionales "ideales" para adoptar decisiones políticas, de Estado, a través de consensos.

Las disputas recién descritas cobran relevancia en la medida en que aun hoy estamos lejos alcanzar esas formas institucionales por las que pugnaba Weber, es decir, un diseño institucional que, más que socializar el Estado a través de la participación ciudadana, lo hagan innecesario, al menos, en su cara oscura,

a la que pertenecen la coacción, el sometimiento, la manipulación, el despojo y toda la retahíla de acciones, pautas y estructuras de expropiación del poder social.

O, como plantea J.J. Romero: "el primer problema lo constituye el relativo al tipo de instituciones que pueden generar el acuerdo --es decir, la sumisión-- de las fuerzas políticas relevantes, y de qué manera se va a garantizar la neutralidad de las estructuras de coerción que constituyen la parte propiamente estatal de la organización social".³⁸

Aunque este tema será objeto de análisis posteriormente, quiero dejar asentado que la construcción de las nuevas formas institucionales verdaderamente democráticas supone una condición previa: comprender los procesos que instalan las formas autoritarias en el desarrollo institucional. Implica la aceptación de un desafío teórico, reclama compromiso ético y exige una elección política ante el dilema abierto por la filosofía política clásica, según lo hemos analizado en los capítulos anteriores:

"Si el comportamiento sancionador del Estado no está, a su vez, sujeto a las sanciones de la sociedad, entonces el Estado es autónomo; el costo del orden para la sociedad es el Leviatán. Pero el Leviatán --un acuerdo cooperativo sancionado externamente-- no es democracia. El costo de la paz es un estado independiente de los ciudadanos. En cambio, si el Estado en sí mismo es un (aunque imperfecto) agente de coaliciones diseñado para asegurar la sumisión --un pacto de dominación-- entonces la democracia es un equilibrio, no un contrato social". (Przeworski: 1991, p.23)

³⁸ Mis comentarios sobre la "nueva forma institucional" le deben mucho al ensayo "La política de mañana" de Jorge Javier Romero, Premio Carlos Pereyra, *Naxos*: 12-1993, nº 192, pp.53-67.

XIV. El Estado soy yo.

"Vosotros estáis a favor, en contra o en medio, pero siempre con respecto al régimen. No estáis atados a ningún otro poste. ¿De qué libertad habláis? ¿Dónde se encuentra esta palabra? Vosotros mismos no sois libres, y esto para siempre. Queréis hablar por vuestra boca y nada podéis decir por ella. Sólo podéis hablar en nombre de este mismo régimen. ¿Y dónde más vais a encontrarlo? En ninguna parte encontraréis para vosotros las condiciones necesarias: si os exiláis, no podréis llevaros con vosotros aquello respecto de lo cual existís ante vosotros mismos. Y, si os desatan, pediréis volver, vuestro cuello sentirá frío sin el collar... Descubriréis que sin este régimen no existís como tales. Sólo aquí existís. No existiréis más en ninguna parte".

Andrei Břtov. La Casa Pushkin.

El énfasis en la "naturaleza humana" y en las teorías del Estado nos ayudó a comprender la forma en que se van tejiendo las redes institucionales que regulan las relaciones sociales, los mecanismos de control y la producción de un imaginario político intimidatorio, perseguidor. A través de los «clásicos» vimos cómo las contradicciones de la organización social (seguridad a cambio de sometimiento, libertad a cambio de control, etcétera) constituyen el núcleo de problemas que la filosofía política trata de dilucidar. Ahora intentaré desbordar el

planteamiento que he venido siguiendo, para abrir todavía nuevos cauces, urdir desplazamientos, dar cuerpo a más "derivaciones". Estamos, pues, en condiciones de recorrer el camino del Estado y de sus teorías desde la perspectiva de la sociedad. Es tiempo de volver aquí a los juegos del poder, pero desde la perspectiva del sólo individuo que oscilante entre los mecanismos de convencimiento, resistencia o seducción, concede, pacta, y se somete a espacios ajenos a las demandas y dictados de la democracia aun no conquistada o del autoritarismo infiltrado.

Las formas binarias y hasta dialécticas de expropiación del cuerpo natural, como la sugerida por la célebre teoría de los "Dos Cuerpos", perseguían otorgar gratuita y misteriosamente poderes mágicos, a un determinado cuerpo que no conseguía constituirse un "supercuerpo". ¿En la realidad de nuestros días existe algo parecido a tal escisión imaginaria? Sí. Hoy hablaríamos de cuerpos institucionales que "descorporizan". Un ejemplo fácil de esa dinámica señalada se ilustra de la siguiente manera: --¿Es usted Juan Pérez?, le interroga un desconocido a Juan. Y éste, responde convencido: -- "No, yo soy el jefe del departamento de política".

Este proceso de formación de la representación política y social, engloba las acciones de expropiación de imagen o bien, de investiduras, y se extiende a casi todos los quehaceres humanos instituidos, aunque es más evidente en los investiduras de orden político y religioso²⁹.

²⁹ "El primero que disciplina y racionaliza por completo su vida sometiéndose rígidamente a un horario de trabajo y oración, es el monje. Este asceta extramundano disciplina su existencia con la finalidad de conseguir la salvación en otro mundo, pero su acción tiene enormes consecuencias en éste, en el desarrollo de las formas económicas y culturales del monacato, de gran importancia en la evolución de occidente y también, claro está, en la de la propia Iglesia. El monje estaba predestinado a servir de instrumento a aquella centralización burocrática y racionalización de la estructura de dominación de la Iglesia, por ser el «primer 'profesional' que vivió de un modo específicamente 'metódico', con un 'tiempo distribuido', con un continuo control de sí mismo, rechazando todo 'goce' despreocupado de toda labor que no estuviera al servicio de los fines de su profesión». (González: 1989, p. 156, Weber: 1981, p. 903)

En este tenor, puede afirmarse que el sustento "primordial" de un alto funcionario público que usufructúa un poder legítimo es sacral, en razón a que la genealogía de este fenómeno se articula justamente dentro de una dimensión imaginaria ciñéndose a la concepción "cristocéntrica" del poder, originalmente construido en la jerarquización eclesiástica, según como lo hemos analizado. Así, en la idea de la persona geminada se reúnen tanto la Cristología y la teoría del Origen Divino de los Reyes, como las teorías de la legitimidad, de la soberanía y hasta de la razón de Estado, que, en determinadas estrategias ideológicas, pasan a ser producciones eminentemente imaginarias, con las que el poder expropia voluntad y el cuerpo físico de los individuos y de la sociedad, y manipula intereses a su conveniencia.

Por supuesto que, la máxima aspiración de todo Estado constituido es ejercer su poder sin tener recurrir a la violencia física. Aspiración ésta, dicho sea de paso, hasta ahora no realizada a plenitud dentro de ningún segmento de la historia de la humanidad. La funcionalidad de la violencia material sin embargo, conserva su vigencia porque es inherente al ejercicio del poder; recuérdese que, en última instancia la fuerza instituida y regulada no otra cosa que "poder de matar". No es por azar que Weber atribuyera al Estado el «monopolio de la violencia legítima» como su característica fundamental. Sin embargo, (he aquí la 'deriva') ahora empiezan a proliferar estrategias institucionales "suaves", relajadas, encubiertas, en cierto modo, "más democráticas", simulándose así una democratización del **establishment**.

La evolución de las formas estatales, en la actualidad, tiende a prescindir de la máquina en favor del dispositivo maquínico, esto es, la descomposición progresiva de grandes aparatos de coacción en favor de mecanismos invisibles, permisivos, pero igualmente brutales. La desaparición de la estructura no implica pues la desaparición del mecanismo, sino por lo contrario: esa difusión avariciosa

de miradas y voces de vigilantes indefinidos. La represión física de las individualidades conflictivas tales como: los anormales, los locos, las brujas, los monstruos, los marginados, los adictos a los estupefacientes, aparenta transformarse en métodos de "integración". Un ejemplo extremo de ello, es el dispositivo de «reeducación» de la China comunista, en cuyo espíritu tiene cabida la dimensión del "Big Brother" orwelliano.

El castigo moderna se centra en la vigilancia, y la disuación es la forma más elaborada de persuasión: el ensañamiento y la sangre calculadas en la "cantidad necesaria" para mantener el orden general: justificándose ahí lo injustificable y, asimismo, conmoviendo, dramatizando y previniendo el crecimiento de las células malignas. Estas formas extremas de control se centran en el inconsciente de la población: en su **psique**, porque después de todo la vigilancia obligadamente ubica, permanente, punzante, sólo es posible para vigilante imaginario, o sea, para una **presencia ausente**,⁴⁰ una representación. Es el sueño, en Bentham, del panóptico:

"Si se hallara un medio de hacerse dueño de todo lo que puede suceder a un **cierto número de hombres** de disponer de todo lo que les rodea, de modo que hiciese en ellos la impresión que se quiere producir, de asegurarse de sus acciones, de sus conexiones, y de todas las circunstancias de su vida, de manera que nada pudiera ignorarse, ni contrariar el efecto deseado, no se puede dudar que un instrumento de esta especie, sería **muy enérgico y muy útil que los gobiernos podrían aplicar** a diferentes objetos de la mayor importancia". (Bentham: 1979, p. 33)

⁴⁰ "aunque esté ausente, la opinión de su presencia es tan eficaz como su presencia misma". (Bentham: 1979, p. 36)

El panóptico es la institución de la separación imaginaria del control humano y el control técnico, en aras de una vigilancia total. El "cierto número de hombres" depende del progreso técnico, por lo tanto, se puede extender a toda la sociedad: "a cada individuo, a cada instante de su vida y en cada porción de espacio que encierra". (Para el confiado e ingenuo iluminismo decimonónico, el progreso era imparable y de posibilidades infinitas, a la luz de las experiencias catastróficas del siglo XX, es increíble que todavía haya individuos que sigan pensando lo mismo, con razón la palabra "tecnócrata" ha adquirido un tono de escarnio).

¿Cómo superar la aparente aporía de requerir un vigilante por cada individuo y otro vigilante por cada vigilante? Físicamente es improbable o dentro de lo impracticable casi, a menos que cada quien se reconociera como visor de sí mismo.

En otras palabras, se trata aquí de que cada uno de los individuos pudiera asumir para sí, en todo momento, el enunciado del monarca galo Luis XIV; desde la interpretación que así conviene a la lógica del poder estatal: "*L'État c'est moi*" yo soy nada por mí; soy lo que el Estado dice que soy. Pienso lo que el Estado quiere que piense. Soy la razón --de Estado-- que domina mis pasiones y mis deseos. Soy mi policía, mi ideólogo, mi propio capataz y vigilante, incluso cuando estoy dormido y sueño. No soy yo, el Estado es mi inconsciente y mi "Super-superyo" que liquida los pequeños "ellos" y los narcisismos.

La fuerza de la trascendencia pretende no tener límites una vez que ha devenido inmanente. Y es que el panóptico, como toda institución, es un objeto imaginario ilimitado. No lo vemos, y sólo percibimos su dimensión simbólica, es decir, su capacidad de representar, de dar sentido a la acción social de vigilancia y a la culpa de ser mal vigilante de uno mismo.

Así, la estatalización de la sociedad abarca por completo el espacio el territorio cerrado de las instituciones; pero no para "abrir las", sino para "totalizarlas". El Estado entonces ya no es lo que hemos supuesto, a partir de cómo se ha mostrado a nuestra vista y entendimiento como gobernados. A fuerza de estar siempre mostrándose de "cuerpo entero", se hace invisible: aunque sigue siendo una "megamáquina" que funciona, en mucho, por un elenco burocrático gigantesco, que se extiende; pero que, para acceder al manejo de espacios mínimos, se transforma en entidades infinitesimales. Como maquinaria, es visible; mas, en el imperio de los arcanos, el poder no está donde suponemos. El mecanismo es invisible: está en nosotros contra nosotros. En nuestro propio interior se eliminan los disensos y las diferencias, reprimiéndonos y culpabilizándonos:

"Resulta curioso que las más terribles acciones, las más crueles, hayan sido llevadas a cabo no por los que tendrían más disposición para ellas, sino por los que han tenido que vencerse para ejecutarlas, pues al aceptar lo que creían su deber han iniciado el absolutismo en contra de sí mismos; su propia persona ha sido la primera víctima".(Zambrano: 1988, p.85)

Esa parte del Estado que es indistinguible para nosotros, porque no aparece como Estado, acaso aflora parcialmente sumándose a los síntomas de múltiples "disfunciones": neurosis, depresión, malestar, complejos, apatía, paranoia, valemadrismo y conducta violenta; o en el peso de inútiles obligaciones autoimpuestas. No obstante, a través de determinadas vertientes institucionales, se puede vislumbrar la presencia ausente del vigilante y la ausencia de presencia y voluntad de los individuos: en la verticalidad de las relaciones, en la capilaridad

de lo social y en los vasos de los cuerpos domesticados que viven una subjetividad que no es construida por ellos. Como diría Barthes o, mejor aún, un dermatólogo, se trata de granos de poder; o, según Deleuze y Guattari, de "flujos y cortes" de una gran máquina deseante.

Es el tránsito del macropoder, tal y como lo conocemos, a niveles de micropoder, aún no descifrados por nosotros: poderes invisibles, ubicuos, imaginarios, ocultos, sospechosos. A falta de sustantividad de ese poder sin rostro, el aparato que tiene el monopolio de la violencia legítima cambia su naturaleza visible y su arquitectura, descentralizándose y diluyéndose.

La tan llevada y traída transición a la democracia podría verse entonces no como una apertura del Estado hacia la sociedad, sino como una absorción de la sociedad a través de la hiperrepresentación. El poder entonces está en todas partes y en ningún lado. No lo vemos, lo sentimos. Ahora tenemos que pensar en una "multitud de 'efectos de poder' locales y separados que mantienen entre ellos unas relaciones bastantes complejas". (Delacampagne: 1978)

Con todo lo anterior, el Estado sigue siendo productor, por expropiación, de la subjetividad social y es la fantasía de los forjadores de un universo cerrado, para vivir enjaulados en la racionalidad de la tecnología de extracción de poder. Es como crear de la nada: inventar, tal es el sentido de la vigilancia sobre las fronteras disciplinarias, la territorialidad de los saberes, el código de los "roles".

No se limita a los "aparatos" ni a las "estructuras" y ni tan siquiera al dispositivo panóptico de la cárcel, a la asepsia controladora del hospital, a los disciplinarios deberes escolares o al papel «integrador» de la familia. Se expande hasta la elaboración de todo el entramado psicosocial; está en todas las configuraciones instituidas y ciertamente, en los dispositivos, pero también en el tejido social, en los nudos y los rizomas, en los abrazos y en los besos (planifica familiarmente, usa preservativo, etcétera).

Así, insisto, el Estado está y no está: es la manifestación externa del Estado íntimo interiorizado por los individuos, cuya productividad real de poder insufla todos los reductos de la red institucional vampirescamente, transformándose luego, en sangre viva transvasada en cuerpos sin vida, pero con movimientos oportunamente preestablecidos: entidades maquínicas, pues.

Un nítido ejemplo de lo anterior, es el proceso de "desestatalización" o la política neoliberal de adelgazamiento o "mínima estatalidad" que no ha significado, ni puede significar, desinstitucionalización de espacios y poderes sociales hasta entonces dominados por el Estado, sino totalización del agente estatal: ubicuidad, transparencia total, presencia ineludible de lo ajeno en nuestro interior, en el cuerpo mismo. La ley del mercado inscrita en las pulsiones humanas; se da en cualquier aspecto de la vida cotidiana, incluso en lo más íntimo, en la sexualidad, desde voces que hablan por nosotros y miradas inquisitivas de nosotros mismos y que no son nuestras⁴¹.

"La servidumbre representada por la subordinación del individuo concreto al orden social y a las instituciones políticas y económicas que configuran una sociedad orgánicamente vertebrada en la que no queda lugar para los componentes personales". (González: 1989, p. 184)

⁴¹ Otro ejemplo, respecto del poder psiquiátrico: "La desaparición del soporte hospitalario, si acontece un día, no será, pues, el Waterloo de la psiquiatría. Será, al contrario, el acontecimiento que le permitirá revelar su verdadera naturaleza. Cuando se produzca, se comprenderá claramente que el hospital, en la historia de la psiquiatría, no ha constituido más que un accidente, y que la lógica de esta historia llevaba inevitablemente la psiquiatría a casa, el hospital en la familia, en la oficina, en la fábrica; en dos palabras, la difusión universal de una mirada y una voz: el ojo del psiquiatra y su discurso, cuyos efectos serán todavía más graves debido a que aparecerán menos". (Delacampagne: 1978, p. 13)

La “jaula de hierro” en que se enclaustra a la individualidad es un juego de nunca acabar. No acaba de acabarse. Y ésto, no es para santificar la idea foucaultiana de que en donde hay dominación también hay resistencia. En primer lugar porque Foucault no dijo que necesariamente había resistencia, sino posibilidad de ella, que, aunque dueña decirlo, no es lo mismo.⁴² Y, en segundo lugar, porque me parece más fuerte la idea de que los monopolios que detenta el Estado no significan exclusión, sino, como lo dejamos apuntado, una relación de superioridad dinámica.

En tanto juego de fuerzas, las relaciones se modifican, se desplazan, son inestables y en cierto modo impredecibles, pues cada quien quiere su tajada, aunque esté dispuesto a conformarse con migajas si es menester, sea respetando las reglas o transgrediéndolas. Por lo tanto, hay que reproducir, día con día, tal superioridad, lo cual revela la tensión inextinguible entre lo instituyente y lo instituido, entre el Imaginario Instituidor y los imaginarios alternativos que pugnar por ser instituyentes. (Gilbert: 1993, p. 61 ss.)

A pesar de su esfuerzo para “des-socializar” el poder, el Estado, precisa de la producción social de sus mismos poderes visibles. El “Estado es un mito”, diría Cassirer, y como tal se reproduce. No es una cosa, sino una relación, un campo relacional de múltiples fuerzas, por más que la superioridad de un grupo o constelación de grupos tienda a expresarse como “cristalización”, es decir, como la ilusión de haber detenido la dinámica de las relaciones sociales en un punto que el poder denomina «orden». La magia del objeto-mito consiste en qué se le atribuyen más cualidades y potencias de las que en realidad tiene. Idolo que lo mismo amenaza que exige adoración y sacrificios.

⁴² Dice Foucault: “Si se lucha contra el poder, entonces todos aquellos sobre los que se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, **pueden comprometerse** en la lucha allí donde se encuentran y a partir de su actividad (o pasividad) propia...” Obsérvese el inicio condicional de la afirmación, es decir, que la conclusión se elimina (o podría eliminarse) cuando no hay lucha contra el poder. Asimismo, destaca que no haya utilizado palabras como “están comprometidos”, o cualquier otra expresión que subrayara el carácter irrenunciable o “automático” de la resistencia. Únicamente, consigna que podrían luchar si lo desearan.

En apariencia, las condiciones del juego se reproducen así mismas sin que nada pueda evitarlo. Entonces, el Estado se esfuerza por representar una suerte de "Motor inmóvil": se presenta como un poder de "más allá" (el pacto originario), para extraer el poder de acá. Ese mecanismo no sólo es engañoso, sino contradictorio. Equivale a la razón de Estado que, intentando violar una ley de Newton, aspira ocupar, al mismo tiempo, el espacio de las múltiples racionalidades de la sociedad. Y, de hecho, lo logra a través de la representación: es su ausencia lo que está presente.⁴⁹

En este nivel podemos regresar al problema que tanto había inquietado a Hobbes y que, según él, resolvía su Leviatán. Supongamos, por ejemplo, que, de acuerdo con una cierta política económica, un sujeto ideal debe consumir mercancías por una cantidad $X+1$ para mantener no su equilibrio personal, sino el del mercado. Es bastante probable que un sujeto "A" gaste $X+1+2+3\dots$; y, sobre todo, es seguro que la mayoría de los sujetos de la "B" a la "Z" no tengan para gastar.

En la perspectiva neoliberal, estos sujetos sin capacidad de compra, son los individuos que le interesan al Estado mínimo. Por supuesto, el interés no es para que "tengan", sino para que no rompan su sumisión; o bien, para evitar que su "no tener" sea un motivo de desorden social. En cambio, los problemas de los que sí pueden comprar, debe resolverlos el propio mercado o el terapeuta. El nuevo paraíso: la sociedad del hiperconsumo y de la pobreza extrema.

¿Qué hace el sujeto que no tiene para adquirir mercancías? Lo ignoramos, pero él encontrará los medios aun transgrediendo el orden, salvará comadas de hambre, a menos que sea un delincuente encumbrado, con conexiones y aforado.

⁴⁹ "El visor panóptico es una presencia ausente, la representación de la estabilidad (orden estatal) por temor a la acción de un poder espontáneo, irracional, humano". (González: 1989, p. 52 ss)

El centro de mi interés reside en las adjudicaciones ideológicas que incluyen a todos los sujetos y no sólo a los sectores desposeídos y sus peligrosas “emanaciones” de perversos, delincuentes o marginados, puesto que a cualquier individuo, de cualquier sector social, se le puede “meter el demonio”, tanto por carecer de lo elemental para poder vivir, que es más o menos obvio, como por buscar incrementar su fortuna personal. O, de plano, formar parte del selecto grupo de poseedores compulsivos de bienes terrenales, que teniendo “todo”, codician más.

Dicho de otro modo, tarde o temprano, las pasiones discurren, piensan o se amotinan, sin que la razón (trascendente) logre gobernar. Spinoza (1632-1677), conocedor de Hobbes, se detiene en este enfoque esbozado capítulo VI, sin aceptar que, de pronto, por un *pactum* la razón sojuzgue a las pasiones. Alcanzará, tal vez, a algunas, en determinadas circunstancias, pero nunca dentro de espacios generales de tiempo y espacio. Y es que ese cuerpo es impredecible: “la historia se ha cansado de documentar que lo ‘mejor’ racional no se alcanza con la represión de lo ‘peor’ pasional”. (Kaminsky: 1990, p. 22)

Spinoza niega las dicotomías razón-pasión, cuerpo-alma y, antes que Nietzsche (1844-1900), luchó por la recuperación del cuerpo, ubicándose en posición de retó a las fuerzas trascendentes que, para apropiarse de los cuerpos, desvalorizaban las pasiones, vilipendiaban los sentimientos y tildaban de perversos a todos los apetitos de la carne y del espíritu. Particularmente, no le fue muy bien, se hizo acreedor a la peor de las excomuniones posibles: el **Jerem**, algo que equivale a “ser maldito de tiempo completo”. El destino personal del autor de la Ética, tanto en sus victorias como sus derrotas, de alguna manera, ilustra como el imaginario habita, conforma, configura, remodela al cuerpo y hasta su forma de sentir; devela una suerte de “inconsciente” a la vez singular y colectivo. Incluso, en el fragor de la batalla, Baruch Spinoza se dio tiempo para

reinventar no sólo la idea que tenía de sí mismo, sino la de una individualidad que soporta una visión en la que las formas binarias son rescindidas, y su imperativo trascendentalista es derrotado por la inmanencia del goce y asimismo del dolor de vivir.

Durante largo tiempo, el deseo del conocimiento fue considerado como una desviación diabólica (Infra. Cap. IV). Era entonces impensable que se mencionara algo relacionado con el deseo sexual femenino, que, por cierto, únicamente sería atributo de las brujas. Y sin embargo nos movemos... porque la esencia del hombre, dice Spinoza, no es la razón, sino el deseo: "Y es que nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo". Por consiguiente:

"Sepámoslo o no, nuestro reino no es el de la espiritualidad bien temperado, sino la territorialidad lábil de las pasiones. No hay lógica que regule siquiera sus contradicciones: podemos 'no saber' lo que queremos aunque lo creamos, así como podemos estar de aquí para allá, a la deriva, sin orden preestablecido ni destinos manifiestos". (Kaminsky: 1990, p. 39)

¿Significa esto un ataque frontal a las teorías clásicas del Estado, como el fino sistema hobbesiano? Jano diría: sí y no. Sí porque teóricamente no parece sostenible, desde la inmanencia, el gobierno permanente de la razón sobre las pasiones. Para descubrirlo desde el punto de vista de la experiencia, basta con la dolorosa toma de conciencia de quien trata de dejar de amar al estafador que le traicionó en cuestiones sentimentales.⁴⁴

⁴⁴ La sabiduría popular lo resume en el éxito de canciones especialmente esclarecedoras: "*Mi vida está perdida de tanto quererte/ Yo sé que te he querida/ más de lo que he podido/ quisiera amarte menos buscando el olvido/ y en vez de amarte menos/ te quiero mucho más*". Estas líneas sugieren la existencia de un "otro" culpable, pero la cosa se complica igual aun sin la coartada y sin ofensa de por medio: "*Mi rival es mi propio corazón por traicionero...*". Y la consecuencia es relativamente la misma: "*Yo no sé cómo puedo aborrecerte/ si tanto te quiero*".

No, el sistema no se cae, porque es cierto que el "Leviatán" alcanza a penetrar y habitar al cuerpo social, con todas sus razones, y lo expugna en el cuerpo de los individuos. Por ello, los hombres y las mujeres, sin saberlo, creen saber lo que necesitan, y acaban por preferir justamente aquello que no necesitan. No se trata de juegos de palabras, ya que los sentimientos y las pasiones emergen y se expresan así: entre pliegues y repliegues. Avanzan contradiciéndose, exploran, desandan lo ya andado se arrepienten y, más tarde, cambian de signo y hasta se olvidan.

Ya no digamos un beso, apenas un esbozo de sonrisa, alcanza a descongelar al más entumecido corazón y despertar potencias inefables. La relación de Cleopatra y Antonio es, con todo y su aura de conflictos y traiciones que se construyó alrededor, un cuento ligero comparado con las despiadadas guerras, conquistas y sometimientos, que seres humanos comunes protagonizan a lo largo de sus vidas.

La deriva anterior vale para poder ilustrar aquí acerca de cómo habitualmente no sabemos lo que queremos, así como de cuanto nos puede perjudicar aquello que queremos y, aparte, de cómo buscando lo que queremos, hallamos lo opuesto. Tales situaciones, combinaciones de la razón y el azar, de perseverancia y sin-razón, desintegran la visión parcial no sólo de la vida individual, sino aun de la política. Así, podemos pensar cómo se puede decir que se desea ser "democrático" y en contraposición real, desplazarse y proyectarse desde la dimensión de la tiranía. Después de todo, las costumbres, los hábitos, las actitudes amañadas de quienes sustentan el poder en el orden doméstico, así como el político, suelen terminar gobernando el mundo de las ideas, cerrándose distancia entre los sistemas de mando (familiar o político) y el autoritarismo.

La tarea de expropiar el poder social al Estado expropiador, nos instala en el problema político central de nuestra época: el renglón de la instauración de la democracia. Y lo primero que hay que apuntar es que ésta, en sí misma, no goza de necesidad. En efecto, la democracia, dice Przeworski, es un resultado contingente de los conflictos políticos. Es pues una posibilidad que, para convertirse en acto, requiere, entre otras cosas, de procedimientos para contender, de actores, de su deseabilidad y de la amistad, como decía nuestro La Boétie. Sin embargo, la experiencia de las dictaduras y los autoritarismos modernos, en mi opinión, ha modificado de manera perversa la voluntad y el deseo de democracia, a un grado tal que, aún deseándola, los sujetos políticos se conducen como si desearan lo contrario.

¿Es un problema de ese individuo acusado como "reaccionario" porque no desea la democracia? O mejor, lo que debemos preguntarnos es: ¿cómo la instrumentalización de la amenaza y de las incertidumbres (Hobbes), la burocratización (Weber), la "ingobernabilidad" (Schmitt), son los causales de un disciplinamiento social que, por alguna razón, resultan apetecibles, como la Inquisición o el PCUS lo fueron en su momento?

La disyuntiva aquí es cómo concretar un sentido de la democracia que restablezca los sentimientos de seguridad y de concordia en contra de las pasiones ensombrecidas, que convierten a la institución del poder dictatorial en un poder salvador --como dedo curador del Rey, ¡oh, poder eterno!-- que resuelve imaginariamente la tensión caos/orden, bajo el supuesto de que la democracia carece de los atributos necesarios para producir certidumbres sociales y, por supuesto, para generar orden en el inconsciente colectivo.

Quizá una de las tareas más urgentes sea la de dismantelar los conceptos trascendentes de orden. En ciencias sociales, para variar, estamos a la zaga. Bastaría leer sólo algunos párrafos escritos por Prigogine (Prigogine y Stengers:

1983), para así caer en la cuenta de que la más dura de las ciencias asimiló hechos tales como el que las estructuras homeostáticas son más imaginarias que la raíz cuadrada de -1, que los "campos unificados" no están unidos, que lo que llamamos "orden" en realidad es azar, irreversibilidad, disipación e incertidumbre, y que finalmente aquello que aparenta ser el "orden estatal" pudiera no ser ni orden ni Estado.

Nuestro siglo vive vertiginosamente la conciencia del cambio promovida por los grandes espíritus modernos. En los siglos XVII, XVIII y particularmente en el XIX, cambiar significaba liberarse del lastre de lo tradicional --es decir, vencer la resistencia al cambio-- para avanzar más ligera y rápidamente hacia una sociedad racional, justa, democrática y capaz de realizar todo el potencial creativo de la humanidad. Sin embargo, esa cosmovisión del progreso se agotó, aunque el progreso en variados órdenes continúe. Actualmente, el delirio del cambio nos conduce a aquello que Gilles Lipovetsky denominó la «era del vacío».

"La sociedad moderna era conquistadora, creía en el futuro, en la ciencia y en la técnica, se instituyó como ruptura de las jerarquías de sangre y la soberanía sagrada, con las tradiciones y los particularismos en nombre de lo universal, de la razón, de la revolución. Esa época se está disipando a ojos vistas(...); se disuelven la confianza y la fe en el futuro, ya nadie cree en el porvenir radiante de la revolución y el progreso". (Lipovetsky: 1986, p.9)

Nos ha tocado vivir, dice por su parte, Jean Baudrillard, la autenticidad de la inautenticidad: la «hiperrealidad». Es decir, cuando el límite del cambio se transforma en simulación de cambio, y la realidad en simulación de realidad: puro cambio, sin referente, sin pasado ni futuro. Tenemos un ejemplo en esos esfuerzos

por mantener los niveles de desarrollo tecnológico aún en contra de los límites ecológicos; lo que equivale a negar las necesidades humanas para buscar el desarrollo por el desarrollo mismo. (Baudrillard: 1984; 1991)

Mucho hay que discernir acerca de si las modernidades del siglo XX han perdido o no ciertos espacios para acceder a ese mundo anhelado por los espíritus modernos. Mi diagnóstico, a partir del análisis de uno de dichos principios de búsqueda, que irremisiblemente es el propio Estado, consiste en que la modernidad evidencia ya signos de involución: la altísima concentración y centralización de las energías sociales dentro de un sólo aparato, así sea sólo a nivel imaginario, reduce sus propias posibilidades como rector de la sociedad y, por lo tanto, aumenta la incertidumbre.

Digamos que el Estado no ha podido sacudirse el destino trágico de casi toda institución: producir resultados inesperados e incontrolables. Y, en cuanto al ideal liberal que supuestamente entroniza la modernidad, se "presenta como una restricción de conformismo, porque es preciso conformarse con un modelo dominante", afirma Chesneaux⁴⁵.

El presupuesto de modernidad del siglo XX, no obstante, alude a un arquetipo que "se puede describir a partir de los rasgos más importantes del modelo de desarrollo actual en los que se privilegia la rentabilidad financiera, una cierta obsesión por la tecnología --en donde destaca la tecnología del poder--, una cierta obsesión por el cambio rápido no justificado(...) Y la originalidad de la situación es que es un modelo único para el mundo entero". (Chesneaux: 1992)

La estrategia del modelo único para el mundo hoy es la globalización, la integración, la "homogeneización"; pero lo que en verdad ahí se integran son las desigualdades étnicas, económicas y culturales, alternándose la alta tecnología con la nula tecnología, la abundancia selectiva y la carencia generalizada, tales disparidades ensancharán aun más las distancias entre los países ricos y pobres.

⁴⁵ Entrevista a Jean Chesneaux en "Semanal "suplemento de La Jornada, N° 160, 5-jul-1992.

Paradójicamente, aquel país que intente sustraerse a esta dinámica quedaría en situación de aislamiento y depauperización inevitables. Su anexión, más tarde o más temprano, al bloque globalizador regional que le corresponde, podrá dictarle medidas y exigirle compromisos que suelen orillar a estrategias basadas en una concentración de poder interno excesivas, como los las dictaduras militares.

No obstante, los imperativos de la globalización-integración señalan el rumbo de las estrategias políticas y económicas internas con aspectos que liman ciertas filosas aristas. En este sentido, desde el punto de vista político, presenciamos la depuración de los mecanismos del poder. En obediencia a este proceso, se determina la dirección del proceso de redefinir las fronteras ideológicas e imaginarias del Estado y de la participación social dentro de los parámetros de la democracia a menudo ficticia. La urgencia de "esos cambios para propiciar cambios" (o al menos para poder instalarse ahí), ha orillado a diversos regímenes a repensarse a sí mismos y renegociar sus deudas, con el fin de poder instituir nuevos espacios políticos, pautas de acción social y también para alcanzar a generar identidades apropiadas que sustenten estrategias político-económicas modernizadoras, (pero sin modernidad).

Por su parte, la sociedad civil, menos universalista y de ralas aspiraciones, intenta nuevos caminos para así intentar conciliar los irreconciliables efectos de la desigualdad de social, a través de la dinámica de una mayor participación de agentes colectivos, eufemísticamente expresada como: «aspiración democrática».

Con todo, tales aspiraciones deben de rebasar la emergencia de ajustarse a un modelo de desarrollo institucional autoritarista en los efectos, pero que cada vez más apunta a lo "democrático" en la forma, medida por esos aspirantes a Leviatán llamdos partidos políticos. En otras palabras, es preciso que la acción colectiva recupere espacios estatales, asumiendo poderes y fuentes de energía

económicas y sociales que el Estado ahora usufructúa. Lo cual equivaldría cancelar la monstruosa dimensión de reflexividad aplicada ideológicamente al Estado, para que él mismo deje de ser un cuerpo que "hace, haciendo, haciéndose".

En el nivel del sólo individuo, sin embargo, comienzan a imponerse ya estrategias de conducta personal y hedonista en donde priva el desinterés y la indolencia ante aspectos que atañen al "bien común", a lo público; y desde ahí los objetivos colectivos se particularizan y rozan en la trivialidad. Los grandes relatos, las utopías, los prospectos del superhombre, se han ido dejando dentro de espacios del "allá y el entonces", prohija el arquetipo que acepta hombres y mujeres que quieren vivir el célebre precepto norteamericano del "here and now" para el cuerpo, la salud, la preservación y disfrute desmedido de bienes mundanos. Todo lo anterior se resume en el párrafo que sigue:

"la sociedad posmoderna es aquella en que reina la indiferencia de masa, donde domina el sentimiento de reiteración y estancamiento, en la que la autonomía privada no se discute, donde lo nuevo se acoge como lo antiguo, donde se banaliza la innovación, en la que el futuro no se asimila ya a un progreso ineluctable(...) Desencanto y monotonía de lo nuevo, cansancio de una sociedad que consiguió neutralizar en la apatía aquello en que se funda: el cambio".
(Lipovetsky: 1986)

Mientras los individuos se instalan dentro de la dimensión de la posmodernidad, prevalece el gastado imaginario que en circunstancias previas (p.e., el Iluminismo) la sociedad moderna había creado de sí misma para identificarse. Si bien se mira, la sociedad continúa permeada por el modelo único,

así como detenida en presuponer situaciones de cambio, como quimera suya de progreso. Esto significa que permanece aun la vigencia de una teleología que confía, cada vez más neciamente, en que los programas económicos impulsados desde el Estado "minimizado" en sus funciones reales, habrían de incidir en un aumento progresivo de la libertad y de la racionalidad del orden político y social. Pero se trata en todo caso, de una situación inalcanzable.

Además, dicho mecanismo estatal promueve una forma de producción de orden subjetivo, teológico y autoritario, orientada al ensanchamiento del mercado como instancia que concilia las diferencias entre los individuos, y representa la unidad de la sociedad (aunque en forma alienada). En todos estos espacios resurge la maquinaria estatal, extendiendo su red de instituciones sobre todos los estratos de la población.

Dicha tendencia apunta a dispositivos plurales, abiertos, flexibles y permisivos. Los grandes aparatos de disciplinamiento pierden centralidad, pero no así espacio. La información corriente rebasa al **top secret**, La Doble A a los hospitales desintoxicadores, la medicina alternativa a la instituida, la democracia sin objetivos precisos a la dictadura comprometida, el "psi" a la política, el hedonismo a la **polls** de esquinas gastadas. Todo deveniente del entretejido de la red institucional anudado con hilos invisibles.

Aquel ideal del «héroe» del pasado, ahora es derrotado por el cinismo prevaleciente en la actitud humana. Entre el desertor que vende información al enemigo y al fin de la guerra se transforma en millonario, y el héroe desconocido que muere por sostener el puente por donde habrá de pasar su batallón (pero que finalmente aprovechará el paso del invasor), no se registra un "deber ser", sino un "debe" y "haber", en una cuenta bancaria secreta.

El abismo de dudas, de culpa, de fracaso, de miedo, de egoísmo, de traición y de autojustificaciones, que separaba al traidor de los militantes revolucionarios insobornables, no existe más. Ahora ese arquetipo de héroe no emociona y, sí divierte; un Rambo o un Schwarzenegger, figuras éstas representativas del perfil de personalidad que en el presente se le exige al individuo despojado de cualquiera señal de convicción ética mínima, pero que asimismo concentra poderes como agente reflexivo, válvula de escape de violencia y agresión contenidas en el receptor de dichos patrones de gladiadores de plástico prefabricados por la industria cinematográfica o televisiva actual.

La estructura autoritaria de los aparatos estatales cede su lugar a la cultura de la tecnología de gobierno en casa, es decir, una tecnología invasora de la privacidad, de la intimidad, del propio yo profanado. El disciplinamiento social pasa entonces al cauce del desdoblamiento individual, inducido a no comprometerse y a no solidarizarse con alguna causa de su comunidad a menos que en ello palpe algún beneficio inmediato y, aunado a ello, el auge imparable de la tecnología moderna: fax, modem, vídeo, teléfono celular, contestadoras, TV por cable, correo electrónico y computadora personal, todos estos recursos conectados a bancos de registro de información gigantescos.

Ya no es necesario salir de casa. Todo es abarcable desde los límites domésticos. Se avisa de nuevo la opción de instituir el régimen de trabajo domiciliario. En casos extremos, también la casa puede desplazarse. Todo es portátil. Pronto se consolidará una nueva ola de trabajo domiciliario. Hasta el teléfono, en la vorágine de comprar y de vender, devino en un nuevo órgano del sexo oral, y de ahí el éxito de las líneas de servicio sexual telefónico (**hot-line**), que establece nuevas formas de seducción y de ese disfrute físico y psicológico que el espectro del SIDA ha invalidado. La novela Vox de Nicholson Baker es un testimonio seductor y trágico del novedoso erotismo contemporáneo.

Los dispositivos autoritarios centrados en grandes estructuras de organización ceden, poco a poco, su capacidad de disciplinamiento en favor de determinados dispositivos individualistas, para hacer prevalecer formas de relajamiento parecidas a la libertad, que prohijan individuos atomizados y atrapados en el culto de un narcisismo ausente de miras y de relevancia ética, y asimismo condenados a la seducción de "poderes cada vez más penetrantes, benévotos, invisibles, individuos cada vez más atentos a ellos mismos, «débiles», dicho de otro modo lábiles y sin convicción".⁴⁶

En lo que concierne a esos "dispositivos personalistas" antes enfocados, he perseguido el núcleo de problemas señalado por la reflexión de Lipovetsky, quien se centra en la condición humana del individuo de la sociedad posmoderna. Según él, la fase posmoderna de la socialización se caracteriza por una forma inédita de "personalización autogestiva":

"un nuevo tipo de control social liberado de procesos de masificación-reifcación-represión. La integración se realiza por persuasión invocando salud, seguridad y racionalidad: publicidad y sensibilizaciones médicas(...) Abolición de la separación dirigente-ejecutante, descentralización y diseminación del poder; liquidación de la mecánica del poder clásico y de su orden lineal es el objetivo de la autogestión".
(Lipovetsky: 1986, p. 27)

Se dirá que la problemática de la posmodernidad corresponde en sí a las coyunturas culturales de las sociedades más desarrolladas, "posindustriales", y que, por lo tanto, éstas remiten a un conjunto de circunstancias ajenas al conjunto de fenómenos característicos del tercer mundo. Por ejemplo, la idea posmoderna

⁴⁶ "La última figura del individualismo no reside en una independencia soberana asocial sino en ramificaciones y conexiones en colectivos con intereses miniaturizados, hiperespecializados: agrupaciones de viudos, de padres de hijos homosexuales, de alcohólicos, de tartamudos, de madres lesbianas, bollínicos" (Lipovetsky: 1986, p. 9)

del sujeto ubicado en la esfera social del primer mundo, se afina en los márgenes de la autodeterminación individual de quien ha de responsabilizarse de sí mismo y de sus actitudes desdobladas; de ahí el desmedido auge, hoy, del culto al cuerpo, a la salud y a la ecología. De esta manera, los hombres y las mujeres rompen la sujeción autoritaria de las instituciones que anteriormente ocultaban los bienes de la sexualidad, hostigaban al cuerpo y perversamente alentaban la represión de las pasiones y del deseo naturales.

Esta distensión exterior de la red institucional, vía desaparición o debilitamiento de aparatos de control y dispositivos disciplinarios heterónomos, no hace más libres a los individuos en razón a que, al contrario, arquetipos como el del "cuerpo sano y atractivo al sexo opuesto (generalmente)" favorecen la proliferación de actitudes compulsivas esclavizantes, como: severas rutinas de ejercicios, dietas y abstinencias, así como temores hacia el cáncer, el Sida, el infarto, el estrés.

Entonces, los profesantes del culturismo físico desorbitado (tanto los activos como los que sólo aspiran a serlo) llegan a desentenderse de todo aquello que no incida en sus propósitos por llegar a alcanzar un sitio dentro del ámbito de la "gente bonita" y con suerte, hasta estrella "porno". Se instituye toda una parafernalia asistida por presencias tales como: masajistas, naturistas, dietistas, terapeutas, instructores de técnicas corporales, médicos y hasta guías pseudo orientalistas, para los devotos seguidores del renglón.

En tales términos de frivolidad, se alimenta la abulia y el desinterés por cuanto atañe a la esfera pública. El imaginario de la revolución, de las grandes gestas y de la militancia heroica, se diluye en la urgencia del "aquí y el ahora" del goce eminentemente narcisista. Paradójicamente, este "posindividuo" necesita de un gran dispositivo policiaco porque, dado su aislamiento, crece en él la imaginería de la inseguridad personal y, consecuentemente, deviene la paranoia por la creciente violencia, por la corrupción y por la impunidad rampante.

El hecho de estos sujetos posmodernos tiendan a la paranoia no implica que no estén siendo perseguidos, de ahí que la demanda de seguridad de persona y bienes crezca, y es usufructuada por los "profesionales" de la seguridad para replanteamiento del problema del orden social, justo en la dirección que les conviene.

Centrándonos en el presente nacional, es insoslayable el nivel de inseguridad que en diferentes órdenes aflige al país. Paralelamente al auge que aquí se registra de modalidad del culto a la personalidad egófica extraordinariamente mercantilizado, aumentan y se multiplican de manera sobrecogedora, los niveles de miseria --más que sólo pobreza-- de la población común.

¿Por qué es relevante ahora apuntar sobre el derrotero previsible de la posmodernidad mexicana en su estrato subjetivo y cuyos dispositivos de control alteran valores y propician el desentendimiento del ciudadano de las profundas reformas que se le imponen a su idiosincrasia y condiciones de vida como individualidad tercermundista que continúa siendo todavía?

Acaso el mexicano clasemediero --en vías de extinción-- convierte a su propia imagen externa en el centro único de sus metas y aspiraciones personales, decide un propósito más allá de la sola ambición estética; sabiéndose a sí mismo en riesgo de fragmentarse entre su temor a la inseguridad imperante en el medio en que pisa, y cautivo de lo rutinario de su existencia, así como sabiéndose también desengañado de la apuesta demagógica y promesas no cumplidas (vota por la anhelada paz social y ésta es indistinguible en el mapa político), termina ubicándose en la esfera del desinterés y la indiferencia; desconfiado de la oferta de los políticos, soslaya y elude cualquiera sugerencia de cambio que pudiera alterar aun más el ritmo de su precaria existencia. Su afán escapista y temores desmedidos de ir desintegrándose, paso a paso, le inducen a ese riesgo de la autoadoración desorbitada y obsesiva.

Nunca como en la actualidad se evidencia el hecho de que el poder se sostiene por el entrelazamiento de pasiones opuestas, y que se construye a través del imaginario social, tales como: miedo-seguridad y acechanza-protección. Si como dijo Spinoza, el ser humano se guía por sus apetitos y está en su naturaleza seleccionar, a su criterio, de entre dos bienes el que considera un bien mayor y, llegado el caso, elige al mal menor para evitar un mal mayor, entendiendo a Spinoza desde el precepto (no sé si hedonista o existencialista) de que un "bien" es todo aquello que produce goce y a lo que se desea acercarse; y por "mal" todo aquello que propicia dolor, o de lo que se desea alejar, parece entonces que los dispositivos de control del sistema social actual generan, a su vez, con base en un imaginario persecutorio, dos tipos de goce opuestos y a la vez complementarios: el placer del mandato y el placer de la obediencia.

Personalmente, yo asumo que, el placer de mandar es más fácil de explicar porque para ello basta con imaginar --no importa que en la "realidad" no sea así-- la sensación de un individuo que está en la cima del poder, con centenas o miles de personas y cantidades inimaginables de capital en dólares a su disposición, a fin de realizar metas sociales programadas. Debe ser grande la fuerza de una obsesión como ésta.⁴⁷ Pero por grande que sea ese placer, siempre será pequeño para explicar la sujeción de los individuos a su cargo. De ahí la complementariedad del goce de obedecer, que a primera vista, no es obvio. De hecho, es poco probable que alguien abierta y directamente acepte o siquiera advierta que siente placer al obedecer.

⁴⁷ "Hoy sabemos --antes también lo sabíamos-- que se trata efectivamente de una enfermedad: Cualquier persona dispuesta a los sacrificios necesarios para llegar a ser Presidente o Jefe de Gobierno «debe estar afligida por una imperiosa necesidad de dominar a los demás: de sublimar su impotencia a niveles más inmediatos; de pasar a otros el escozor que le dejó la obediencia a su padre, su capitán, su mujer, su maestro»". (Rubert de Ventós citado por Campbell: 1994, p.34)

En cambio, si se interponen ciertas mediaciones, pretextos y justificaciones, el goce del obediente puede aceptarse con candidez. La metáfora del “yugo” del amor, la dignidad del mayordomo,⁴⁸ el orgullo del soldado, el respeto a la eminencia, la confianza desmesurada en el especialista, el alumno enamorado de la maestra inalcanzable, el “siervo” de la Nación y el “Cordero” de Dios, según las diferentes formas de armar el dispositivo de sujeción, pueden analizarse desde la perspectiva del placer del subordinado.

En mi opinión, la fuente del placer que produce la obediencia deriva de la sensación de seguridad, de identidad y de pertenencia a un orden superior: el placer de que sean otros los que tomen decisiones por uno, y de no ser responsable; el “enorme alivio de convertirse en masa” (Canetti: 1982), y la voluptuosa ilusión de formar parte del poder, aunque sea obedeciendo; de participar en la democracia levantando la mano cuando se lo ordenan o votar a favor de los malos por reconocidos; de ser más libre por cuanto uno se convierte en carcelero de sí mismo.

En suma, el goce del que obedece es difícil de comprender en razón a que es complejo, indirecto, contradictorio, extemporáneo: el dolor de la sujeción presente se vive como placer porvenir, como promesa de futuro. Hirschmann hablaría del “efecto de túnel”⁴⁹: adoración al ídolo inescrutable y envidia a los superiores inmediatos, así como el placer eventual de verlos caer algún día. En veces se obedece con entusiasmo desde la ilusión de sólo obedecer a la ambición, a la rotación de puestos, al sistema; otras veces desde un resentimiento acogotado, y en espera del ascenso y del desquite, fraguando

⁴⁸ Bastaría con leer la impresionante novela *The Remains of the Day* de Kazuo Ishiguro para dar cuenta no de la dignidad del personaje, sino de la institución de servicio doméstico.

⁴⁹ Efecto de túnel: La expectativa de confianza que imaginariamente crean los individuos para soportar momentos difíciles --la oscuridad y la incertidumbre, como cuando se está dentro de un túnel-- con la seguridad de que pronto pasará, porque otros ya están fuera o están por llegar a la luz. Hirschmann “sugiere que se puede tolerar la injusticia mientras se crea que el cambio continúa progresando, incluso si uno no lo ve”. (Attali: 1980, pp. 143 y ss.)

alianzas para formar un equipo a futuro. Hay que saber repartir desde ahora, si se quiere subir después. Tal es el "cemento de la sociedad":

"El altruismo, la envidia, las normas sociales y el autointerés son todos factores que contribuyen, en maneras complejas de interacción --p.e., mandar y obedecer-- al orden, a la estabilidad y a la cooperación. Algunos mecanismos que promueven estabilidad trabajan también contra la cooperación. Algunos mecanismos que facilitan la cooperación aumentan también el nivel de violencia". (Elster: 1992, p. 324).

Como ya analizamos en el dispositivo de la cacería de brujas, el control social es efectivo, entre otras razones, porque anuda la lógica de las pasiones, es decir, trabaja sobre los patrones de miedo, envidia y ambición; al tiempo que crea formas de naturaleza idealista: cooperación, altruismo y solidaridad. Durante el tiempo de la fiebre de la persecución, vale recordar, las pérdidas de la población perseguida y satanizada eran notables, no obstante la mayoría de los individuos sentían que ganaban algo (o podrían ganarlo) o, por lo menos, que no perdían lo que ya tenían aunque fuera insignificante. Vivir un día más sin ser acusado de herejía, era un "capital" cuyo valor de uso no se podía aquilatar en su justa proporción sino cuando se perdía. Lo mismo podría decirse de la incertidumbre que más adelante promueven los regímenes totalitarios.

Por ejemplo, notoriamente, el control social policíaco no funciona tanto por la cantidad de espías y agentes secretos para detectar a individuos subversivos, como por el dispositivo que transforma a todos los individuos en espías y delatores. En tal caso, la delación adviene como un valor moral redituable en especie: vales, permisos, exenciones o simplemente una botella de whisky,

porque en situaciones tan herméticas, de poca o nula circulación de bienes, todas las cosas adquieren un valor desproporcionado, desde el valor que otorga la circunstancia de tratarse de un objeto escaso, inaccesible para el común de la gente y, por lo tanto, invaluable como representación de todo aquello que no se posee.

Desde tal perspectiva, no sólo la elite gana espacios, ya que, virtualmente cada uno de los individuos, y en tanto individuos, pueden obtener alguna ventaja a condición de ceder momentáneamente a la seducción del poder que allega alguna forma de goce --por mínimo o pervertido que sea-- y el cual deviene en agente para la obediencia y de culpa. En este sentido, el aparato de poder tiende a ser creativo, encuentra razones, inventa compensaciones subliminales y administra el goce de los sometidos. Asimismo, establece el imaginario del ascenso, que selecciona, persigue o recompensa:

"Le toma a uno muchos años llegar a ese círculo --de la elite--. Tiene que cumplir antes con el rito de la abyección. Los peldaños del poder suelen estar llenos de mierda (hay que obedecer ciegamente). Pero luego de unos 25 años de intentarlo traspasa uno el umbral y ya está del otro lado: en el cielo. Entra como en un estado de gracia. Paradójicamente se vuelve mejor. Más generoso. Más comprensivo. Más tolerante."
(Campbell: 1994, p. 157)

En cualquier ámbito social, cada individuo puede llegar a ser un candidato para ascender, pero sólo los ungidos llegan al apretado círculo (no siempre se sabe si son ungidos porque llegaron o si llegaron porque estaban ungidos; ¿no decía Weber que aceptar el reto de la lucha por el poder equivale a establecer un pacto con el diablo?). Sea como fuere, sin importar los móviles ni los fines, todos

han obedecer: por astucia, por ambición, por resentimiento, por el advenimiento de la venganza, por altruismo, por miedo; o para evitar problemas y para "llevarla en paz".

"Cada sociedad y cada comunidad estarán unidas, para mejorar y para empeorar su situación, por una mezcla particular, peculiar de estas motivaciones. Pero los ingredientes básicos que entran en la composición del cemento parecen ser más o menos los mismos en todas las sociedades, aun cuando puedan estar combinados de maneras innumerables". (Elster: 1992, p. 324).

El cemento de la sociedad entonces se compone en todas las geografías del mundo de más o menos los mismos ingredientes, y éstos se consolidan o se fragmentan de manera distinta. Esta afirmación es relevante porque la hipóstasis de ciertos procesos de democratización actualmente prohijan y devienen en múltiples formas de autoritarismo. Cabe preguntarse si, bajo alguna forma de manipulación, la democracia y el autoritarismo, tan opuestos aparentemente, guardan alguna familiaridad aun no descubierta, dado que se conforman de ingredientes semejantes entre sí. ¿No será que ciertos procesos democratizadores urgidos, como el de personalización posmoderno o el de la creciente flexibilidad de los dispositivos disciplinarios, tienen a largo plazo, reversibles consecuencias que cancelan el acceso a una democracia efectiva? Habría que repensar el asunto y discernir detenidamente este tópico; motivo, por cierto, del siguiente y último capítulo.

XV. Democracia ya.

Pensar la democracia en un momento histórico en el que todos los grupos y protagonistas de la política nacional e internacional --incluidos los más antidemocráticos-- pretenden o dicen luchar por ese espacio, es una tarea muy puntillosa. El empleo constante, indiscriminado y demagógico, de los ideales democráticos por parte de los profesionales de la política, tanto de los que están en el poder como de los que luchan por obtenerlo, ha generado una profunda erosión aun en el sentido mismo del término, que crea desconfianza y sólo emite un significado sin contenido.

Hablar de "transición democrática", alude a una serie de cambios con un rumbo de ambigüedad que es tránsito hacia algo que presuponemos; sin embargo, nos sabemos en la ignorancia total sobre el terreno que pisamos y hacia donde nos dirigimos. Parece haber un consenso más o menos generalizado de que la democracia es un ideal, es una forma de gobernar y un procedimiento reglamentado. No obstante, todavía no se ha alcanzado una apuesta política que integre cabalmente dentro de un sólo cuerpo, estos universos semánticos que la propia lucha política se ha encargado de contaminar y reducir.

Desde una óptica de apreciación parcial, los componentes de la noción de democracia no se prestan para el optimismo: como ideal, ha probado ser irrealizable; como forma de gobierno, tiene límites infranqueables; y como procedimiento reglamentado, suele ser inoperante. Vale aquí la conocida frase de Popper: "la democracia es el peor de los regímenes, quitando a todos los demás".

Sin embargo, creo que el ideal democrático podría responder a las expectativas históricas que han sido depositados en él si los actores políticos fueran capaces de desarrollar estrategias que englobaran, en la práctica, el ideal y su aplicación. Por consiguiente, es imprescindible realizar un "esfuerzo teórico y práctico por reconstruir y realizar los contenidos utópicos dibujados por la tradición democrática". (González: 1988, p. 17)

Por ahora, debe de insistirse, el concepto de democracia, se nos escapa en ambigüedades. En principio, porque el termómetro de la democracia lo mismo mide la calidad de la representación política, el grado de participación ciudadana en la toma de decisiones colectivas y la eficiencia de las reglas del juego para lograr un equilibrio de fuerzas a través de contrapoderes, que el respeto a los derechos humanos. Y es que la democracia procede instituyendo: se puede decir que "institucionaliza" la regla de la mayoría, la pluralidad, la tolerancia, el reconocimiento de las diferencias, la transparencia, el respeto a la autonomía, el disenso, el reparto equitativo de lo que haya que repartir, la descentralización, la autonomía local y regional, el respeto a los individuos, la igualdad, así como las reglas de juego para la transmisión de poder de manera ascendente, es decir, cuando el poder soberano va de la base al vértice de la estructura social, por eso el sufragio universal es un componente básico.

Es fácil advertir que a la democracia suele pedírsele más allá de cuanto ésta puede ofrecer, de ahí la frecuente distorsión de su sentido que termina deviniendo en mitos, mitologías y rituales. Por otra parte, todas las reglas del juego político tienen una organización ritual eslabonada a la refracción de la correlación de fuerzas y a la producción de identidades de los actores. En consecuencia, la ruptura de la identidad de un sujeto político se percibe precisamente en su ineficacia para poder invocar dichos rituales generales.

En la perspectiva nacional, es posible intentar un análisis de la fase de transición que padece el PRI, desde sus desdoblados “esfuerzos” para poder llegar a convertirse en un partido verdaderamente democrático, cuyo primer paso reside en su separación del Estado, así como en su desenquistamiento de estructuras internas y órganos electorales que ordenan y desordenan reglas de competencia para el acceso al poder. Y inseparables rituales desde el “ungido” hasta un llano “dedazo”: el arcano mayor, incontrovertible **Tlatoani**, a partir de haber sido “destapado”. Además, esa corriente de mitificación también se expresa en los programas de gobierno: se habla de la “democracia económica” como la respuesta para subsanar el rezago y la miseria en un país, cuando en realidad se responde a conveniencias cerradas de orden político grupal o de individuos ocultos, lo cual hace concluir que estamos enfrentados con una democracia ficticia que se emplea para poder disfrazar lo inexistente de su verdadera esencia.

En mi óptica particular, la novedad perenne e irrevocable de la democracia es que se hace entre todos en tanto personas,³⁰ de ahí la dimensión trágica, azarosa e inestable de su sino, cuya forma extrema, pero no privativa, sería la ingobernabilidad. Montesquieu, ferviente demócrata, llegó a pensar que cuando los pueblos se cansaban de la democracia buscaban a su tirano, y viceversa.

³⁰ “El orden democrático se logrará tan sólo con la participación de todos en cuanto persona(...) La igualdad de todos los hombres, «dogma» fundamental de la fe democrática, es igualdad en tanto que persona humana, no en cuanto a cualidades o caracteres; igualdad no es uniformidad. Es, por el contrario, el supuesto que permite aceptar las diferencias, la rica complejidad humana y no sólo la del presente, sino la del porvenir. La fe en lo imprevisible”. (Zambrano: 1988, p. 164)

En otras palabras, la vocación democrática no es inherente a la naturaleza humana. Hasta sería más apropiado decir que va en contra de ella si tomamos como base las opiniones de Maquiavelo o de Hobbes, más cercanos al realismo político de Carl Schmitt que al ideal ético de Rousseau; o si pensamos en la salud de la República asentada en nuestra cultura prístia. Por eso vale aquí señalar que la democracia es un complejo producto social, resultado improbable, pero no imposible, de una lucha constante e idealmente incruenta: es un artificio humano, un pacto y una multiplicidad de acuerdos. Y forma parte de su dinámica el que, a veces, se rebasen los acuerdos y se traicionen los pactos; pero eso no es debido, la mayor parte de las veces, a la dimensión de la democracia ni siquiera a las personas, sino a los personajes:

"La persona, como su nombre lo indica, es una forma, una máscara con la cual afrontamos la vida, la relación y el trato con los demás(...) Esta persona es moral, verdaderamente humana, cuando porta dentro de sí la conciencia, el pensamiento, un cierto conocimiento de sí mismo(...), cuando se sitúa previamente a todo trato y a toda acción, en un orden; cuando recoge lo más íntimo del sentir(...) Un personaje no se manifiesta por entero sino en los casos en que se dice de alguien que está enajenado, en términos clínicos. Y pocos son los que a lo largo de su vida no hayan padecido de ese estado de semienajenación en algún momento de su vida. Lo normal es padecerlo, mas de un modo en que la persona verdadera le va ganando terreno al personaje. No es necesario que este personaje sea de la clase de los llamados históricos para que suceda así; gentes modestas tienen su personaje al cual, a veces, sacrifican su vida". (Zambrano: 1988, p. 79)

En este momento no es tan relevante explorar en las profundidades del psicoanálisis del yo enmascarado y trascendido por la persona o por el personaje que lo usurpa. (Si así sucediera, yo me inclinaría por la estrategia junguiana de los complejos arquetipales. Para Jung, el ego es el centro de conciencia a condición de que acepte añadir y procesar la relación de contenidos que pasan a través de él, así como los aspectos inconscientes que emergen a través de un conjunto de representaciones, para establecer tanto su identidad como su continuidad. Cuando el ego no toma tal conciencia es fácil presa de los personajes).⁸¹

Desde lo anterior, cabe afirmar que no todas las figuras políticas se desempeñan dentro de actitudes negativas y nefastas. También se sabe de hombres de la política que se proyectan vinculados a ideales superiores, dejando una huella venturosa en los escenarios que atraviesan y sin perder conciencia de sí mismos como persona.

Pareciera fuera de lugar este apunte con un cariz cercano a lo utópico de exigir la institución del trato de persona como **conditio sine qua non** de todo acuerdo democrático, sobre todo después señalar reiteradamente que la política la hacen los grupos de interés, las agrupaciones políticas, las corporaciones y los partidos, y particularmente, después de haber ya establecido cómo los hombres y las mujeres pueden llegar a ser leones, zorros, lobos, perros, corderos, gusanos, bueyes; y ser tratados como cosas, y utilizándoles, en determinados casos, como objetos, tuercas, engranajes de una maquinaria inhumana. A pesar de todo, ser persona, llegar a serlo y vivir siéndolo, es un derecho humano. Me apoyo Robert Musil, para afirmar que “no debemos resignarnos a la convicción, desgraciadamente mayoritaria, de que es una ingenuidad pensar que en la vida lo más importante sea que uno la viva y, en la acción, que uno lo haga”.

⁸¹ Sigamos con lo que dice María Zambrano: “La cuestión es que frente a cualquier sujeto de la acción habría que preguntarse, ¿quién es? ¿Es una persona real, con sustancia propia, o es solamente el personaje inventado, máscara de un delirio? Si es esto último estamos tratando con alguien que es otro; otro no ya para mí, o para los demás, sino otro *para sí mismo*. Su verdadera persona yace víctima del personaje que lo sustituye”.(ibid.,.)

Si tiene algún sentido el ser consciente, es justamente para ser persona: en atención al imperativo socrático de conocerse a sí mismo, desde el empleo de todos nuestros recursos, inteligencia, sensibilidad, cuerpo, aptitudes, pasiones, y para poder advertir, conocer, reconocer, entender, comprender, aceptar, disfrutar y entregar. Tal es la dinámica íntima nuestro ser; sabiéndole en sus motivaciones inconscientes, empaparse en éstas para integrarse y así dar y tomar al amor.

A veces, a los "demócratas" (cualesquiera que sea su filiación precisa: socialdemócrata, democristiano, socialista democrático, demócrata liberal) se han olvidado de la persona como entidad viva, en favor de rubros oblicuos que señalan al ciudadano, individuo, consumidor o compatriota, dinámica ésta del lenguaje empleado, que no deja de encerrar cierta paradoja, ya que ningún régimen no-demócrata ha pasado por alto la importancia de la persona en sí. A manera de ejemplo cabe señalar que las instituciones totales diseñadas para controlar individuos, vgr., las cárceles, campos de concentración y los hospitales para enfermos mentales, lo primero que hacen, desde el primer momento en que un interno ingresa a sus fauces, es quebrantarle su identidad como persona, le desnudan, le sustituyen el nombre por un número, le uniforman, le degradan y le humillan, en fin, es sujeto de lo que Erving Goffman denominó como las múltiples «profanaciones del yo»:

"El procedimiento de admisión puede caracterizarse como una despedida y un comienzo, con el punto medio señalado por la desnudez física. La despedida implica el desposeimiento de toda propiedad, importante porque la persona extiende su sentimiento del yo a las cosas que le pertenecen. Quizá la más significativa de estas pertenencias --el propio nombre-- no es del todo física. Como quiera que uno fuese llamado en adelante, la pérdida del propio nombre puede representar una gran mutilación del yo".
(Goffman: 1988, p. 31)

La acción de enarbolar la dimensión ética de la persona en general, coadyuva a dirimir el problema de la representación, porque la persona no es materia negociable, bajo ninguna circunstancia. Más aun, en casos extremos como cuando se definen situaciones que repercutirán en el ecosistema, y cuyo impacto sólo se sentirá en treinta o cuarenta años, en el nivel de vida de generaciones futuras, enfrentándose así el ideal ético a la tecnología de expropiación subyacente en la institución de la representación de la persona, patente en el representante que piensa por su representado, lo substituye y, por ello mismo, lo subordina a sus intereses privados.

De ese mecanismo de representación personal se deriva en lo político una serie de particiones que, entre otros aspectos, divide a los demócratas en diferentes escaños. Inicialmente, la controversia se presenta ahí entre quienes pugnan por la participación directa al estilo rousseauiano y los partidarios de la representación, quienes a su vez se dividen en dos segmentos: a favor del representante «delegado», con funciones de portavoz, nuncio, mensajero y sin poder de negociación; y quienes se inclinan por el representante «fiduciario», liberado totalmente de cualquier mandato imperativo especificado por los votantes.

Asimismo, se deslizan las diferencias entre los partidarios del «mandato vinculado», donde los representantes están obligados a defender los intereses del sector, grupo o corporación, que los eligieron; y el sector que prefiere que la elección de su representante conlleve el poder de “transferencia” de soberanía, por lo que la asunción de su investidura, automáticamente le convierte en un defensor de los “intereses generales” y, en cuyo caso, deberá su lealtad e independencia política a la nación, y no a aquellos que votaron por él. (Bobbio: 1985, pp. 59 y ss.)

Curiosamente, aquí también podemos encontrar antecedentes en la Edad

Media:

“La concepción ascendente del gobierno defiende que el pueblo es la fuente de toda legitimación, y ella va unida a la idea de representación. En cambio, la concepción descendente sostiene que el poder se distribuye de arriba hacia abajo. Dios es el garante de todo poder. En vez de la idea de representación se emplea la idea de delegación”. (López Petit: 1994, p. 17)

Y así se suceden otras múltiples variantes más, como las que se registran entre quienes sostienen que el régimen democrático se debe medir por su capacidad de impartir justicia, según la tesis delineada por John Rawls, y entre quienes asimismo postulan que la diferencia específica reside en el “encauzamiento de la competencia política de modo que los conflictos se resuelvan pacíficamente”.

No debe sorprendernos esta diversificación de divergencias, alianzas y rupturas, porque este engranaje no hace sino confirmar que es propio de la dimensión de la democracia, el estar siempre en movimiento y transformándose, a diferencia de los regímenes conservadores que se afincan en la inmovilidad política. El déspota, el tirano, el dictador y el núcleo oligarca, generalmente tratan de evitar cambios en razón a que ello repercute directamente en posibles desplazamientos del poder que detentan.

En esa esfera de aparente fragilidad de la democracia, ya desde su incapacidad para lograr condiciones “estables”, en el orden social y político, también reside su fuerza. Se trata de una recursividad (equilibrio-desequilibrio-equilibrio) que puede ser sana si no se sucumbe a la impaciencia y la cerrazón.

La dimensión trágica de la democracia ha tenido oportunidad de manifestarse en esta búsqueda incesante de acuerdos colectivos en los que la mayoría debería salir beneficiada, pero que en realidad termina en un río de agravios entre las facciones. Al grado que Karl Popper llegó a considerar a la “capacidad de la población para deponer a sus gobernantes ineficientes” como el punto más destacado favorable a la democracia.

Un ejemplo que ilustra lo anterior es que, para evitar abusos de poder se pactan mecanismos de control sobre la autoridad. Supongamos que tal control es considerado como “demasiado severo”, entonces los representantes del poder se quejarán de que no es posible gobernar así, por lo que, de inconformidades y rencillas entre grupos políticos en pugna, ciertas formas de control al gobierno, ya aligeradas y débiles, fácilmente pueden transformarse en control, pero de la sociedad, pues frecuentemente se da el caso de que lo que no resulta de utilidad para controlar al mandatario mismo, sí es eficaz instrumento para controlar a los mandantes de éste.

La teoría del contrapoder desarrollada por Montesquieu, reflexiona sobre el hecho de que lo único que puede controlar un poder, es otro poder de magnitud superior o equivalente. De ahí la inevitable pregunta: ¿quién controlará el poder del poder que controla? Parecería una escalada de poder-contrapoder **ad Infinitum**, pero hay dos instancias en la que ese círculo vicioso se rompe: con la institución de una dictadura, cuando un poder, con recursos legales o ilegales, se instala contundentemente encima de otros; o bien, cuando el poder controlador deviene en simulación, apariencia de que se ejerce cuidado y vigilancia, pero “nadie” vigila.

A partir del ideal rousseauiano de la transparencia, surge el panóptico. Asumimos la tecnología del poder “para resolver los problemas de vigilancia”, con base en la simbolización del vigilante y la ruptura de la dualidad mirar-ser mirado. El vigilante mira, pero no es visto por el vigilado. Jeremías Bentham es quien percibe la necesidad de una tecnología especial para que el poder, a través de la mirada vigilante, llegue a todas partes o, por lo menos amague con ello.

Desde esta tesitura, la forclusión del vigilante tenía una intención democrática puesto que el diseño de la estructura implicaba que cualquiera pudiera fungir como inspector sin ser un especialista o funcionario; la supervisión por parte de la sociedad estaría asegurada. No obstante, el invento encerraba un germen que resultó ser diabólico porque:

[El panóptico es una] “maquinaria que no pertenece a nadie, sino que todo mundo está aprisionado, tanto los que ejercen el poder como aquellos sobre los que se ejerce(...) El poder deja de identificarse substancialmente con el individuo que lo ejercería o lo poseería, es una maquinaria de la que nadie es titular. Se disocia el poder de la potestad individual. Es un aparato de desconfianza total y circulante(...) No responde a una voluntad, a un plan para generarla y utilizarla en su beneficio. La máquina sin embargo es vallosa para algunos(...) responde a las exigencias de la producción (producir sumisión, destrucción, etcétera)”. (Bentham: 1979)

Evidentemente, la transparencia es una forma de control y un ideal democrático que permite a la ciudadanía supervisar las acciones de gobierno, y estar al tanto de éstas. Así lo han comprendido casi todos los gobiernos democráticos o no, que erogan grandes sumas de dinero en la difusión de los

“beneficios” que acarrea al pueblo el sistema en turno. Pero el exceso de información, también es una forma de correr un velo de oscuridad, por la proliferación y desmesura en la intención manipuladora de los **mass media**, más que por ausencia. Tal forma de opresión es un síntoma de que quienes “ejercen el poder” buscan caminos paralelos, subterráneos, al de la transparencia: la máscara, la teatralidad, la apariencia y la invisibilidad, para extender redes de vigilancia desde cauces delineados así: “quien protege, tiene necesidad de contar con mil ojos, como Argos, mientras quien obedece no necesita ver nada. Tan vigilante es la protección como ciega la obediencia”. (Bobbio: 1985, p. 119)

Por tal, Leonardo Sciascia sostiene que: “nunca se sabrá ninguna verdad respecto a hechos delictivos que tengan, incluso mínimamente, relación con la gestión del poder”. En el mismísimo seno de la democracia transparente, por arte de los personajes, que no de las personas, aparece, o más bien se oculta, la política de los **arcana Imperii**. Es más probable enterarse de las brutalidades de los regímenes autoritarios que descubrir quién o quiénes mataron a los Kennedy o a Luis Donaldo Colosio; porque aquellos, intencionalmente hacían ostentación de su fuerza como dispositivo de control, mientras que en México se trata de ocultar.

Actualmente, cuando no sabemos a plenitud por qué la transgresión, la violencia y la corrupción, invaden la arena política, podemos manejar las cartas cien veces, pero invariablemente nos salen los nuevos arcanos: los narcos, los secuestradores... Los “triumfos” están marcados. Tal vez, por eso, el Partido Acción Nacional fincó buena parte de su estrategia electoral en la lucha “por un México sin mentras”.

La tensión entre la propuesta transparente de los procedimientos democráticos y los poderes invisibles no tiene cauces definidos, pues no depende de los actores que aceptan las reglas del juego democrático, es decir, de aquellos que se ciñen al principio de la no violencia, al consenso por mayoría, al respeto a la minoría, a la revocabilidad de los representantes, a la pluralidad y a la

tolerancia, tanto para tomar acuerdos colectivos como para superar las diferencias y el disenso, sino emanado precisamente de un grupo de transgresores que no las acatan.

Allí donde el conjunto de procedimientos y contrapesos no alcanza a permeare el ejercicio del poder, independientemente de la forma de Estado o régimen de gobierno, se desatará la lucha de los poderes ocultos. Yo me estremezco ahora que estoy enfocando el renglón México, cuando los podemos atisbar en la relectura de lo siguiente:

“Donde el sumo poder está oculto, tiende a hallarse también oculto el contrapoder. Poder invisible y contrapoder invisible son dos caras de la misma moneda. La historia de todo régimen autocrático y la historia de la conspiración son dos historias paralelas que se remiten la una a la otra. Donde se encuentra el poder secreto, se halla, casi como su producto natural, el antipoder, igualmente secreto, en forma de conjuraciones, complots, conspiraciones, golpes de Estado, intrigas en los pasillos del palacio imperial, o bien de sediciones, revueltas o rebeliones, preparadas en lugares impracticables e inaccesibles, lejos de las miradas de los habitantes del palacio, de la misma forma que el príncipe actúa lo más lejos posible de las miradas del vulgo. Junto a la historia de los **arcana dominationis** se podría escribir, con la misma abundancia de detalles, la historia de los **arcana seditionis**. (Bobbio: 1988, p. 121)

Norberto Bobbio, en los años setenta, ya sabía porque Marcos se cubrió el rostro desde aquel 1º de enero de 1994. Sería una locura --habrá pensado el líder de la Lacandonia-- “jugar con las cartas boca arriba, cuando el adversario esconde su propio juego”. Admito que no soy partidario de “terminar” los trabajos de investigación con un apartado de conclusiones, debido a las connotaciones

que encierra: “dar por concluido”, “resolver lo que se ha tratado”, en una palabra: “fin”. Cuando, para mí, esa etapa de la reflexión me remite justamente a lo contrario: a un comienzo.

Frente a un texto, ya sea como escritor o como lector, desde la primera hasta la última página, me gusta creer que estoy estableciendo un diálogo en el que participan múltiples interlocutores, reales o virtuales, a través de una obra abierta y viva, donde cada uno hace su recuento, se forma una opinión propia y se prepara con el objeto de establecer otros diálogos más, para converger a final de cuentas en un único e infinito diálogo personal, en el que uno se hace las preguntas fundamentales que ninguna ciencia puede contestar: ¿cómo vivir?, ¿cómo amar?, ¿cómo morir?

No obstante, para esta ocasión me había propuesto hacer una excepción; valía la pena señalar que, durante toda esta exposición, incluso en los momentos en que enfatizaba la omnipotencia del cuadro institucional y su poder controlador e impersonal, invariablemente, me saltaba a la vista la necesidad de los individuos de afirmarse a sí mismos, y en cada ocasión descubría algo a lo mejor demasiado sabido, pero, por lo mismo, ignorado: todo el juego del poder, la sumisión y la rebelión, desde el primitivo hombre tribal que enfrentaba a los vicarios del poder centralizado, todos aquellos sedientos o enfermos de poder, y los que sencillamente optaron por ser obedientes, hasta el «enmascarado» que desenmascara la corrupción de un sistema y reivindica la dignidad de un pueblo, acaso podría explicarse, en última instancia, por la recia demanda íntima, esencialmente humana, de autoidentificarse, de ser reconocido por sus semejantes, de prevalecer de perdurar y hacer perdurar un conjunto de principios éticos. En este trance me encontraba, cuando para cotejar una nota, tomé un libro: El Estado y el inconsciente de René Lourau y, súbitamente, me sentí atrapado en una contrariedad. El pensador francés se preguntaba “si era posible pensar el Estado”. No supe qué contestarle...

XVI. Bibliografía.

- ALAMAN, Lucas. Historia de México, México, México, Jus, 1979.
- Semblanzas e ideario, México, UNAM, 1989.
- ALTHUSSER, Louis. Montesquieu: la política y la historia, España, Ariel, 1979.
- ANDERSON, Perry. El estado absolutista, México, Siglo XXI, 1987.
- ANSART, Pierre. Las sociologías contemporáneas, Argentina, Amorrortu, 1992.
- ARBLASTER, Anthony. Democracia, México, Nueva Imagen, 1991.
- ARENDT, Hannah. Los orígenes del totalitarismo, 2 Tomos, España, Taurus, 1974.
- ATTALI, Jacques. Los tres mundos. Para una teoría de la post-crisis, España, Cátedra, 1982
- ATTALI, CASTORIADIS, et al. El mito del desarrollo, España, Kairós, 1980.
- BACZKO, Bronislaw. Los imaginarios sociales, Argentina, Nueva Visión, 1991.
- BAKER, Nicholson. Vox, España, Alfaguara, 1992.
- BALANDIER, Georges. El desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales, España, Gedisa, 1989.

BALBIER, DELEUZE, et.al. Michel Foucault. filósofo, España, Gedisa, 1990.

BARRINGTON MOORE, Jr. Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia, España, Península, 1973.

BARTHES, Roland. El grano de la voz, México, Siglo XXI, 1983.

BAUDRILLARD, Jean. Cultura y simulacro, España, Kairós, 1978.

----- El espejo de la producción, España, Gedisa, 1980.

----- Olvidar a Foucault, España, Pre-textos, 1986.

----- "Au-delà du vrai et du faux, ou le malin génie de l'image", en Cahiers Internationaux de Sociologie: 1987, #34, 82, Jan-June, pp. 139-145.

----- El otro por sí mismo, España, Anagrama, 1988.

----- De la seducción, México, Rei, 1990.

----- La transparencia del mal, España, Anagrama, 1991.

BECCARIA, Cesare. De los delitos y de las penas, España, Alianza, (1764) 1990.

BELL, Daniel. Las contradicciones culturales del capitalismo, España, Alianza, 1982.

BENDIX, Reinhard. Max Weber, Argentina, Amorrortu, 1979.

BENTHAM, Jeremy. El panóptico, España, La piqueta, 1979.

BERGER y LUCKMANN. La construcción social de la realidad, Argentina, Amorrortu, 1983.

BERMAN, Marshall. Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad, México, Siglo XXI, 1989.

BOBBIO, Norberto. El futuro de la democracia, España, Plaza y Janes, 1985.

----- Thomas Hobbes, España, Paradigma, 1991.

BODINO, Juan. Los seis libros de la república, España, Aguilar, (1576) 1973.

BOLLAS, Christopher. La sombra del objeto. Psicoanálisis de lo sabido no pensado, Argentina, Amorrortu, 1991.

BOSSY, John. "The mass as a social institution 1200-1700", en Past and Present: 1983, #100, aug, pp. 29-61.

BOTTOMORE y NISBET (comp). Historia del análisis sociológico, Argentina, Amorrortu, 1988.

BRUNNER, Otto. Estructura interna de Occidente, España, Alianza, 1991.

BUCKLEY, Walter. La sociología y la teoría moderna de los sistemas, Argentina, Amorrortu, 1982.

CALVO, Manuel. La teoría de las pasiones y el dominio del hombre, España, Universidad de Zaragoza, 1989.

CAMPANELLA, Tommaso. La política, España, Alianza, 1991.

CAMPBELL, Joseph. El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito, México, FCE, 1959.

CAMPBELL, Federico. La invención del poder, México, Aguilar, 1994.

CANETTI, Elías. Masa y poder, España, Muchnik, 1982.

CANSINO C. y OLGUIN. La filosofía política, México, Universidad Iberoamericana, 1994.

CASSIRER, Ernst. El mito del estado, México, FCE, 1982.

CASTELLET, J.M. Literatura, ideología y política, España, Anagrama, 1976.

CASULLO, Nicolás (comp). El debate modernidad-posmodernidad, Argentina, Puntosur, 1989.

CASTORIADIS, Cornelius. La institución imaginaria de la sociedad 1. Marxismo y teoría revolucionaria, España, Tusquets, 1983.

----- La institución imaginaria de la sociedad 2. El imaginario social y la institución, España, Tusquets, 1989.

----- Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto, España, Gedisa, 1988.

CAZENEUVE, Jean. Sociología del rito, Argentina, Amorrortu, 1972.

CHABOD, Federico. Escritos sobre Maquiavelo, México, FCE, 1984.

CHENTALINSKI, Vitali. De los archivos literarios del KGB, España, Anaya & Mario Muchnik, 1994.

CLASTRES, Pierre. Investigaciones en antropología política, España, Gedisa, 1981.

CLASTRES y LEFORT. "La Boetie y la cuestión de lo político", en *La Boetie: 1980*.

COHN, Norman. En pos del milenio, España, Alianza, 1981.

----- Los demonios familiares de Europa, España, Alianza, (1975) 1980.

- CROSSMAN, R. H. Biografía del Estado Moderno, México, FCE, 1986.
- CROZIER, Michel. La sociedad bloqueada, Argentina, Amorrortu, 1972.
- CROZIER y FRIEDBERG. El actor y el sistema, España, Alianza, 1990.
- DELACAMPAGNE, Christian. Psiquiatría y opresión, España, Destino, 1978.
- DELEUZE, Gilles. Spinoza y el problema de la expresión, España, Muchnik, 1975.
- Diferencia y repetición, España, Júcar, 1988.
- El pliegue, España, Paidós, 1989.
- DELEUZE y GUATTARI. El anti-edipo. Capitalismo y Esquizofrenia, España, Alianza, (1973) 1985.
- Rizoma, España, Pre-textos, 1977.
- Kafka: por una literatura menor, México, Era, 1990.
- DELLA VOLPE, Gaivano. Rousseau y Marx, Cuba, Política, 1965.
- DERRIDA, Jacques. Posiciones, España, Pre-textos, 1977.
- La desconstrucción en las fronteras de la filosofía, España, Paidós, 1989.
- DEVEREUX, George. De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento, México, Siglo XXI, 1991.
- DONOVAN, Frank. Historia de la brujería, España, Alianza, 1989.
- DRI, Rubén. La utopía de Jesús, México, Nuevomar, 1984.
- DUVIGNAUD, Jean. Herejía y subversión, España, Icaria, 1990.

- ECO, COLOMBO, et. al. La nueva edad media, España, Alianza, 1974.
- ELIAS, Norbert. El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, México, FCE, 1989.
- ELSTER, Jon. El cemento de la sociedad, España, Gedisa, 1992.
- ESCALANTE, Fernando. Ciudadanos imaginarios, México, Colmex, 1992.
- FERNANDEZ SANTILLAN, José F. Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia, México, FCE, 1982.
- FOUCAULT, Michel. Las palabras y las cosas, México, Siglo XXI, (1968) 1985.
- La arqueología del saber, México, Siglo XXI, 1970.
- Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, México, Siglo XXI, 1976.
- Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber, México, Siglo XXI, 1977.
- Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres, México, Siglo XXI, 1986.
- Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí, México, Siglo XXI, 1987.
- Un diálogo sobre el poder, España, Alianza, 1981.
- Tecnologías del yo, España, Paidós, 1988.
- La vida de los hombres infames, España, La piqueta, 1990.
- Microfísica del poder, España, La piqueta, 1992.
- La verdad y las formas jurídicas, España, Gedisa, 1991.

- FOUCAULT, DONZELOT, et. al. Espacios de poder, España, La piqueta, 1991.
- FOSTER, HABERMAS, et. al. La posmodernidad, España, Kairós, 1986.
- FROMM, Erich. Anatomía de la destructividad humana, México, Siglo XXI, 1977.
- FREUD, Sigmund. "Psicopatología de la vida cotidiana", 1901.
- "El chiste y su relación con el inconsciente", 1905.
- "El psicoanálisis. Cinco conferencias Clark University", 1910.
- "Totem y tabú", 1912.
- "Psicología de las masas y análisis del yo" , 1921.
- "El porvenir de una ilusión", 1927.
- "El malestar en la cultura", 1930.
- "El porqué de la guerra", 1933.
- "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna" , 1938.
- "Esquema del psicoanálisis" , 1938b, en Obras Completas, 20 Tomos, España, Orbis. 1988.
- GAUTIER-VIGNAL, Louis. Maquiavelo, México, FCE, 1978.
- GEERTZ, Clifford. La interpretación de las culturas, España, Gedisa, 1990.
- GIDDENS, Anthony. Política y sociología en Max Weber, España, Alianza, 1976.

GILBERT, César. El hábito de la utopía. Análisis del imaginario sociopolítico en el movimiento estudiantil de México, 1968, México, Instituto Mora-Miguel Angel Porrúa, 1993.

----- "Notas sobre la extracción del poder social", en Tramas 1994, #5, may, pp. 217-231.

GOFFMAN, Erving. La presentación de la persona en la vida cotidiana, Argentina, Amorrortu, 1981.

----- Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales, Argentina, Amorrortu, 1988.

----- Estigma. La identidad deteriorada, Argentina, Amorrortu, 1989.

GOFFMAN y WINKIN (Comp). Los momentos y sus hombres, España, Paidós, 1991.

GONZALEZ, José M. La máquina burocrática, España, Visor, 1989.

GONZALEZ y QUESADA (comp). Teorías de la democracia, España, Anthropos, 1988.

GRIMSLEY, Ronald. La filosofía de Rousseau, España, Alianza, 1973.

HALE, Charles. El liberalismo mexicano en la época de Mora, México, Siglo XXI, 1987.

----- La transformación del liberalismo mexicano a fines del siglo XIX, México, Vuelta, 1991

HALEY, Jay. Las tácticas de poder de Jesucristo, España, Paidós, 1991.

HARRIS, Marvis. Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura, España, Alianza, (1974) 1989.

----- Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas, España, Alianza, 1987.

----- Antropología cultural, España, Alianza, 1990.

----- Nuestra especie, España, Alianza, 1991.

HEGEL, George W. Fenomenología del Espíritu, México, FCE, (1807) 1982.

----- Filosofía del Derecho, México, Juan Pablos, 1980.

HELLER, Herman. Teoría del Estado, México, FCE, 1990.

HERMET, Guy. En las fronteras de democracia, México, FCE, 1989.

HELD, David. Modelos de democracia, España, Alianza, 1991.

HOBBS, Thomas. Leviatán, México, Fondo de Cultura Económica, (1651) 1982.

JARDIN, André. Alexis de Tocqueville 1805-1859, México, FCE, 1988.

----- Historia del liberalismo político, México, FCE, 1989.

JEAMBER y ROUCATE. Elogio de la traición. Sobre el arte de gobernar por medio de la negación, España, Gedisa, 1990.

KAMEN, Henry. La inquisición española, España, Crítica, 1985.

KAMINSKI, Antoni. "Monopoly and competition: Power as a state and power as a process", en The Polish Sociological Bulletin: 1983, #1-4 (61-64), pp. 5-20.

KAMINSKY, Gregorio. Spinoza: la política de las pasiones, España, Gedisa, 1990.

----- Dispositivos institucionales. Democracia y autoritarismo en los problemas institucionales, Argentina, Lugar, 1990b.

KANTOROWICZ, Ernst. Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval, España, Alianza, 1985.

KAUFMANN. Lo inconsciente de lo político, México, FCE, 1982.

KOFLER, Leo. Contribución a la historia de la sociedad burguesa, Argentina, Amorrortu, 1974.

KOJEVE, Alexandre. La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel, Argentina, La pléyade, 1975.

LA BOETIE, Etienne de. El discurso de la servidumbre voluntaria, España, Tusquets, 1980.

LACAN, Jacques. Escritos, 2 tomos, México, Siglo XXI, 1990.

LAPASSADE, Georges. Claves de la sociología, México, Hispánicas, 1987.

LAPLANTINE, Francois. Las voces de la imaginación colectiva, España, Gedisa, 1977.

----- La etnopsiquiatría, España, Gedisa, 1979.

LECHNER, Norbert. Los patios interiores de la democracia, México, FCE, 1990.

LEDRUT, Raymond. "Société réelle et société imaginaire", en Cahiers Internationaux de Sociologie: 1987, #34, 82, Jan-June, pp. 41-56.

LEFEBVRE, Henri. La vida cotidiana en el mundo moderno, España, Alianza, 1984.

LEFORT, Claude. La invención democrática, Argentina, Nueva Visión, 1990.

LEGENDRE, Pierre. El amor del censor. Ensayo sobre el orden dogmático, España, Anagrama, 1979.

LEVINAS. Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, España, Sígueme, 1987.

LINZ, Juan. La quiebra de las democracias, España, Alianza, 1987.

LIPOVETSKY, Gilles. La era del vacío, España, Anagrama, 1986.

----- El imperio de lo efímero, España, Anagrama, 1990.

LIRA, Andrés. Espejo de discordias, México, SEP, 1984.

LOCKE, John. Segundo tratado sobre el gobierno civil, Alianza, España, 1990.

----- La conducta del entendimiento, España, Anthropos, 1992.

LOPEZ PETIT, Santiago. Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir, España, Siglo XXI, 1994.

LORENZ, Konrad. Sobre la agresión: el pretendido mal, México, Siglo XXI, 1971.

LOURAU, René. El análisis institucional, Argentina, Amorrortu, 1975.

----- El Estado y el inconsciente. Ensayo de sociología política, España, Kairós, 1980.

----- El diario de investigación, México, Universidad de Guadalajara, 1988.

LOURAU, René, et.al. Análisis institucional y socioanálisis, México, Nueva Imagen, 1977.

LUTERO, Martín. Escritos reformistas de 1520, México, SEP, 1988.

LYOTARD, Jean-Francois. Derivas a partir de Marx y Freud, España, Fundamentos, 1975.

----- Dispositivos pulsionales, España, Fundamentos, 1981.

----- La diferencia, España, Gedisa, 1988.

MACPHERSON, C.B. La democracia liberal y su época, España, Alianza, 1982.

MACINTYRE, Alasdair. El concepto de inconciente, Argentina, Amorrortu, 1982.

MAFFESOLI, Michel. La violencia totalitaria, España, Herder, 1982.

MANERO, Roberto. La novela institucional del socioanálisis. Ensayo sobre la institucionalización, México, Colofón, 1992.

MANN, Michael. Las fuentes del poder social, España, Alianza, 1991.

----- "El poder autónomo del Estado: sus orígenes, mecanismos y resultados", en Zona Abierta nº 57/59: 1991.

MANSFIELD, Harvey C. Maquiavelo y los principios de la política moderna, México, FCE, 1983.

MANUEL y MANUEL. El pensamiento utópico en el mundo occidental, 3 Tomos, España, Taurus, 1984.

MAQUIAVELO, Nicolás. El príncipe, México, Nuevomar, (1513) 1984.

----- Discursos sobre la primera década de Tito Livio, España, Alianza, (1519) 1987.

----- La mandrágora, México, Fontanamara, (1519) 1982.

MARRAMAIO, Giacomo. Poder y secularización, España, Península, 1989.

MARX, Carlos. "Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza".

----- "Los debates de la VI Dieta Renana: Los debates sobre la libertad de prensa (art. 1º); Debates sobre la Ley castigando los robos de leña" (art. 3º).

----- "Crítica del derecho del Estado de Hegel §§261-313".

----- "La cuestión judía".

----- "Manuscritos económico-filosóficos de 1844", en Escritos de Juventud, México, FCE, 1982.

----- "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época, México, Grijalbo, 1967.

----- Héroes del destierro, México, Domés, 1981.

MARX y ENGELS. La Sagrada Familia. o la crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes, México, Grijalbo, 1967.

MAY, Rollo. La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo, España, Paidós, 1992.

MEAD, George H. Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social, España, Paidós, 1990.

MELOSSI, Dario. El estado del control social, México, Siglo XXI, 1992.

MICHELS, Robert. Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna, 2 Tomos, Argentina, Amorrortu, 1972.

MILLER, Alica. Por tu propio bien, España, Tusquets, 1985.

----- El drama del niño dotado, España, Tusquets, (1980) 1991.

----- El saber proscrito, España, Tusquets, 1990.

----- La llave perdida, España, Tusquets, 1991b.

----- Breaking down the wall of silence, Estados Unidos, Dutton, 1991c.

MITZMAN, Arthur. La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber, España, Alianza, 1976.

MONOD, Jacques. El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna, España, Planeta, 1993.

MORA, José María Luis. Obras Completas, 8 Tomos, México, Instituto Mora, 1988. (Las citas señaladas se refieren a los volúmenes IV, V y VI).

MORO, Tomás. Utopía, España, Humanitas, (1516) 1983.

MORIN, Edgar. El método I. La naturaleza de la naturaleza, España, Catedra, (1977) 1986.

----- El método II. La vida de la vida, España, Kairós, 1983.

----- El método III. El conocimiento del conocimiento, España, Kairós, 1988.

- El método IV. Las ideas, España, Kairós, 1992.
- El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología, España, Kairós, 1992b.
- MURRAY, Margaret. El culto de la brujería en Europa occidental, España, Labor, 1978.
- NEUMANN, Franz. Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo, México, FCE, (1942) 1983.
- NEUSÜSS, Amhelm (comp). Utopía, España, Barral, 1971.
- NEWBOLD, Richard. Energía y estructura, México, FCE, 1983.
- NIETZSCHE, Fiedrich. Más allá del bien y del mal, España, Alianza, 1979.
- La genealogía de la moral, España, Alianza, 1979b.
- Ecce homo, España, Alianza, 1984.
- La voluntad de poder, México, Edaf, 1981
- NISBET, Robert. La formación del pensamiento sociológico, 2 Tomos, Argentina, Amorrortu, 1977.
- Historia de la idea de progreso, España, Gedisa, 1991.
- NORTH, Douglass C. Instituciones, cambio institucional y desempeño económico, México, FCE, 1993.
- PARAMIO, Ludolfo. Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo, México, Siglo XXI, 1989.

PEMPEL (comp). Democracias diferentes. Los regímenes con un partido dominante, México, FCE, 1991.

PRIGOGINE y STENGERS. La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia, España, Alianza, 1983.

PRZEWORSKI, Adam. Capitalismo y socialdemocracia, España, Alianza, 1990.

----- Democracy and the Market, Inglaterra, Cambridge University Press, 1991.

RABASA, Emilio. La constitución y la dictadura, México, Porrúa, 1971.

RAWLS, John. Sobre las libertades, España, Paidós, 1990.

REX, John. Problemas fundamentales de la teoría sociológica, Argentina, Amorrortu, 1985.

REYES HEROLEZ, Jesús. El liberalismo mexicano, 3 tomos, México, FCE, 1982.

RICOEUR, Paul. Freud: una interpretación de la cultura, México, Siglo XXI, 1970.

----- Ideología y utopía, España, Gedisa, 1989.

ROUSSEAU, Jean Jacques. "Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres" (1754),

----- "El contrato social o principios de derecho político" (1756),

----- "Emilio o de la Educación", en Obras Escogidas, Cuba, Instituto del Libro, 1973.

ROZITCHNER, León. Freud y el problema del poder, México, Plaza & Janés, 1987.

SAMI-ALI. El espacio imaginario, Argentina, Amorrortu, 1976.

SHELLENBERG, James. Los fundadores de la psicología social, España, Alianza, 1981.

SCHLEIFER, James. Cómo nació "La democracia en América" de Tocqueville, México, FCE, 1984.

SCHMITT, Carl. El concepto de lo político, Argentina, Folios, 1984.

----- Sobre el parlamentarismo, España, Tecnos, 1990.

SCHUTZ, Alfred. El problema de la realidad social, Argentina, Amorrortu, 1974.

----- Estudios sobre teoría social, Argentina, Amorrortu, 1974b.

SERRANO, Antonio. La imaginación del poder, España, Universidad de Zaragoza, 1988.

SONTAG, Susan. La enfermedad y sus metáforas, España, Muchnik, 1980.

----- El sida y sus metáforas, España, Muchnik, 1989.

SPINOZA, Baruch. Tratado teológico-político, Alianza, (1670) 1986.

----- Ética, México, Unam, (1677) 1977.

STRAUSS y CROPSEY (comp). Historia de la filosofía política, México, FCE, 1993.

STUART MILL, John. Sobre la libertad, España, Espasa Calpe, 1991.

----- Bentham, España, Tecnos, 1993.

SZASZ, Thomas. La fabricación de la locura, España, Kairós, 1974

----- Ideología y enfermedad mental, Argentina, Amorrortu, 1976.

- The myth of psychotherapy. Estados Unidos, Anchor, 1978.
- El mito de la enfermedad mental. Argentina, Amorrortu, 1982.
- Herejías. México, Premia, 1983.
- TOCQUEVILLE, Alexis. La democracia en América. México, FCE, (1835) 1978.
- El antiguo régimen y la revolución, 2 Tomos, España, Alianza, 1982.
- TODOROV, Tzvetan. Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau, España, Gedisa, 1986.
- VATTIMO, Gianni. El fin de la modernidad, España, Gedisa, 1985.
- La sociedad transparente, España, Paidós, 1990.
- WATZLAWICK, Paul, et. al. La realidad inventada, España, Gedisa, 1990.
- WEBER, Max. Economía y sociedad, México, FCE, 1981.
- Ensayos sobre metodología sociológica, Argentina, Amorrortu, 1982.
- Escritos Políticos, 2 Tomos, Argentina, Fofios, 1982b.
- WOLF, Alan. Los límites de la legitimidad, México, Siglo XXI, 1987.
- WOLIN, Sheldon. Política y perspectiva, Argentina, Amorrortu, 1974.
- ZAMBRANO, María. Persona y democracia, España, Anthropos, 1988.

XVII. Índice.

I. La ingeniería institucional y la extracción de poder social. Introducción.....	p. 1
II. Creencias religiosas, tabúes y otros relatos.....	p. 22
III. La institución religiosa.....	p. 43
IV. El dispositivo inquisitorial y un cuento de brujas.....	p. 58
V. Del derecho divino a la soberanía real.....	p. 86
VI. La contrapartida. La servidumbre voluntaria.....	p. 102
VII. El Leviatán. La teoría moderna del Estado.....	p. 105
VIII. Locke y la conducta entendida.....	p. 114
IX. El salvaje bueno.....	p. 121
X. Tocqueville se detuvo en Texas.....	p. 128
XI. El espíritu absolutizado.....	p. 145
XII. El héroe del destierro.....	p. 159

XIII. La jaula desencantada.....	p. 180
XIV. El Estado soy yo.....	p. 194
XV. Democracia ya.....	p. 222
XVI. Bibliografía.....	p. 235
XVII. Índice.....	p. 253
Diagrama: Esquema de la dinámica institucional.....	p. 43 bis