

Notas sobre la extracción del poder social *

Cesar Gilabert **

Jacques: Todo ésto fue estipulado mientras nuestro amo nos inventaba. Él fue quien decidió que vos tendríais la apariencia y que yo tendríais la sustancia. Que vos daríais las órdenes pero yo elegiría cuáles que vos tendríais el poder, pero yo la influencia.

El Amo: Pues, si es así, cambiemos, 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 parecerá ya mal".

MILÁN KUNDERA. *Jacques y su amo*.

I

Nietzsche decía que los extremos están más cerca el uno del otro, que los puntos medios. En otras palabras, es más fácil pasar del odio al amor (y viceversa), que vengarse a través de una mustia y total indiferencia: "es tan corto el amor y tan largo el olvido".

¿De qué hablamos? De política. De la política de las pasiones, como dice el Dr. Kaminsky.¹ ¿Y qué me interesa de la política? Los juegos del poder y los medios para jugarlo: los mecanismos sociales de producción de poder.

Lo que llamamos relaciones sociales sirve para encubrir o descubrir cómo la vida es un amasijo de pasiones. Entre el odio y el amor están los que dicen amar y los que odian; los que, a la vez, odian y aman; y los que, creyendo que aman, en realidad odian. Así somos: en la época flirteo, liberales, pero en la consolidación de la relación nos comportamos como conservadores genuinos. Y es que no hay momento de reposo. La sociedad es así: guerra y paz; lealtad y traición; buenos y malos separados, unidos, perdonados y revueltos

* Fragmentos de la tesis doctoral en proceso de elaboración: *La ingeniería institucional y la extracción del poder social*

** Doctorante en Ciencias Sociales

¹ Cfr. Kaminsky, Spinoza. *La política de las pasiones*, España, Gedisa, 1990.

La vida psíquica también es así o lo aparenta. El inconsciente, con sus dogmatismos y sin ellos, vive de la guerra perpetua que mata a plazos, reedita. Por eso hay espera y desesperanza, sumisión y objeción, soberbia y temor, astucia y abyección. Hay todo eso que Thomas Hobbes, con paciencia, ordenó en la primera parte del *Leviatán*, como preludio a su concepción del Estado. Esto significa que Hobbes, al igual que los otros "fundadores" de la ciencia política, asumió que no era posible hablar del Estado sin referirse a las pasiones y a los rasgos fundamentales de la "naturaleza humana".

El Estado moderno aparece como la figura institucional de máxima concentración de poder; cualidad que despliega a través de complejas redes institucionales. Pero concentrar, en rigor, no significa producir.

El poder no tiene otra fuente que la sociedad ésta produce el poder. Sin embargo, como no todos lo detentan, parecería que del único poder que se puede hablar es el que se ejerce a través de múltiples formas de expropiación. De esta suerte, los expropiados tienen un poder que no utilizan para sí y lo experimentan como si fuera un poder de otros, una fuerza ajena.

Así, el mapa cognitivo del quehacer político muestra, palmariamente, una geografía de desigualdad. La distribución del poder entre los que mandan y los que obedecen es evidente, no obstante, tal evidencia poco nos ayuda a entender los mecanismos del poder.

El quid es que si el Estado no genera su propio poder, entonces su diferencia específica radica en su capacidad para extraerlo de donde esté —si estuviera en algún lugar y si fuera una cosa—. Las condensaciones del quehacer estatal, a lo largo del tiempo, se han identificado bajo diversos tipos y formas de regímenes, a los que se les atribuye una valencia que va de lo positivo a lo negativo, de lo bueno a lo horrible. En este sentido, democracia y dictadura son los extremos de un continuum que expresan, en grados, connotaciones, perfiles, intereses, modelos, las formas en que los hombres y mujeres organizan y desorganizan sus vidas.

Las obras consideradas clásicas de la ciencia política se caracterizan por sus intentos de explicar, de manera global, tanto al mundo de la política y al devenir social, como a la naturaleza humana. Veamos, por ejemplo, el *Leviatán*. No se tome por una arbitrariedad deslizar, sin previo aviso, el pensamiento de Hobbes; lo justifica el hecho de que él fue uno de los primeros en construir un sistema

conceptual verdaderamente político, lo cual le ha valido al pensador inglés una reputación de "analista del poder", por lo tanto, vale considerarlo centralmente.

El teórico de Malmesbury nos servirá únicamente para las dos cosas que a continuación mencionaré:

i) para plantear el problema de cómo los hombres deciden sujetarse a un poder, que es su propio poder, pero que han depositado en un otro, mediante un complejo proceso imaginario;

ii) para mostrar que tal problema ha sido —y es— una de las preocupaciones constantes de la filosofía política.

Así, los 91 años que Hobbes vivió fueron suficientes para ver el origen, desarrollo y final de una cruenta guerra civil, la cual, y, entre otras cosas, hizo rodar la cabeza de Carlos I. Sucesos como éstos despertaron el interés de Hobbes por encontrar los fundamentos de una paz duradera. En otras palabras, el desasosiego que produce vivir en la incertidumbre no sólo urgió a Hobbes para que éste se figurara una manera estable de gobernar, sino que le hizo sensible a las jerarquías del orden político.

Durante la guerra, por supuesto, lo que imperaba era el desorden. Como resultado inmediato de las desavenencias entre el poder real y el Parlamento, se abrió una grieta por la que fluyó un río de sangre. Había que buscar, pues, una fórmula política que procurase equidad y justicia con base en un poder soberano y la ciencia.

En efecto, Hobbes, hijo de su época, creía en la pertinencia de una ciencia de la moral, análogo, o más, idéntica a la física. Asumía que, del conocimiento de la naturaleza humana, se puede aprehender y determinar el mecanismo de la conducta, puesto que los hombres, igual que las cosas, actúan de acuerdo con su naturaleza. Por consiguiente, la filosofía política hobbesiana forma parte de una filosofía de la naturaleza y del hombre. Grosso modo, Hobbes va de la naturaleza de las cosas a la del hombre y, de ahí, al Estado.

Según Hobbes, los hombres se mueven impulsados por los apetitos y por las aversiones. Algunos apetitos, no muchos, son innatos (vgr., comer), pero el resto provienen de la experiencia. Los apetitos cambian continuamente y son diferentes en diferentes hombres. La naturaleza humana es entonces un intenso fluir de cambiantes apetitos, puesto que no se puede vivir sin deseo.

Los apetitos tienen diversos grados de impacto, pues depende de las diversas constituciones particulares de los cuerpos físicos y hu-

manos. Un hombre se puede sentir apremiado por el deseo de riqueza, mientras que otro, sin negar las ventajas derivadas de la posesión material, poder encontrar su impulso fundamental en el deseo de conocimiento, o de gloria, etcétera.

Hobbes estaba persuadido de que el hombre es deseo, pasión, instinto, pero, según él, la razón es el elemento constitutivo superior a los demás. Es decir que establece como supuesto lógico —en mi opinión de manera poco convincentes— la capacidad de la razón para poner límites a las pasiones: el desorden de las pasiones 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, pues, 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 Bosquet, 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 por Hobbes se mantiene lógica justamente porque en esta cuestión no media explicación ninguna. Se trata de un "hoyo teórico" que pasó desapercibido.

Una vez que se han salvado —o más bien, negados— 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.

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 usar 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. 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.

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 algún 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. Reina una total incertidumbre. Por eso, la igualdad y la libertad naturales tienen como consecuencia la desigualdad y la falta, por exceso, de libertad.

Nadie está a salvo: la vida está permanentemente amenazada. Entonces, la política aparece como construcción, algo no natural, destinada 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 "antinaturaleza". Tanto es así, que Hobbes nos dice que quien se obstina en permanecer en ese estado, contradice su naturaleza humana. Dicho de otro modo, aquí 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 (real o 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, que no de hecho, lo natural de la libertad no tiene una base moral sin la existencia del Estado. O sea, la conducta inmanente se disuelve en la normatividad desprendida del Estado. Esto 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.

Previo al Estado, existen los poderes difusos de cada individuo que, a través del contrato, cual fuerza centrípeta, se convierten en la materia constitutiva que instituye el poder político, indivisiblemente soberano y, a partir de allí, centrifugamente, se moldea el derecho positivo que regular la vida social.

El Estado es una expresión de la centralización del poder y, como se ve, implica también un descentramiento: la burocracia es la mediación que disuelve el poder. El límite del poder 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 contra corre el riesgo de ser considerada sediciosa.

Por la celebración de un pacto 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 fiara tan solo, y poder hacerlo legítimamente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse".²

² Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 1981, p. 141. En adelante citado como LEV

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 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 Locke u otros pensadores opinan diferente, ni la ulterior crítica de Rousseau, ni una infinita retahíla de matices, oposiciones, bemoles y "asegunes". Nada de esto importa porque este trabajo no es sobre Hobbes, sino que versa y construye en función de un problema que atraviesa las teorías del Estado: ¿por qué algunos detentan el poder y cómo consiguen obediencia de los que se supone no tienen poder?

II

Retomemos el asunto con base en el joven La Boétie, quien no se dejó intimidar por el vademecuménico saber de los teóricos del Estado. Según Etienne de La Boétie, esos teóricos esgrimen las virtudes estatales para explicar la sumisión voluntaria, pero con ello no explican cómo los hombres se dejan engatusar y, después de dos o tres marometas imaginarias, ya no desean otra cosa que su servidumbre.

El problema es entonces explicar no sólo por qué los hombres ceden su libertad y pierden todo deseo de recuperarla, sino que, además, aman su servidumbre. Acaso lo primero que podemos argumentar para entender la expansión de este amor inesperado, es la posibilidad del "engaño" por parte de los que detentan el poder, o la cobardía de los que no desean arriesgar su vida, o las costumbres, o las armas. Sin embargo, La Boétie sospecha que ninguno de estos elementos, juntos o por separado, explican lo que él califica como

"desastre", "desgracia", "ruina", "monstruoso vicio" de amar la servidumbre.³

Por el sólo hecho de preguntar sobre asuntos que se suponía estaban resueltos y, sobre todo, por cambiar las coordenadas de la dominación, que pasan del amo a los sometidos, la exigua y profunda reflexión de La Boétie puede ser considerada como un hito en la historia de las ideas políticas. (Otra cosa es determinar si el joven pensador tenía o no razón en cuestiones concretas, por ejemplo, determinar si efectivamente la servidumbre es voluntaria).

La Boétie abre un campo de análisis acerca de los mecanismos de extracción de poder. El planteamiento está ahí: entender que el amo proviene del esclavo. Según ésto, los sometidos sostienen al amo, por lo tanto, basta con que dejen de sostenerlo para que se caiga. De modo que no es la amenaza, sino la voluntad de servir la que articula la relación de poder. Se entiende que un hombre bajo amenaza (real o imaginaria) de la espada de otro, haga lo que le pidan; pero eso no explica la voluntad de sometimiento ni el amor al tirano. De aquí la arenga del joven pensador:

"Decidíos, pues, a dejar de servir, y seréis hombres libres. No pretendo que os enfrentéis a él o que le tambaleéis, sino simplemente que dejéis de sostenerlo. Entonces veréis cómo, cual gran coloso privado de la base que lo sostiene, se desplomara y se romper por sí solo". (DIS, pp. 60)

Sin más recursos que su fuerza corporal, un hombre no podría enfrentar a muchos hombres, pero ¿qué pasaría si un individuo, por cualquier medio o azar, se apoderara del poder de muchos? En tal caso, la cuestión sería cómo esos muchos se dejaron arrebatar su poder por un "Uno" imaginario. (Según vimos, Hobbes ofrece una complicada respuesta. ¿Basta con ella? No.)

La Boétie abordó el problema de la servidumbre con notable perspicacia. Supuso que el sometimiento no era producto exclusivo de la exigencia del poderoso y, por lo tanto, tenía algo de voluntario por parte de los sometidos. Tal aseveración, aunque penetrante, es insuficiente para dilucidar la "naturaleza" de los mecanismos de extracción de poder. Para nuestro joven Etienne, los hombres se someten a través del engaño o de la obligación impuesta. En cual-

³ La Boétie. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, España, Tusquets, 1980. En adelante, citado como DIS.

quier caso, se implica un mecanismo eficaz y permanente para inventar engaños y obligaciones.

Sin embargo, La Boétie confiesa no ser capaz de comprender por qué la gente puede creer que el "dedo del rey" tiene poderes maravillosos que, con sólo tocar a un enfermo, es capaz de sanarlo, así como otras cosas maravillosas: trocar sapos en flores de Lis, etcétera. Hay un poder encantatorio y persuasivo que envuelve las acciones del soberano, y que todavía no ha sido develado. Tendríamos que recurrir al análisis de la teoría política medieval para entender cómo se forma este misticismo, pues no basta con sacar al enigma de su espacio mágico y declararlo un absurdo.⁴

Vale entonces destacar el hecho de que el poder imaginario de los reyes, que tanto impresiono a sus súbditos, es resultado de un trabajo de varios siglos. Según Kantorowicz, la teoría de los *dos cuerpos del rey*⁵ une la producción cristológica medieval con las teorías modernas de la soberanía; es decir, muestra un mecanismo de construcción imaginaria del poder real, vaya, de la realeza. Así, la legitimidad es un largo relato de cómo, "originariamente", el poder se distribuyó en una sociedad, y recayó en ciertos hombres selectos y no en otros.

El misterio de los *dos cuerpos*, está presente en Shakespeare, el drama de la persona geminada en Ricardo II, lo mismo que, más cerca de nosotros, está en *La última tentación* de Kazantzakis. Quiere decir que esta partición del cuerpo no es extraña para la cultura moderna. Y sus consecuencias son palpables. Por esa división imaginaria, los ingleses que lucharon en contra de Carlos I podían, sin contradicción alguna, afirmar que luchaban contra el rey para defender al Rey. Por la misma razón, cuando un rey muere, se dice: "el Rey ha muerto. Viva el Rey", porque lo que "en verdad" muere es el cuerpo natural, nomás. El término técnico, para efectos del inmortal cuerpo político, no es otro que el de la sucesión [demise], que alude a la separación provisional de los dos cuerpos.

⁴ Cfr. Legendre. *El amor del censor*, España, Anagrama, 1979. Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de la teología política medieval*, España, Alianza, 1985. Harris. *Vacas, cerdos, querras y brujas. Los enigmas de la cultura*, España, Alianza, 1989.

⁵ Brevemente, la teología política medieval supone que el rey es una persona geminada compuesta por dos cuerpos: el natural, que es imperfecto, mortal, débil; y el cuerpo político, que es inmortal, infalible, omnisciente, justo. El motivo de tal división es fácil de comprender, pero difícil de instrumentar y de hacer creer. Por ejemplo, explicar cómo un rey inmortal se moría; cómo un menor de edad, era omniscio; cómo un hombre de carne y hueso, era ubicuo. Kantorowicz. *op cit.*

III

Estas formas binarias y hasta dialécticas de expropiación del cuerpo natural, tenían por objeto otorgar no sé que poderes mágicos a un cuerpo que no era tal, o era un "supercuerpo". Hoy hablaríamos de cuerpos institucionales que descorporizan: "¿Es usted Juan Pérez?" le pregunta un desconocido a Juan. Y él, siéndolo, contesta envanecido: "No, yo soy el jefe del departamento de política".

Este proceso de expropiación se extiende a casi todos los quehaceres humanos, aunque es más evidente en los "oficios" ligados a la religión y la política, como ser rey u obispo, dado que la genealogía de este fenómeno se centra justamente en una concepción cristocéntrica del poder. Es decir, en la idea de la persona geminada. Cristología y origen divino de los reyes. Legitimidad y razón de Estado, son producciones imaginarias de expropiación del poder, la voluntad y el cuerpo.

Esto no excluye la funcionalidad de la violencia material; no es por azar que Weber atribuyera al Estado el monopolio de la violencia legítima como su característica fundamental. Sin embargo, la máxima aspiración de todo Estado es detentar su poder sin recurrir a la violencia física.

En otras palabras, se trata de que cada uno de los individuos pueda repetir, en todo momento, la frase apócrifa atribuida a Luis XIV: "El Estado soy yo". O sea, yo soy nada por mí mismo; 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. La estatalización de la sociedad engulle el espacio abierto en el espacio cerrado de las instituciones. El Estado entonces no es lo que hemos pensado que es, ni mucho menos lo que vemos de él. A fuerza de estar siempre a la vista, se hace invisible.

El Estado es una megamáquina que funciona, en parte, por un elenco burocrático gigantesco, que tiende a penetrar todos los lugares y sus intersticios; para acceder a los recovecos tiene que hacerse infinitesimal. Con todo, como maquinaria, es visible. Pero el poder

no está donde creemos que está; el mecanismo es invisible: está en nosotros contra nosotros.

En nuestro propio interior se eliminan los disensos y las diferencias. Esta parte del Estado es invisible porque no aparece como Estado. No obstante, a través de ciertas mediaciones institucionales, se puede captar 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, hablo de granos de poder. Es el tránsito del macropoder tal como lo conocemos, al micropoder que aún desconocemos .

El Estado es producción y apropiación de la subjetividad social; es la fantasía de los forjadores de un universo cerrado, para vivir enjaulados en la racionalidad de la tecnología de extracción de poder. Por tanto, no se limita al dispositivo panóptico de la cárcel ni a la asepsia del hospital, como lúcidamente intuyó Foucault. Se extiende a la elaboración de la trama psicosocial: está en todas las configuraciones instituidas, ciertamente, en los dispositivos, pero también en el tejido social, en los nudos y los rizomas. Así pues, el Estado está y no está; por ejemplo, el proceso de "desestatalización" o la política neoliberal de adelgazamiento o "mínima estatalidad" no ha significado, ni puede significar, desinstitucionalización de espacios y poderes sociales hasta entonces dominados por el Estado, sino sofisticación, ubicuidad, totalización del agente estatal.

La jaula de hierro, sin embargo, es un juego de nunca acabar. No acaba de acabarse. Y no es para santificar la idea foucaultiana de que en donde hay dominación también hay resistencia. En primer lugar, porque Foucault no dijo que había resistencia, sino posibilidad de resistencia, que, aunque duela decirlo, no es lo mismo. Y, en segundo lugar, porque me parece más fuerte la idea de que los monopolios que detenta el Estado no significan exclusión, sino relación de superioridad. Y en tanto juego de fuerzas, las relaciones se modifican, se desplazan; por lo tanto, hay que reproducir, día con día, tal superioridad.

El Estado, a pesar de su esfuerzo para des-socializar el poder, necesita, para ser, de la producción social de poder. El Estado es un mito, diría Cassirer. Pero como tal tiene que reproducirse. No es una cosa, sino una relación, por más que la superioridad tienda a expresarse como cristalización, es decir, como la ilusión de haber detenido

la dinámica de las relaciones sociales en punto que el poder denomina "orden".

En otras palabras, las condiciones del juego se reproducen a sí mismas sin que nada, no obstante las apariencias, pueda evitarlo. Entonces, el Estado se esfuerza por representar una suerte de "motor inmóvil": se presenta como un poder de más allá, para extraer el poder de acá. Ese mecanismo no sólo es engañoso, sino contradictorio. Equivale a la razón de Estado que, intentando violar la ley de Newton, aspira ocupar, al mismo tiempo, el espacio de las múltiples racionalidades de la sociedad.

En este nivel podemos regresar al problema que tanto había inquietado a Hobbes y que, según él, resolvía el *Leviatán*. Supongamos, por ejemplo, que, de acuerdo con una cierta política económica, un sujeto deba consumir mercancías por una cantidad $X+1$ para mantener no su equilibrio, 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. Éstos son los individuos que le interesan al Estado. Por supuesto, el interés no es para que "tengan", sino que no rompan su sumisión o bien, para evitar que su "no tener" sea un motivo de lucha.

¿Qué hace el sujeto que no tiene para comprar mercancías? No lo sabemos, hará lo que pueda. Pero si lo que puede es transgredir el orden, agregará más cornadas a las muchas que da el hambre. Respecto del orden, sin embargo, no es el destino particular y lamentable de ciertos sujetos el centro de mi interés, sino las adjudicaciones ideológicas que incluyen a todos los sujetos: a cualquiera se le puede "meter el demonio", tanto por no "tener" que es más o menos obvio, como por tener mucho y querer tener más, que es menos obvio, o sin ninguna razón, que no es obvio.

Dicho de otro modo, tarde o temprano, las pasiones se amotinan y piensan sin que la razón (trascendente) logre gobernar. Spinoza, conocedor de Hobbes, retoma el punto de nuestra discusión sin aceptar que, de pronto, por un pacto, la razón sojuzgue a las pasiones. Podrá hacerlo con algunas, algunas veces, es cierto, sin embargo, no con todas ni todo el tiempo. Y es que el cuerpo es imprescindible: "la historia se ha cansado de documentar que lo 'mejor' racional no se alcanza con la represión de lo 'peor' pasional".⁶

⁶ Kaminsky. *op cit*, p. 22.

Spinoza niega las dicotomías razón/pasión, cuerpo/alma. Antes que Nietzsche, luchó por la recuperación del cuerpo. 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.

Durante mucho tiempo, por ejemplo, el deseo de conocimiento fue considerado como una desviación diabólica. Ni hablar del deseo sexual femenino, que únicamente era atribuido a las brujas. Y, sin embargo, nos movemos... porque la esencia del hombre, dice Spinoza, no es la razón, sino el deseo. Y es que, añade: "Nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo". Consecuentemente:

"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".⁷

¿Significa esto la completa debacle del fino sistema hobbesiano? Sí y no. Sí, porque no parece sostenible, desde la inmanencia, el gobierno permanente de la razón sobre las pasiones. Para descubrirlo, basta con la dolorosa toma de conciencia de quien trata de dejar de amar al estafador que le traicionó en cuestiones sentimentales.⁸

No, el sistema de Hobbes no se cae, porque es cierto que el *Leviatán* alcanza a penetrar y habitar el cuerpo, con todas sus razones, y lo expugna. Por ello, los hombres, sin saberlo, creen saber lo que necesitan, y acaban por preferir justamente aquello que no necesitan.

No se trata de juegos de palabras, los sentimientos y las pasiones emergen y se expresan así: con pliegues y repliegues. Las pasiones avanzan contradiciéndose, tantean, se arrepienten y, más tarde se olvidan o cambian de signo. (Ya no digamos un beso, apenas un esbozo de sonrisa, perfectamente puede descongelar al mal entume-

⁷ Kaminsky. *op cit*, p. 39.

⁸ La sabiduría popular lo asume así: "Mi vida está perdida de tanto quererte/ No sé si necesito tenerte o perderte/ Yo sé que te he querido/ más de lo que he podido/ quisiera amarte menos buscando el olvido/ y en vez de amarte menos/ te quiero mucho más". Hay un "otro" culpable; pero la cosa se complica igual aún sin la coartada de ese otro y sin ofensa de por medio: "Mi rival es mi propio corazón por traicionero..." Y la consecuencia es relativamente la misma de arriba: "Yo no sé cómo puedo aborrecerte/ si tanto quiero". Utilizar letras de canciones populares habla de una variedad de fuentes que es aprobada para la historia medieval. Se las considera un vehículo inapreciable, sin embargo, para referirse a hechos contemporáneos, este testimonio es calificado como recurso falto de seriedad o simple chabacanería.

cido corazón y despertar potencias inefables. La relación de Cleopatra y Antonio es, con todo y Troya, un cuento ligero comparado con las despiadadas guerras, las conquistas y los sometimientos que las mujeres y los hombres protagonizan a lo largo de sus vidas).

La digresión vale para dar ejemplos de cómo no sabemos lo que queremos, cómo nos puede perjudicar lo que queremos, o cómo buscando lo que queremos, hallamos lo contrario. Estas situaciones, estas combinaciones de razón y de azar, de perseverancia y sinrazón, desbaratan la visión "unitaria" no sólo de la vida íntima, sino de la política. Así, podemos pensar cómo se puede desear ser "democrático" y actuar como tiranuelo.

Para finalizar, cabe añadir un comentario sobre democracia. Y lo primero que hay que decir 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 la deseabilidad y de la amistad, como dice nuestro La Boitie. Sin embargo, la experiencia de las dictaduras modernas, en mi opinión, ha modificado imperceptiblemente la voluntad de deseo de democracia, a un grado tal que, aún deseándola, los sujetos políticos se conducen como si desearan lo contrario.

¿Es un problema del individuo que resulta "reaccionario" porque no desea la democracia? O mejor, lo que debemos preguntarnos es ¿cómo la instrumentalización de la amenaza y de las incertidumbres (Hobbes), pone en acción dispositivos de disciplinamiento social que por alguna razón resultan deseables? El problema aquí es cómo concretar un sentido de la democracia que restablezca los sentimientos de seguridad y de concordia, en contra de las "pasiones tristes", que convierten la institución del poder dictatorial en un poder salvador —en el dedo curador del poder eterno— que resuelve imaginariamente la tensión caos—orden, bajo el supuesto de que la democracia carece de los atributos para producir certidumbres sociales y, por supuesto, para generar orden.

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. Basta con leer algunas páginas de Prigogine⁹, para caer en la cuenta de que la más dura de las ciencias se topó con hueso, de que las estructuras homeostáticas son más imaginarias que la raíz

⁹ Prigogine y Stengers. *La nueva alianza*, España, Alianza, 1983.

cuadrada de -1, que los "campos unificados" no están unidos, que lo que llamamos orden en realidad es azar, irreversibilidad, disipación, incertidumbre, y, por fin, que lo que es orden estatal pudiera no ser orden ni Estado.

Mi trabajo se presta muy poco a eso de terminar con conclusiones. Para esta ocasión, me había propuesto hacer una excepción. En busca de ella, saqué un texto de Lourau¹⁰ para cotejar una nota y, súbitamente, me vi atrapado en una contrariedad. Lourau preguntaba: ¿Podemos pensar el Estado? No supe qué contestarle.

¹⁰ Lourau. *El Estado y el inconsciente*, España, Kairos, 1980.