

LEONARDO DA JANDRA
LA GRAMÁTICA DEL TIEMPO



LEONARDO DA JANDRA
LA GRAMÁTICA DEL TIEMPO

© Leonardo da Jandra*

D.R. © 2023, Editorial Avispero

Ilustraciones de forros: Ives Tanguy

Diseño: Carelly Cruz y Daniel Hernández

Todos los Derechos Reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de la Editorial Avispero.

* Miembro del Sistema Nacional de Creadores de Arte

Impreso y hecho en México

LA GRAMÁTICA DEL TIEMPO

PRÓLOGO

Desde la selva huatulqueña —donde el autor vive de la caza y de la pesca— nos llega ahora este nuevo texto de Da Jandra, uno de los más sorprendentes escritores que yo he encontrado en el magnífico panorama de las letras mexicanas actuales.

Da Jandra está contra el triunfo de Tánatos sobre Eros, Da Jandra está contra la muerte y odia a las ciudades en las que ve el núcleo que sostiene el vergonzoso triunfo del poder y lo profano.

Todo vuelve, parece decirnos en este libro Da Jandra, pues para este escritor —al que un día vi llegar a Ciudad de México con el propósito de cazar y pescar a los malos escritores que se cruzaran en su camino—no hay fin alguno de la Historia ni de las ideologías, más bien parece anunciarse un recomienzo de todo: una vuelta triunfante de lo sagrado que reconcilie al hombre con lo divino y enfrentar así, en la medida de lo posible, el vértigo del ser; recomienzo del aparato justiciero e inflexible del poder, que por su propia condición profana no ha podido ni podrá jamás redimir a lo social; recomienzo también, y sobre todo, de la vivencia utópica como máxima opción del individuo para sobrevivir en un mundo hostil a la vida.

Extraño cruce entre la filosofía española y la mexicana, entre Ortega y Gasset y Octavio Paz, pasando siempre por el gran Bataille, este último libro de Da Jandra ofrece una propuesta optimista y muy atrevida que nadie debe dejar pasar. Si es cierto que la felicidad consiste en merecerse la felicidad, este libro es la felicidad misma, se la ha merecido, y para leerlo el lugar ideal es cualquier casa frente al mar.

Enrique Vila-Matas

INTRODUCCIÓN

El ensayador y sus determinaciones

Fue Maximiliano Gómez, un negro de Coyantes, el que me habló por primera vez de Huatulco. Entrado ya en sus sesenta años, alto y engallado, Maximiliano traía a sus espaldas un pasado cautivante de violencia y malosidad. Obsesionado por la venganza de los parientes de las múltiples vidas que debía, jamás se confiaba ni de día ni de noche, y aun enloquecido por el mezcal no perdía su impecabilidad de animal de presa. Lo conocí durante el huracán que en junio de 1973 tuvo a Zipolite tres días bajo el agua. Al amanecer del cuarto día, sometido todavía al influjo de una llovizna pertinaz, uno de sus peones mató un venado de seis puntas, y me vi así iniciado en el ritual sacrificante de la cacería.

De la otra pasión, la pesca, que la traigo desde chico, además de la plenitud inenarrable del “enganche”, he recibido también las más grandes experiencias tanáticas de mi vida. Acostumbrado a mandar, Maximiliano nunca fue pescador ni campesino, y el proceso cultural de la pesca desde las rocas no me llegó a través de él, sino de diversas relaciones con nativos. Viendo el experimentado negro que el tiempo que yo no dedicaba a los libros, tercera y básica pasión, lo gastaba entre la pesca y la cacería, terminó confesándome que el lugar ideal para mí era Huatulco. ¿Por qué Huatulco?, le pregunté.

Porque allá hay pesca y animales por montones, respondió con firmeza.

Llegué a Huatulco hacia finales de la década de los setenta, tras varios años de luchar contra una pulsión demoniaca que me encadenaba perversamente a un existir pendular que iba de la Ciudad de México a Zipolite. A los dos años del cambio, Maximiliano murió. Su yerno, Félix Ramírez, hijo del ya legendario Ambrosio Ramírez, jefe político de Huatulco en la tercera década del siglo, asumió entonces el legado de darme a conocer el ser y el obrar del huatulqueño, complementación cabal de pasión erótica y liturgia tanática.

INTRODUCCIÓN

Traía conmigo dos proyectos: el primero, llevar a su máxima potenciación la relación utópica de pareja; el segundo, sistematizar en un libro las determinaciones de la subjetividad con relación al espaciotiempo. Pronto, sometida al encantamiento de una dinámica sacrificial y mágica, la rigidez metódica fue derivando hacia un cauce más fluido e informal, que terminó desbordándose en una novela-mar en la que desembocaban los veneros de mi vida. Empléé toda la década de los ochenta tratando de elucidar dónde se enraizaba ese desborde pasional —mitad español, mitad mexicano— que me llevaba a extremos insospechados de sensualidad y me rendía ante la violencia seductora de la muerte. Los tres volúmenes de *Entrecruzamientos* en que plasmé estas experiencias, evidencian el carácter dual y confrontativo de una vida que rinde culto por igual a Eros y Tánatos, sensualidad y razón, diversidad y unidad; una vida que termina descubriendo su plenitud en un entorno natural que es complementación casi perfecta de lo infernal y lo paradisiaco.

Una década de vida intensa y lecturas extensas; un vivir la fugacidad plena del instante, sin dejar de transitar críticamente el puente metodológico que hace de la barbarie y la civilización, la historia y el mito, lo sagrado y lo profano, el poder y la utopía, una totalización de opuestos que sólo pueden existir a condición de aceptarse como complementarios. Decenas de libros, cientos de notas, y justo cuando el final de la aventura novelada posibilitaba el reinicio del proyecto metodológico por tantos años pospuesto, la muerte brutal de Genaro Reyes, compañero en el ritual hermanante de la pesca y la cacería, vino a violentar de nuevo el imperio del método revelándome la escritura de un mundo bronco, elemental, profundamente tanatofílico, que estaba oculto tras el velo de una racionalidad obsesiva. La nueva posición aumentó el cúmulo de lecturas.

Cuando al fin terminé la novela *Huatulqueños*, tenía tal cantidad de información clasificada que el proyecto metodológico amenazaba con terminar convirtiéndose en una reseña de los principales libros escritos al respecto. ¿Qué hacer? ¿Decidirme por el modo desenfadado y cínico de Crisipo, que incluía en sus obras pasajes enteros de otros autores?

¿Inclinarme hacia el proceder sabio y sobrio de Epicuro, que jamás citaba en sus obras a autor alguno? En un primer arrebató, acordé citar solamente aquellas obras que aludieran de manera específica a la tríada espaciotemporal (presente, pasado, futuro) y sus determinaciones subjetivas (poder-utopía, historia-mito, sagrado-profano). Bastaron unas semanas para constatar el desengaño: después de una década de libertad novelada, no podía soportar la rigidez de un pensar sistemático, y menos aún el contrarritmo —*cogito interruptus*— de las constantes referencias. Por último, rebasado ya por la excesiva preocupación formal, dejé que la fluidez latina cortejara a la precisión germana y salió un texto híbrido, pero antisolemne y sincero.

Deben entenderse, pues, estos ensayos no sólo en el sentido con que Montaigne quiso fundamentar el género: prueba, aprendizaje; son más un recuento que un diario, un punto de llegada que un experimentar. No son una confesión, porque el ritual de la autculpabilidad y del lamento no pudo resistir la impiedad del modo de vida huatulqueño. Estos escritos son en rigor la explicación concreta de una travesía: las aventuras de un ensayador que construyó un puente utópico entre la orgullosa suficiencia de la civilización occidental, y la pulsión sacrificante de los tiempos del *potlach*, cuando aún no se imponía el yugo del progreso lineal, ni nos protegía —para devorarnos— el Estado patriarcal (Saturno).



Tardé muchos años en poder asimilar cabalmente la razón del rechazo de Unamuno hacia el “paganismo senequista”. Obnubilado por igual por las *Epístolas a Lucilio* y por *Del sentimiento trágico de la vida*, no quería aceptar que esos dos profetas de la desmesura hispana se contraponían al autoafirmarse. Nada más lejos del Unamuno trágico que el estoico sublime de las *Epístolas*: “Sabio es el que está lleno de gozo, es alegre, apacible, incommovible; vive con los dioses de igual a igual”. Me cautivaba tanto este Séneca vencedor de todos los excesos viciantes, como rechazo me producía su *Consolatio ad Polybium*, intento desesperado del sabio que

INTRODUCCIÓN

pretende el regreso al origen mediante la adulación al poder. Me fascinaba el Séneca que, prefigurando a La Boétie, sentenciaba que no había esclavitud más vergonzosa que la voluntaria; el Séneca que fundaba la ética al sublimar la religión, y que hacía de razón y vida un imperativo metódico que siglos después sistematizaría Ortega y Gasset en la tan hispana “razón vital”.

Fue necesaria la presencia tremenda y fascinante de la muerte para que, al buscar asidero en el legado de una occidentalidad ya totalmente profana, me encontrara de nuevo con la impercedera referencia senequista. Nadie, de Sócrates a Montaigne y de Schopenhauer a Cioran, me sirvió como Séneca para asimilar la lección despiadada y cruda de la cotidianidad huastulqueña: “Ante la presencia de la muerte todos somos aprendices”. Aprendices no sólo como víctimas, sino también como victimantes: el acto de matar, cuando hay relación directa y ritual entre víctima y victimante, es el acto sagrado por antonomasia. Esta aseveración, que estremece por su connotación barbárica, trasvasada al cauce histórico querría decir llanamente que la diferencia fundamental entre una sociedad religiosa (sacra) y una sociedad tecnolátrica (profana) reside en la dinámica del acto sacrificial.

Jamás, de no haber llegado a la costa oaxaqueña, habría conocido el carácter suprahumano del ritual sacrificante. La primera vez que maté un venado no pude evitar echarme de rodillas ante su cuerpo y ungirme con su sangre. Fue entonces cuando tuve el único vislumbre en mi vida de lo que podría ser la presencia de la divinidad: ¿era necesario, por tanto, regresar al acto sacrificial, auténtico en su violencia primigenia, para que el hombre vislumbrara a Dios? La división natural de la objetividad entre espacio sagrado (magia y religión) y espacio profano (ciencia), evidenciaba en su raíz misma el fracaso a que estaban condenados todos los intentos por llegar a la esencia de lo divino mediante la razón. Mucho antes de que Nietzsche hiciera de la muerte racional de Dios el fundamento de la permisión total, Amaury de Béne, fundador de la secta de los hermanos del libre espíritu y profesor de lógica y teología en la Universidad de París, profesaba la regla senequista que habría de enloque-

cer a Unamuno: si Dios ha muerto, todo está permitido, porque todos somos Dios. El más antiguo legado racional que se esfuerza por negar la existencia de la divinidad se encuentra en el *Diálogo del desesperado* (siglo xxvi a.C.). Allí, en un intento visionario por trascender la violencia de la barbarie politeísta, se dice que los dioses no existen, que los cultos son vanos y que el hombre sólo debe contar consigo mismo. No sería descabellado concluir que el noventa por ciento de los tecnólatras actuales comparte esta opinión milenaria.



Los místicos y los mártires cristianos personalizaban la sublimación de lo sagrado en un Dios que perdona y salva (*Nuevo testamento*); los judíos y protestantes seguían fieles al Dios patriarcal y justiciero que juzga y condena (*Antiguo testamento*); los gnósticos, rechazando por igual al Dios del amor y al Dios de la justicia, pretendían el acceso directo a un Dios de conocimiento. Ni el amor, ni la justicia, ni el conocimiento pudieron efectuar en mí la transformación que logró el contacto con la muerte. No es que en Huatulco encontrara al fin la manifestación de la divinidad bajo la máscara de Tánatos -Mictlantecutli; pero fue la muerte la que me reveló la naturaleza trascendental de lo sagrado. La pregunta que principió entonces a obsesionarme fue: ¿puede acaso existir lo sagrado sin la divinidad?

Me vi así, a través de la confrontación crítica entre lo sagrado y lo profano, desarrollando una cultura de la muerte que desplazaba la búsqueda de la prudencia y la virtud, por el imperioso autodomínio de una vida apasionada y violenta. La socorrida frase de la primera epístola a Lucilio: “No estamos en poder de ninguno, mientras esté en nuestro poder la muerte”, parecía confirmar la autodeterminación del individuo no en relación a la vida, sino a la muerte. Era, pues, Tánatos y no Eros el primigenio numen tutelar de la cultura. Y era en Huatulco donde el culto a la muerte, como origen de la cultura, se me manifestaba de manera abrumadora.

INTRODUCCIÓN

Sin el publicitado discurso del temor a la muerte, todo el aparato ético y justiciero del patriarcalismo judeocristiano se vendría abajo. La muerte no es liberación, sino ruptura y discontinuidad. El ser que no se ha liberado de su propia negatividad en la vida, no lo hará en la muerte. La muerte no es “otro hacer”, sino un total “dejar de hacer”. Pero esta total inactividad del que muere, es al mismo tiempo actividad total del que mata; es por ello que matar es el acto de la pura irracionalidad que más se confunde con lo divino. Cuando Cioran sentenció: “Nuestras obras proceden de nuestra incapacidad de matar o de matarnos”, incurrió en un desliz fundamental que aclara su impostura. Si en lugar de “obras” ponemos “fracasos”, tendremos en toda su desnudez el cuerpo angustiado y autocastigante de la modernidad.

Para el huatulqueño matar es la forma más auténtica de ser. El que no mata o es cobarde o es pendejo (que son las dos formas de eludir la confrontación con la muerte que exige la hombría). El huatulqueño jamás tiene remordimientos cuando mata a un semejante; lo único que le preocupa es la venganza de los deudos de la víctima. En Huatulco no funciona el imperativo ético-legal que prohíbe a una persona sacrificar a otra en su propio beneficio o en beneficio de un tercero. Aquí lo que cuenta es, una vez realizado el sacrificio, cómo escapar a la venganza de los deudos. Para el huatulqueño, ley y gobierno son sinónimos de degradación: sólo el que tiene dinero (ganado y tierras), apela a la corrupción de la justicia.

Sojuzgados los sentidos por años de intenso desvarío occidental, no podía aceptar que existiera una forma de vida tan plena y contraria a los dictados de la sistematicidad germánica, en la que la *Revista de Occidente* me había iniciado. Habitado a la extroversión gritona y gestual, al insidioso encabalgamiento del tú sobre el yo, el descubrimiento adolescente del ser que se aprehende como un todo en una profundidad autosuficiente y abismal, me había arrojado en la convicción de que la filosofía alemana era la forma en que Dios hablaba consigo mismo. Vano hallazgo: a lomos de la rigidez metódica y de la voluntad terca y férrea, llegué a una plenitud vacía. Sutil, intransigente y sober-

bio, el yo autosuficiente fue perdiendo la medida del mundo exterior, y con ella la dinámica gozadora de la existencia. ¿No era terminal el hecho de que en la filosofía alemana absolutización y autoritarismo formaran un todo irrebasable?

Vista desde la perspectiva hispana, la cultura alemana es un prodigio de dominación metódica y sufrimiento. Vista desde la perspectiva alemana la cultura hispana es un derroche de anarquía y gozación. Vistas desde el paraíso infernal huatulqueño, las dos culturas adolecen de la misma perversión histórica: obsesionadas por su pasado no saben vivir el presente. Tendríamos que recurrir a la animalidad pura para poder encontrar un símil que se aproximara al modo fácil y gozador con que el huatulqueño vive la fugacidad del presente. Tal vez sea esta capacidad para encontrarle el lado gozador al tiempo, junto con su pasión destructiva, los distintivos caracterológicos del huatulqueño. Negado para el agradecimiento y cerrado a la memoria, el huatulqueño, como el águila que olvida su adiestramiento con el cambio de plumaje, exige un continuo reforzamiento de los vínculos sociales, y posee un don genuino para acortar la duración de todo cuanto está al alcance de sus manos (desde el medio ambiente, hasta los objetos personales).

A la impronta inicial de estupor y rechazo ante tan singular tanatofilia, le sucedió con el tiempo una admiración filosófica similar a la que en una mente acosada por la sensatez y el sentido común produce la lectura de los primeros escépticos y estoicos. La tesis, apenas bosquejada por Canetti en *Masa y poder*, de que la manía destructiva en monos y hombres era un mero ejercicio de endurecimiento de las manos y los dedos, no soportó en Huatulco la primera confrontación. La destructividad animal es instinto de sobrevivencia y dominio, pero la destructividad humana no es un fenómeno manual, sino mental: el hombre destruye no porque su anatomía lo lleve a ello, sino porque goza la destrucción. Ahora bien, la dinámica destructiva del huatulqueño no es de raíz sicopatológica, sino que emana de su especial concepción del espaciotiempo. Y fue esta concepción, justamente, la que terminó por fascinarme.

INTRODUCCIÓN

Señoreador de un medio pródigo (mar y tierra) y de un clima prodigioso, el huatulqueño vive con el mundo al alcance de la mano, por lo que no necesita de la mediación pasado-futuro para asegurar su permanencia. Educado en la escuela indócil de una vida que se sustenta sobre la muerte, el ayer sólo existe para el huatulqueño en cuanto recuerdo de los muertos (formas de morir y vidas debidas se erigen así en la única forma de memoria), y el mañana es la prolongación de un presente que jamás termina. ¿Eran los mixtecos y zapotecas cultores de una presentaneidad tanatofílica? ¿Fue, por el contrario, resultado del cruce de los indios con los negros que trajeron los españoles como esclavos? Coincido con López Austin en que los conceptos espaciotemporales de Occidente no se pueden aplicar sin reservas al México prehispánico. Pero si la diferenciación es contundente en lo que se refiere a la concepción cristiana del tiempo lineal, o a la gnóstica en alternancias quebradas, no lo es tanto en relación con la circularidad mítica de los griegos. Las concepciones cíclicas del tiempo (entiéndase: tiempo histórico) no son sin embargo exclusivas de culturas politeístas y fundacionarias; en el corazón mismo de nuestro atribulado siglo las teorías cíclicas de la historia alcanzaron un auge inusitado, desde las derivaciones espurias del materialismo histórico, hasta la obra monumental de Toynbee.



En una concepción del mundo donde todo está estrechamente relacionado, es peregrina, por no decir descarriada, la visión dicotómica de los opuestos como extraños entre sí e irreconciliables. Si para los griegos Eros y Tánatos polarizaban de manera tajante el hacer humano, para los huatulqueños son un mismo numen dual e interactuante: se mata para vivir y se vive para matar. Copular y matar son en el mundo costeño actos rápidos, silenciosos y ocultos; luego de matar o de copular, el hombre se retira ajeno a culpas y compromisos.

Por vivir en un presente continuo, reacio a métodos y normatividades, el huatulqueño ha llegado a desarrollar una capacidad gozadora

pareja a su pulsión tanatofílica. Capaz de una adaptación prodigiosa a las circunstancias, igual puede pasar un día entero sentado en la rama de un árbol esperando a la víctima (venado o persona), que devorar por completo un venado o una tortuga; lo mismo camina una jornada entera por la selva sin cansarse, que está echado varios días seguidos en la hamaca con la mente en blanco. Cuando tiene hambre, la pesca y la caza le proporcionan sustento en abundancia; si tiene que proteger a su hembra y crías de las lluvias, levanta un techo de palma y se acomoda sobre un petate. Si tuviera que resumir esta sorprendente capacidad de “desapego existencial”, cuya única preocupación parece ser la siembra anual de maíz, me inclinaría por dos sentencias montaraces: cuando hay, duro hasta hartarse; y no buscarle solución a los reveses de la vida, sino acomodarse a ellos.

Y no podía ser de otra manera, esta *diarización* elemental y despreocupada de la existencia hizo que las pretensiones metódicas zozobrarán en un mar sin vida. ¿No era a esto a lo que se refería Ortega y Gasset cuando entendía la vida como un naufragio? Si la conciencia de la seguridad mataba la vida, había entonces que aprender a vivir en el vértigo constante. Preocuparse no era la solución, sino una rumia autoculpable que dejaba incólume la existencia. La filosofía del siglo **xx**, con Heidegger a la cabeza, se había construido sobre una selva de palabras y de espaldas a la vida. ¿Qué hacer con todo el aparato conceptual desarrollado por Occidente para sufrir la vida y no para gozarla? Mientras me llegaban lejanos los ecos del derrumbe de las ideologías autoritarias (¿habrá alguna que no tienda a serlo?) Huatulco se manifestaba como el espacio germinal de mi destino.

Fue en un pueblo de las Rías Bajas gallegas donde a los siete años vi por primera vez la utopía: caminaba por estrechas veredas que cortaban el corazón de una montaña selvática, y de pronto ¡ahí estaba el mar! Azul, cálido, sin límite; lo opuesto al Atlántico frío y oscuro que habitaba al otro lado del soñar. Si el destino es lo que no se elige, ¿cómo explicar esa pulsión solar que derretía mis desvarios y totalizaba mis sueños de sabor a mar? La diferenciación de raíz goethiana entre destino real (for-

INTRODUCCIÓN

zado) y destino ideal (auténtico), vino a señalar un falso derrotero a mis primeros balbucesos filosóficos. Me obsesioné con la búsqueda del legado utópico y, arrastrado por la crecida deseante de finales de los sesenta y principios de los setenta, vine a derivar hacia una forma de utopía grupal que, politizada y sexualizada a extremos beligerantes, terminó por asfixiarse. Dos preceptos fundamentales sobrevivieron al ocaso comunitario: no pretender realizar la utopía de espaldas a la naturaleza, y no hacer de la utopía un enclave de rebeldía contra el Estado.

Todos intentamos vivir nuestra utopía y después morimos, aunque no son pocos los que mueren en el intento. Ignorando que no hay peor método que el antimétodo, existe una pléyade de sabios urbanos que pretende nadificar la utopía con frases como la gassetiana “enfermedad esencial de la razón”. Sin embargo, entre la distopía (como peor forma posible de la utopía) y la utopía ideal (la de pareja o de grupo), hay una gradación de opciones vitales que tienen sobre sí el yugo uniformador y profano del progreso; y ya sabemos que tras la profanación de ritualidades viene la excesividad dionisiaca del consumo.

El fundamento de la racionalidad antiutópica fenece con el objeto mismo de su crítica: jamás podrá realizarse una utopía social. Cualquier intento por hacer de un todo social una utopía, terminará inabrogablemente convirtiéndose en un proceso distópico (el modelo de apicultura experimental tipo soviético es el más claro ejemplo).

Habiendo confirmado la imposibilidad de realizar la utopía en un medio urbano y en un clima frío, decidí enfrentar la autenticidad de mi destino desplazando la frialdad de la razón en favor de la ardiente sensualidad de la costa oaxaqueña. Reacio por naturaleza a las culturas vegetales y gregarias, acordé con mi compañera desarrollar una metodologización de la vida cotidiana donde el tiempo de creatividad fuera determinante. Construimos así una existencia ajena al cultivo de la tierra y de mínimo consumo, cuyas condiciones utópicas quedaron delimitadas por la dualidad sol-luna pesca-cacería.

No tardó la representación abstracta de la utopía, viciada por el legado rousseauniano-romántico, en entrar en conflicto con una realidad

violentadora de esquemas. Educado en una tradición que se sustentaba sobre la irreconciliabilidad de los opuestos, me resistía a aceptar que paraíso e infierno no fueran los extremos interexcluyentes que premiaban o castigaban todo proceder vital. Con el tiempo había llegado a creer que la diferenciación entre la concepción heracliteana de llorar la vida y la democrítea de reír la vida, obedecía a una fundamentación filosófica que gustaba totalizar los extremos. Costoso desengaño: paraíso e infierno son dos caras de la misma realidad; cuanto mayor es el goce paradisiaco, tanto más grande será la abismación infernal. No existía, por tanto, la utopía idílica que los visionarios de Occidente habían soñado como ruptura con la opresiva evolución lineal. Precisarle espaciotemporalidad a la utopía era hermanar en un todo gozoso-sufriente paraíso e infierno. En lo más profundo de mi ser, a manera de decantamiento esencial, se fue consolidando una convicción que escandalizaba por sus implicaciones desesperanzadoras: Esquilo tenía razón, aprendemos por el sufrimiento. ¡Y cuánto sufrimiento me costó aprender que el “buen salvaje” era un invento de la mala conciencia europea!

Obsesionados por la sombra justiciera del *Leviatán* erigido por la racionalidad egocéntrica, algunos de los más afiebrados autoculpables decidieron desandar el camino de la absolutización del poder, haciendo del Nuevo Mundo recién descubierto el escenario ideal de sus desvaríos utópicos. De Rousseau a Pierre Clastres, el europeo que ha pretendido igualar pureza de espíritu con salvajitud no ha hecho otra cosa que afianzar el modelo de unidireccionalidad evolutiva que lidera Occidente. Así, a fuerza de uniformar la diversidad, Occidente se ha saturado de sí mismo, llegando ya a niveles de autofagia.

Todo intento civilizador por regresar a la naturaleza terminará inevitablemente fracasando. En Rousseau la raíz del fracaso fue la misantropía y el resentimiento; en los románticos, darle la espalda ingenuamente a la maquinaria del consumo destructivo. La noción de progreso tiene una connotación más intestinal que mental; la oferta incesante de los objetos que conforman la cotidianidad profana tiende a transformar de manera sistemática la realidad en desechos. La mentalidad utópica

INTRODUCCIÓN

debe ser, en consecuencia, anticonsumista y metódica, ritual y ajena al poder, apasionada por la naturaleza y consciente de sus límites. La mentalidad utópica debe comprender que el tecnócrata civilizador y el salvaje deseoso de ser civilizado (es decir, deseoso de consumir) son sus peores enemigos.

Civilización y progreso se han erigido en dinámicas profanas que se envanecen con la cuantificación del consumo. El salvaje es repulsivo en tanto que no consume; en el momento mismo en que entra a la maquinaria consumista, pierde su condición bárbara y se convierte en un eslabón más de la cadena gregaria del progreso destructivo. *Progredi*, la raíz latina de progreso, fundamenta la existencia como futuro; pero el futuro no siempre es sinónimo de superación y perfeccionamiento, lo es también de acabamiento y descomposición. Si bien progreso y civilización se han ayuntado en una relación consumista y promiscua, no sucede lo mismo con civilización y cultura. Vico y Rousseau fueron los primeros en contraponer civilización y cultura. Sin embargo, ninguna de las tres obras claves en la divulgación de la historia de la cultura profundizó en el problema. Ni la *Vida de Perugino de Vasari*, ni *La cultura del Renacimiento en Italia* de Burckhardt, ni *El otoño de la Edad Media* de Huizinga supieron establecer una diferenciación clara y tajante entre el hacedor de cultura y el civilizador. Civilizar es uniformar, masificar, destruir para consumir; culturizar es diversificar, individualizar, instruir para alcanzar la plenitud del vivir. El concepto de civilización deviene entre una preteridad ensoberbecida y una presentaneidad autoritaria; el concepto de cultura es posteridad plena. El no haber entendido esta contraposición, ha propiciado que el hacedor de cultura haya sido asimilado a la espaciotemporalidad perversa del consumismo civilizador. El hacedor de cultura debe resistir heroicamente (es decir, trágicamente) las tentaciones presentaneizantes del poder. Sólo negándose rotundamente a las intencionadas ofertas del poderoso, podrá el intelectual alcanzar la independencia ética indispensable para la creación sana y duradera, y ser voz representativa de la incorruptibilidad social. Contra la tentación viciosa y fácil del en-

cumbramiento efímero, el hacedor de cultura debe esforzarse para que el “gasto cultural” de la sociedad se canalice hacia la superación de los consumidores, y no para la corrupción de los hacedores.

Pero no hay paraíso que dure mil años, ni tecnócrata que no pretenda civilizarlo. Al momento de escribir estas líneas, en el mismo pueblo de pescadores que permaneció durante décadas en una inalterabilidad autosuficiente y despreocupada, se están erigiendo hoteles y centros comerciales como avanzada de un ambicioso proyecto turístico que va a desnaturalizar a la franja más auténtica de la costa oaxaqueña. Junto con la reserva de Chamela, en las costas de Jalisco, la zona costera huatulqueña constituye una de las mayores áreas de selva baja caducifolia del mundo.

Si en los siglos xvi y xvii las enfermedades importadas por los agentes de la civilización occidental fueron una de las principales causas de la desaparición de las culturas autóctonas, hoy su lugar lo ocupa el aparato profanante del consumo. De la noche a la mañana, el huatulqueño bronco, de corazón anárquico y mentalidad gozosamente presentánea, se ha convertido en un animal infeliz y desarraigado que ha hecho del espejismo del consumo la razón de su existencia. Aquellos cuerpos templados por el esfuerzo y curtidos por el sol, son ahora deformes hinchazones sedentarizadas por los vicios. Aquel ser arisco y violento, que en la consumación de su machismo decía: “Yo no soy macho, pero no me sé rajar”, ha hecho ahora del pedir y del lamento los modos de su desencuentro.



Fue el nihilista Basílides el primero en profetizar el destino entrópico de toda forma de existencia. Para este visionario, la fría noche de la “Gran Ignorancia” terminaría engulléndolo todo. Los últimos acontecimientos vividos en el corazón de Occidente, han venido a reafirmar que el signo que caracteriza al destino de la humanidad es la estupidez. Los escépticos griegos llegaban a la duda como el que, tras una jornada dura y castigante, se encuentra plenificado a la intemperie; los filósofos pos-

INTRODUCCIÓN

cartesianos, que partían de la duda con la vana convicción de alcanzar la realidad última de las cosas, se encontraban finalmente con el vacío. Hoy se sabe que la duda es infinita, y que ser escéptico es la forma menos comprometedora de enfrentar la estupidez masiva.

Las masas alimentan su rencor con el poder que ellas mismas le otorgan a los políticos; y al igual que los animales gregarios que mero-dean por las praderas sin más preocupación que la búsqueda de alimento, son fáciles presas de estampidas sin destino. Al vivir para consumir, las masas tienen en las minorías egregias la negación de su rutina; por eso el sentido común y la genialidad son como el aceite y el agua: se separan al tocarse. Todo proceso civilizador tiende a la masificación y a la uniformidad. Cuando las masas determinan el presente histórico, las minorías egregias se vuelven catacumbicas y nocturnales. Poder y masa son manifestaciones de la presentaneidad política; y sus límites son la democracia (efímera legitimación de las masas que degenera en un modelo autoritario) y el autoritarismo (expresión extrema del poder antes de la estampida masiva). No podía ser más aleccionador al respecto el hecho de que el modelo histórico que sentó las bases teóricas para la desaparición del Estado, en favor del encumbramiento masivo, haya terminado convirtiéndose en uno de los más perfectos modelos de autoritarismo.

La aseveración nietzscheana en *La genealogía de la moral*, de que las épocas en que el (seudo)sabio pasa a primer plano son tiempos de crepúsculo y descenso, parece encontrar su confirmación en el auge del neoliberalismo y la tecnocracia. Tendríamos que añadir entonces a la supuesta entropía objetiva, una entropía subjetiva (histórica) que vendría dada por la relación inversamente proporcional entre el auge de las masas y el descenso de las minorías egregias.

Toda época de auge masivo y progreso técnico conlleva una decadencia ética; y es en el fermento de este humus antimítico y profanante, donde encuentran su medio ideal de crecimiento las expresiones más irracionales de la razón. Cuando Gobineau concluyó su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, cumbre del racismo eurocéntrico, es-

taba convencido de que las minorías antimasivas recibirían la obra con un consenso aclamativo. No fue así, y hasta su entrañable amigo Alexis de Tocqueville, lo recriminó con dureza. Y cuando varias décadas más tarde la marea masiva de tecnificación, progreso y liberalismo motivó la rencorosa y alucinada *Decadencia de Occidente* de Spengler, miles de ejemplares inundaron las librerías de las capitales europeas para alimento de la conciencia autoculpable burguesa, que pronto habría de solazarse en una tanatofilia apocalíptica. Apenas una década después, denigrado por el Occidente cuyo fin había predicho, así como por la Alemania nazi que lo había consagrado, Spengler terminó en la miseria total.

Hoy, en pleno delirio de cibernetización y espectáculos masivos, la expresión “fin” ha adquirido una connotación fársica. Los supuestos “fin de la Historia”, “fin de las ideologías”, “fin del autoritarismo”, “fin de las utopías”, etcétera, no son más que una muestra fehaciente de la estupidez que se niega a autorreconocerse dándole vueltas a una noria sin destino.

Conocimiento y vida se han separado; ahora los individuos sólo se informan para polemizar y polemizan para vivir, instantes después todo se olvida. De las tres determinaciones del conocimiento (leer, ver y meditar) que Gracián consagró como propias de un tiempo en que el hacer estaba lastrado de ruralidad y beligerancia, sólo el ver alcanza hoy una función masiva. Pero el ver presentáneo de las masas no es poético ni revelador, sino prosaico y encubridor; es más un mirar que resbala por las superficies, que un indagar que sondea profundidades. La gratuita oposición bachelardiana entre metáfora e imagen, apuntada con singular brusquedad en *La poética del espacio*, pone de manifiesto una confusión imperdonable del “ver” con el “mirar”. Decir que la metáfora es una expresión efímera, falsa imagen sin raíces profundas ni verdaderas; y que la imagen es obra pura de la imaginación absoluta, donadora de ser, es recaer en la desventurada cartesianización de la poética. No se trata, por tanto, de absolutizar lo necesariamente relativo, sino de delimitar diversidades. Lo contrario del desborde metafórico no es un discurso imaginativo sino más propiamente un discurso metonímico. La metáfora es la sublimación de los sentidos, funciona por sustitución y dinamiza

INTRODUCCIÓN

el mundo mítico, artístico y mágico, además de estar en la raíz misma de toda cultura democrática-lunar; la metonimia es producto de la pura racionalidad, funciona por silogismos y dinamiza a la filosofía, la ciencia y la historia, además de jugar un papel fundamental en toda cultura autoritaria-solar. La metonimia es entrópica, restringe los lenguajes; la metáfora es negantrópica, los incentiva. La expresión vital más acabada de la metáfora es la utopía, la de la metonimia es el poder.



Ver sin ser visto es una determinación extrema. En la “espía”, el cazador huatulqueño se iguala con Dios: ve sin ser visto y tiene en sus manos la vida de la víctima. En el México prehispánico verle la cara al gran Tlatoani ameritaba la muerte. En la mitología griega Acteón, por haber visto desnuda a la diosa Artemisa mientras se bañaba, fue transformado en ciervo y devorado por sus propios perros. En la actualidad tecnolátrica y profana la nueva forma de ver sin ser visto que es el “mirar”, ha adquirido una condición masiva gracias a los medios electrónicos de información. Desde su posición sedentaria y consumista, los mirones ven pasar ante ellos miles de imágenes que, como estrellas fugaces en un firmamento desolado, fenecen al aparecer.

En la búsqueda de la fundamentación de la dinámica tricomponencial de los modos espaciotemporales de la subjetividad, me encontré con múltiples señalamientos que confirman la perdurabilidad de la inquietud diversificadora del ser con base en tres determinaciones. No voy a abundar en el carácter triádico de raíz teológico-filosófica que alcanzó su potenciación extrema con la Ideología alemana. El primer gran intento por sistematizar la tricomponencialidad subjetiva del espaciotiempo lo hicieron los gnósticos en el vano esfuerzo de buscar la salvación por medio del conocimiento. Al preguntarse: ¿de dónde venimos? (preteridad), ¿dónde estamos? (presentaneidad), y ¿hacia dónde vamos? (posteridad), el gnosticismo estableció los límites de todo quehacer filosófico.

Quince siglos después, con la teoría de los tres poderes, Montesquieu instituyó la modernidad política. Pero la referencia más próxima, por su relación directa con la realidad huastulqueña, la hallé en la célebre teoría de las tres funciones que dinamiza la obra monumental de Georges Dumézil, *Mito y Epopeya*. Tras veinticinco años de estudio concienzudo y arduo, Dumézil encontró tres características funcionales propias a todas las sociedades indoeuropeas: soberanía mágica y jurídica, fuerza física y guerrera, y abundancia tranquila y fecunda. La primera función estaría representada por los sacerdotes (pretéritos), la segunda por los guerreros (pósteros) y la tercera por los ganaderos-agricultores (presentáneos). Producción, sacralidad y afán de dominio han alternado su papel determinante en diferentes períodos históricos y en distintas sociedades. Hoy, profanado el espaciotiempo histórico, el político y el comerciante han asumido el destino de las sociedades de espaldas a la naturaleza y de cara al consumo destructivo. Tal parece que la debacle de los modelos socializantes ha desplazado la determinación socioeconómica de la producción al consumo: triste homenaje al visionario autor de *La parte maldita*, que no dejaría de ver con una sonrisa complaciente el desconcierto ideológico de los herederos de aquellos autoritarios cultores de las masas, que rechazaron su premonitoria obra en plena década de los veinte.

El triunfalismo y el tener son los modos de la felicidad tecnocrática; y aun cuando Montaigne previniera que la estima de la gente resulta injuriosa, es difícil encontrar en nuestros días a alguien que, no estando enfermo de modestia o siendo un misántropo irremediable, no busque con desesperación el aplauso injurioso de las masas.

En el mito persa del Simurg, referido en *El coloquio de las aves*, se sostiene la necesidad de pasar por el sufrimiento, la humillación y la aniquilación antes de que se manifieste la verdad en toda su desnudez primigenia: lo buscado está en el propio buscador. De haber conocido a tiempo esta verdad milenaria, jamás habría dejado la orgullosa Europa, ni me habría deslumbrado con la tanatofilia huastulqueña. Estaría ahora celebrando, tal vez a la sombra del abismal Cioran, la recuperación del

INTRODUCCIÓN

ansia amorosa por el infierno racional como consecuencia del hartazgo de lo “otro”, lo “extraño”, lo reactivo a occidentalizarse. De haber conocido a tiempo que el deseo de uniformidad civilizadora es una estupidez masiva que afecta por igual a huatulqueños, neoyorquinos, londinenses y gallegos, me habría quedado cómodamente instalado entre cuatro paredes predicando verdades, y jamás habría realizado mi utopía. Y, por supuesto, tampoco me habría complicado la vida escribiendo lo que sigue.

Cacaluta-Huatulco
Temporada de lluvias de 1992

PRIMERA PARTE

Modos de existencia de las determinaciones
espatiotemporales de la subjetividad

I. PRESENTANEIDAD

El poder

Todo proceso de transición es ambiguo y desconcertante; se rompe con la seguridad de lo abandonado, sin arribar todavía a la consumación del deseo. Este ser y no ser al mismo tiempo, hace que la conciencia de tránsito se vuelva especialmente sensible a influencias externas que buscan aprovechar la incertidumbre propia del estado de desarraigo. El Huatulco que conocí a finales de los setenta vivía los momentos previos a la imposición uniformadora de la modernidad. La influencia tutelar de los caciques comenzaba a decrecer, al mismo tiempo que empezaba a manifestarse ya la impronta corruptora del estado de derecho. A pesar de la aureola de progreso y prosperidad con que se quería prestigiar el nuevo aparato legalista que venía a arbitrar los conflictos de la comunidad, ningún huatulqueño dudaba en preferir el estado de naturaleza al estado pleno de derecho; y es que, a diferencia del cacique que era querido y temido al mismo tiempo como un padre, el aparato corruptor y represivo del nuevo estado de derecho les inspiraba total desconfianza. Cuando el huatulqueño entendió que no existía la justicia en, por y para sí, sino decisiones justas e injustas, ya era demasiado tarde para regresar a la violencia del estado natural: los que tomaban las decisiones se habían adueñado del destino de Huatulco.

La toma de decisiones es una de las prerrogativas del poder, a tal grado que podría decirse que la historia de la humanidad es una lucha constante por el control de las decisiones. En el Huatulco premoderno comer mucho, con el consiguiente efecto en la masa corporal, era un claro símbolo de poder. Apegados a la costumbre de comer hasta el hartazgo cuando hay, los huatulqueños identificaban de modo natural poder con masa corporal, de manera que un individuo enjuto y corto de estatura tendría que hacer alarde de singular violencia para ser considerado detentador de poder. Compadrazgos y parentelas, conjuntamente con la posesión territorial, constituían la dinámica dadora de poder en

una sociedad donde la amenaza ameritaba la muerte, y el sobajamiento (forma genuinamente costeña de la humillación) ponía de manifiesto la impronta implacable de la pura animalidad.

Nada caracteriza tanto a la naturaleza bronca y altiva del huatulqueño como la acción de sobajar. Para encontrar un símil de esta actitud que alcanza el más alto grado de refinamiento patológico en el animal político, tendríamos que dar un brusco salto regresivo y situarnos en la edad heroica. En el concepto de *aidos*, propio de la épica homérica, hallamos algunos de los distintivos del sobajamiento huatulqueño: vergüenza, respeto y temor. Pero este sentimiento, que iba desde la sumisión debida a los grandes hombres (políticos, sabios, guerreros) hasta la compasión y el perdón para los caídos en desgracia, dista de precisar la intención tanatofílica con que el huatulqueño sojuzga para sentirse poderoso. Tal vez el *hilm* árabe, en su connotación de bravata y humillación pero sin la sutileza política que le dieron los omeyas, se acerque más estrechamente a la dinámica nadificante que lleva implícita el sobajamiento huatulqueño. Entre el sobajado y el sobajante hay la misma relación que entre un perro y el amo que lo golpea. Si el sobajado no acepta el sobajamiento no tiene más opción que enfrentar la muerte: o mata al sobajador o es muerto por él. Fue a partir de la manifestación extrema que esta forma propia de la agresividad animal adquiriría en Huatulco, que vislumbré la compleja estructuración patológica del poder.

La característica determinante de toda dinámica de poder reside en la acción de decidir sobre la vida y la muerte. Eros y Tánatos son las dos caras del poder: negar sometimiento al poder es arrostrar la muerte; acceder al poder es potenciar la vida. En *El banquete* platónico se hace alusión sutil a la pulsión erotofílica que está en la raíz de todo acto de poder. Allí, lejos de ser una deidad omnipotente, Eros es considerado como una fuerza perpetuamente insatisfecha e inquieta. Cabría derivar de esta acepción lúcida la venturosa relación que Canetti hizo entre fuerza (acción ejercida en un espaciotiempo corto) y poder (acción ejercida en un continuo espaciotemporal duradero): “Una fuerza duradera y consistente se convierte en poder”.

I. PRESENTANEIDAD

Si aceptamos la duración como pauta de poder, es obvio que el límite del deseo de poder es la muerte. Eludir la muerte, eternizarse como fuerza, es una pulsión inseparable de los detentadores de poder. Pero esta pretensión de inmortalidad del poderoso, profundamente matizada de erotofilia, conforma una totalidad con su contraparte tanatofílica: el desear la muerte a los demás para que la determinación del mando no sea compartida. Mandar sin obedecer, mandar y obedecer, y obedecer sin mandar aparecen en este contexto como las formas posibles de la relación dominante-dominado. Mandar sin obedecer diviniza al dominante y lo aleja ilusoriamente de las fobias presentáneas; obedecer sin mandar masifica al dominado y lo somete al yugo anonadante del temor. Nada más concluyente al respecto que el hecho de que en la concepción patriarcalista hobbesiana se remonte el origen natural del Estado al miedo colectivo y la necesidad de dominarlo.

La relación primaria Estado-temor, pone de manifiesto la naturaleza tanatofílica del aparato legalista. Esta condición represiva y restringente del Estado tiene su validación en el hecho de que si bien atemoriza (patriarcado-autoritarismo), también protege (matriarcado-democracia). Sólo así puede entenderse la agresiva sentencia del *Leviatán* de que toda forma de sociedad que no vive bajo la protección de un Estado temible, tiende a degenerar en guerra civil. Si en lugar de la Europa beligerante y expansionista en que fue concebida, extrapolamos la frase al Huatulco premoderno, enseguida constatamos su falsedad: en un medio donde naturaleza y hombre están en permanente relación inversa (menos hombres más naturaleza) la protección del Estado es innecesaria, y por tanto lo es también su función atemorizadora y represiva.

El paso del temor ante el poder invisible (religión) al temor ante el poder humano (Estado) no cambia en lo esencial el carácter cuantificador del fenómeno. Las hordas que huyen despavoridas por las praderas incendiadas, y las masas que estallan de pronto en las grandes concentraciones urbanas denotan una carencia de poder personal. Sólo la magia (y su derivado, el arte), como poder natural, hace que el individuo se potencie al margen de la marea masiva. La tecnologización del mundo

ha venido a separar definitivamente al poder de su origen sacro, restringiendo su manifestación al ámbito profano de una cientificidad que se vanagloria de su tanatofilia. La preponderancia del poder profano (político, económico y militar) sobre el poder sagrado (mágico y religioso), parece darle validez a los voceros de la desilusión y la nostalgia, que exigen la abolición del Estado atemorizante-protector y la consiguiente revitalización de la sociedad sacrificial.

El principio del desplazamiento del poder sagrado por el poder profano puede datarse históricamente en el momento en que el estado de naturaleza es rebasado por el estado de derecho. El Séneca asceta que sostenía que más allá de la protección del frío, de la sed y del hambre, todo deseo era un vicio, y el Rousseau resentidamente urbano que creía que sólo en estado de naturaleza podían florecer los sentimientos nobles y puros, son dos excepciones que no hacen más que confirmar la insuperable abismación entre naturaleza y masa.

Aun cuando no estemos de acuerdo con el Marx que sólo se interesa en la naturaleza en cuanto portadora de trabajo humano, ni compartamos la visión occidéntica hobbesiana del estado de naturaleza como sociedad, pobreza, brutalidad y vida corta y solitaria, tenemos que aceptar que el poder profano emanante del estado de derecho es omniabarcador e irreversible. La legitimación que Locke hace en el segundo de sus *Dos tratados de gobierno* de la defensa del individuo, al sostener que nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesión, fundamenta al Estado como organismo legitimador y monopolizador de la fuerza represiva. Esta actitud profundamente inmoral, que el anarquismo considera inseparable de la esencia misma del Estado, pone en evidencia la flaqueza conceptual con que Locke y el liberalismo pretendían ocultar la naturaleza tanatofílica (represiva-atemorizante) del estado de derecho. Afirmar que todo individuo es libre de permanecer en estado de naturaleza en un mundo donde la fuerza es monopolizada por el aparato legalista, es burdo cinismo o imperdonable inocencia.

El Estado no surge, como sostiene Robert Nozick en su enmarañada obra *Anarquía, Estado y Utopía*, a partir de los esfuerzos individuales

I. PRESENTANEIDAD

por contratar protección. El Estado no es el resultado de un consenso, sino de una imposición. Una vez impuesta la dinámica represiva del estado de derecho, nadie puede escapar a su influencia; de ahí que la tesis lockeana de la posibilidad de permanecer en estado de naturaleza sea una falacia.

Cuando privamos al canto de sirena del progreso de su efecto adormecedor, se nos muestra en toda su crudeza la dimensión trágica de la pérdida. La restricción de la libertad, la ritualidad y la felicidad es el pago que exige el progreso para superar el estado de naturaleza. Lo que resulta en verdad revelador, como lo pude confirmar con la reciente experiencia huatulqueña, es que una vez instalado el estado pleno de derecho nadie quiera ya regresar al estado de naturaleza.

Habitado a no ver al huatulqueño enfrentarse con afán de dominio a la naturaleza, sino adaptarse a ella en actitud de presentaneidad gozosa; admirado por el profundo sentimiento de libertad que lo hacía reacio a amarrar a sus animales domésticos y a emparedar su refugio, no pudo menos que resultarme ofensiva la facilidad con que, una vez superada la violencia de la fase de expropiación-indemnización, el huatulqueño doblegó su voluntad renunciando a la libertad y felicidad de que gozaba en estado de naturaleza. Ablandados por el alcohol y prisioneros de una oralidad avorazante, los huatulqueños no desean ya, a varios años de entrar en funcionamiento la maquinaria profanante del turismo, irse a la selva de cacería, o tomar la justicia por su propia mano, como hacían otrora a la menor provocación. El argumento del temor no pudo convencerme. El huatulqueño no renuncia a su poder personal por la supuesta seguridad que le proporciona el poder público. Si una sociedad no temerosa es la condición necesaria para regresar al estado de naturaleza, en Huatulco jamás se habría aceptado la imposición del estado de derecho. Sólo al comprobar la avidez con que los huatulqueños se entregaban a la novedad consumista, se me hizo clara la imposibilidad de regresar al estado de naturaleza. Privado de su ritualidad (pasado) y de su libertad (futuro) el nativo hace del consumismo (presente continuo) la medida de su felicidad: consumo, luego soy; y cuanto más consumo, más soy.



La aseveración platónica de que el sabio no castiga porque se ha pecado, sino para que no se vuelva a pecar, coloca tendenciosamente la razón del lado del estado de derecho (la ley castiga al infractor como ejemplo para que la infracción no se repita). Pero si las acciones no son reprobables en sí sino por sus implicaciones, toda la Historia tendría que someterse a una nueva revisión autoculpable. Lo cierto es que, exceptuando a la élite que por su consustancialidad con el poder se considera inmune a la dinámica represiva del aparato legalista, nadie en el estado de derecho deja de experimentar un deseo morboso por la condición del castigo como fin en sí, personal y vengativo, propia del estado de naturaleza. Al respecto no debe haber la menor duda de que si asegurásemos al huastulqueño la excesividad consumista que conlleva el estado de derecho, regresaría de inmediato a las andanzas sacrificiales, libres y gozosas de su anterior estado de naturaleza.

Las tesis desarrolladas por Pierre Clastres en *La sociedad contra el Estado*, coinciden en lo fundamental con lo experimentado en la comunidad huastulqueña. La discrepancia no reside en la negación del determinismo economicista, que remonta la raíz del Estado a la justificación del poder económico y la consiguiente lucha de clases, sino en la fundamentación (que Clastres comparte con Marshall Sahlins) del estado de naturaleza como una combinación de volición y abundancia. No es cierto que los huastulqueños no empleen su tiempo trabajando para acumular riquezas “porque no les dé la real gana hacerlo” (lo que conllevaría una concientización de la voluntad que en realidad no existe), sino porque las determinaciones espaciotemporales e históricas los mantienen en una presentaneidad inobligada y gozosa. En cuanto lo cualitativo de la abundancia primigenia es confrontado con lo cuantitativo del progreso consumista, las defensas del estado de naturaleza se desmoronan, y el seudosalvaje ya no opone resistencia a ser civilizado.

I. PRESENTANEIDAD

Una sociedad temerosa y reprimida que intentara de pronto regresar al estado de naturaleza se suicidaría. El estado de naturaleza es animalidad plena, y para regresar a esta plenitud el hombre civilizado tendría que experimentar una ruptura violenta con la racionalidad consumista. El proceso civilizador masifica y sedentariza a cambio de la protección común. Hobbes sistematizó la inevitabilidad del Estado protector y temible diciendo que mientras los hombres vivan sin un poder común que los atemorice, se hallan en condición de guerra de todos contra todos, de manera que donde no hay poder común, la ley no existe, y donde no hay ley, no hay justicia. Menos prejuiciado y de visión política más penetrante, Montesquieu desplazó la determinación perversa de la naturaleza a la sociedad y privilegió el aspecto legalista y pacificador del estado de derecho, sosteniendo que la guerra de todos contra todos hobbesiana sólo aparece y tiene vigencia cuando los hombres pierden el estado de naturaleza y se ven obligados a vivir en sociedad; las leyes surgen, así, como el único instrumento que puede reprimir la violencia.

Una sociedad de derecho es, por tanto, una sociedad represiva. Pero, ¿qué es en realidad lo que se reprime? La determinación de los individuos carentes de poder. Para que el sometido pueda enfrentar al poderoso en condiciones de igualdad legal, debe renunciar a su individualidad y fundirse en un todo masivo e indiferenciado: la voluntad general. De esta alquimia despersonalizadora y seudodemocrática extrajo Rousseau la piedra filosofal de su teoría política: “Todo gobierno legítimo es guiado por la voluntad general, que es la ley”. Sin embargo, esta voluntad general, cuya forma más acabada vendría a ser el consciente colectivo gramsciano, ha demostrado ser lo contrario de lo que originalmente pretendía: la negación de toda voluntad individual. No es potenciación, sino masificación. De aquí que el concepto rousseauiano de libertad-coerción nos remita irónicamente a la falacia lockeana de la posible permanencia del estado de naturaleza dentro del estado de derecho: “Cualquiera que rehuse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por coerción corporal: lo cual no significa otra cosa que se

le forzará a ser libre”. Ya conocemos la singularidad con que la vertiente jacobina de la Revolución francesa obligó y forzó a las voluntades individuales a ser libres.

El ideal inalcanzable del liberalismo podría resumirse en esta frase de los *Ensayos* de Montaigne: “Tan loco estoy por la libertad, que si alguien me prohibiera el acceso de algún rincón de las Indias, viviría de algún modo contrariado”. El hecho de que la pauta de la libertad la dé la ley, priva a la idealidad liberal de fundamento, obligándola a una adaptación condicionada. Libertad y legalidad son términos que sólo pueden ligarse con la mezcla represiva de poder y sometimiento. Todo acto legal conlleva en su raíz una pérdida de libertad natural; y es evidente que toda pérdida de libertad es una pérdida de voluntad individual, o lo que es lo mismo, una ganancia del poder que somete a la voluntad. La supuesta dicotomía entre las tesis de *El contrato social* (la libertad determina las leyes) y *El espíritu de las leyes* (no puede haber libertad más que bajo la protección de las leyes), deja inalterable la raíz perniciosa del problema: el estado de derecho con su ropaje de civilización y progreso restringe la libertad, la sacralidad y la felicidad del individuo a cambio de una supuesta seguridad masificante y consumista.



Considerar al consumo como determinante sobre la producción, como lo hizo Bataille en *La parte maldita*, revela el carácter digestivo (destructor) de todo proceso civilizador, pero oculta al mismo tiempo la naturaleza de su propia gestación. Toda revelación es un ocultamiento y todo consumo conlleva una producción. Conceptuar la determinación de una parte como algo fijo e irrevocable, invalida de inmediato al todo mismo que la contiene. Decir que el proceso de producción y consumo de poder es la imposición de una voluntad, oculta la significación de la contraparte de obediencia. Y es justamente la servidumbre voluntaria la que hace que el poder más que una producción sea una obtención.

I. PRESENTANEIDAD

Se obtiene poder por investidura, iniciación o consagración; y se pierde por degradación, indignidad o abuso. Estas formas premodernas del tráfico de poder son, no obstante, insuficientes para mostrar el carácter totalmente profano de las nuevas modalidades del poder económico y tecnológico. La ilusión tecnológica lleva inevitablemente a formas autoritarias de poder. En un mundo orgullosamente objetualizado, el sujeto pasa a segundo plano, se cosifica. Tomado como cosa o mecanismo el individuo pierde su especificidad y se convierte en cantidad indiferenciada, vil masa. Esta transformación diabólica de la conflictividad individual en perfección técnica, inclina a los tecnócratas hacia modelos de represión sofisticada que convierten al todo social en una maquinaria productivo-consumista sin conciencia ni sentimiento.

Las fluctuaciones entre el poder económico y el poder político se encuentran en el origen mismo del paso del estado de naturaleza al estado de derecho. En la raíz del proceso racional de destrucción de la naturaleza (producción de mercancías) está el afán de acumular poder. El dinero, forma genuinamente desnaturalizada del valor, se convierte en instrumento de poder en franca actitud profanante y naturicida. El tener desplaza al ser, y el poder se convierte en mercancía. La compra-venta de poder termina, así, por desnaturalizar las relaciones interindividuales y desacralizar por completo a la Historia (no olvidemos que si bien Lutero funda su herejía luchando contra el poder corruptor del dinero, el protestantismo, en su delirio calvinista, termina rindiendo pleitesía a la onza de oro).

Con el colapso previsible de los modelos de apicultura experimental (tipo soviético), concluye también la incongruente dicotomía entre poder político y poder económico. En los modelos socializantes (esencialmente marxistas y, por tanto, cultores de la determinación económica), el poder económico terminó bajo el dominio burocrático del aparato político; en los modelos de libre producción y venta de mercancías (esencialmente hegelianos en cuanto que partidarios de la sublimación del estado de derecho) el poder político termina bajo el yugo de los grandes consorcios económicos. No importa ya la naturaleza del modelo: consu-

mismo, masa y poder son rémoras pegadas por siempre y para siempre a la piel de la Historia.

Spinoza, visionario a fuerza de tanto acoso, vislumbró la condición autoritaria y uniformadora del proceso civilizador cuando dijo que los autónomos eran los enemigos naturales del Estado. El deseo de autonomía pone de manifiesto el rechazo al poder protector y la nostalgia por regresar al estado de naturaleza. Que este deseo de regreso es al mismo tiempo tanatofílico (deseo de la muerte del padre) y erotofílico (deseo de regresar a la madre), lo pone de manifiesto su enraizamiento mítico. En el enigma edipiano (mito de clara procedencia uraniana) el hijo que mata al padre es el presente que desplaza al pasado para convertirse en futuro. Amanecer, mediodía y anochecer son las fases del enigma cuya develación (solarización) acabará con la Esfinge (dadora de poder, en cuanto que su muerte asegura el inmediato acceso al poder). Y la Esfinge misma en su tricomponencialidad expresa la pugna originaria entre lo lunar (mujer) y lo solar (león-águila).

Todo acto de dar, como lo comprueba la función de la Esfinge, se convierte en adquisición de poder. El presentáneo, paradigma del poder político, es un maestro en dar y recibir favores. No es casual que en el Corán, compendio preceptivo de una de las religiones más politizadas y beligerantes, se diga: “No des para tener más”. En las sociedades tecnocráticas, al revés de lo que sucede en la temporalidad ritual del *potlach*, la generosidad es una señal de debilidad; el guerrero dilapidador, generoso y valiente cede su lugar al tecnócrata cobarde, egoísta y ahorrador. Sostener, como lo hace Ortega y Gasset en el *Tríptico*, que la oposición entre egoísmo y altruismo no puede aplicarse a los grandes hombres porque su yo está lleno de lo otro, evidencia un cinismo lúcido que permite el doble sentido: o bien todos los grandes hombres son por naturaleza egoístas, o bien son altruistas. Pero, ¿qué debemos entender aquí por grandes hombres? “Hay que decidirse por una de estas dos tareas incompatibles: o se viene al mundo para hacer política, o se viene para hacer definiciones”. Más que la anterior oposición egoísmo-altruismo, esta nueva entre hacer política-hacer definiciones privilegia la función

I. PRESENTANEIDAD

del político en detrimento de la del sabio. El grande hombre orteguiano vendría a ser, pues, una mezcla egocéntrica de sacerdote y guerrero que dominaría a la masa desvoluntarizada de los productores de bienes. A este afán de dominio, como genuina función del político, fue a lo que el apasionado Mirabeau llamó *déterminer le troupeau*.



El fermento creativo del sabio (del auténtico sabio, no del “definidor” orteguiano) es la soledad; el del político, la muchedumbre. La voz del sabio es un puente entre el pasado y el futuro; la voz de la muchedumbre es el aullido presentáneo. Vibrar con el aullido de las masas, acrecentar su egocentrismo con el griterío adulador y el aplauso, es el alimento por excelencia del político. Encumbrado sobre las masas, haciendo del “yo” y lo “otro” una totalidad interesada y fanática, el político pretende detener el tiempo.

Poder y tiempo histórico son términos interdependientes. Un monarca o una civilización que no saben valorar el tiempo entran inmediatamente en decadencia. Por su condición soberbia y egocéntrica, el poder tiende de manera natural a abolir el efecto del tiempo para asegurar la permanencia. De ahí que toda nueva forma de poder se esfuerce por reordenar el tiempo, negando el pasado y aplazando el futuro. Es este desprecio por toda acción transformadora lo que le da al poder su carácter de presentaneidad duradera.

La pretensión de detener el tiempo va hermanada con el deseo de abarcar todo el espacio. En su delirio de absolutez, los grandes políticos anhelan agotar la espacialidad, someterla a su dominio. Dominar la espacialidad es ordenarla, territorializarla llenándola de caminos. Los caminos son los accesos al núcleo de poder; pero son también los cauces por los que el poder se territorializa. Si convenimos con Nozick en que un territorio con una agencia de protección dominante es un Estado, se nos hace clara la condición profanante de la espacialidad surcada de caminos. Pocas culturas han puesto de manifiesto este carácter profano de la territorialidad

como las oaxaqueñas. Es mérito de *El regreso de los dioses* de Marcello Car-magnani, haber subrayado la diferencia fundamental que para las concep-ciones del mundo zapoteca y mixteca media entre la espacialidad en sí (mundo de los dioses) y el territorio (mundo de los hombres).

Territorializar la espacialidad objetiva es reordenarla. El orden es la consumación del deseo de permanencia del gran político; pretender alterar el orden es enfrentar la implacabilidad del poder. Los griegos en su teoría política distinguían sutilmente *kosmos* (orden objetivo, contrario al caos) de *taxis* (orden subjetivo). Y fue regla general en los Estados helénicos que a todo proceso de tensión de clases (*stasis*) so-brevenía una dictadura. Desde entonces, en su empeño por detener el tiempo y abarcar todo el espacio, ha sido tarea del político combinar astutamente orden y libertad.

Culto al orden y deseo de libertad son los extremos de una opo-sición que jamás podrá resolverse de manera satisfactoria. Según la elección, podremos aventurar la condición humana del elector. Para Séneca, en su ascetismo integral, gran parte de la libertad era de índole digestiva: tener un vientre bien acostumbrado y paciente de la escasez, y no servir a ninguna necesidad; para Gracián no había mayor señorío que la libertad de corazón. Aun cuando vibremos con estas manifes-taciones sublimantes de la visceralidad hispana, tenemos que ver en ellas una clara muestra de la incapacidad de una cultura para asimilar sin remordimientos el carácter autoritario y represivo del poder. Es en las vertientes germana y sajona donde la relación orden-libertad ad-quiere su expresión extrema: “O héroes bajo el imperio de la autoridad y la obediencia, o infinidad de estúpidas medianías en un desorden revolucionario de disolución y muerte”. Esta frase protofascista de *Los héroes* de Carlyle, desemboza la naturaleza presentánea del poder como contención y dominio de la tendencia vandálica de las masas. A la indi-vidualidad visceral de la respuesta hispana ante la pulsión ordenadora del poder, se le opone, como exigencia de la uniformidad civilizadora, el concepto de justicia con que las tribus del norte lograron dominar su natural inclinación hacia la barbarie.

I. PRESENTANEIDAD

Orden y justicia son los pilares sobre los que levantó la modernidad su orgullo. Un poder que no imponga el orden ni castigue será inmediatamente aplastado por la estampida masiva. Mas si en el *Leviatán* los conceptos de orden y fuerza son determinantes, en *El espíritu de las leyes* lo son ley y libertad. No llega el francés a los exabruptos beligerantes del sajón (dominio y victoria son cosas honorables, porque se adquieren por la fuerza), y esboza una teoría política que vincula la condición divina del orden, con la exigencia humana de libertad: “El hombre en cuanto ser físico, es gobernado como los otros cuerpos por leyes invariables. En cuanto ser inteligente, viola incesantemente las leyes que Dios ha establecido, y cambia las que él mismo ha forjado”. Se establece, así, la función hegemónica de las leyes como único organismo capaz de controlar la inclinación de la inteligencia hacia la libertad y el desorden, y de recuperar el orden primigenio.

Esta sutil combinación de teología (ley divina) y política (ley humana), va a prohiar uno de los movimientos políticos que más se ha acercado al inalcanzable estado de armonía entre la pulsión absolutizadora del poder y el deseo libertario de las masas. Toda constitución política que se vanaglorie de su modernidad, lleva la impronta del legado liberal de Montesquieu, y junto con él también su lacra más grande: preferir la conservación de los principios a la turbulencia inevitable de los cambios.



La nostalgia por el origen es clara señal de decadencia. El liberalismo, al devenir entre la nostalgia por el orden (preteridad) y la pasión libertaria (posteridad), se convierte en el modelo político por excelencia: pura presentaneidad. Pero no siempre el poder fue predominantemente político. El paso del estado de naturaleza al estado de derecho profanó al poder, lo privó de su enraizamiento mágico-sagrado. Esta desacralización progresiva hizo que el poder dejara de ser rito para convertirse en presentaneidad dominadora. Al legado monoteísta, patriarcal y autoritario se le vinieron a sumar la astucia y la beligerancia del animal de colmillo y

garra para hacer de la política la ciencia del saber mandar. Sabiduría y mando han formado desde entonces una relación viciosa y conflictiva. Desplazando a la sacralidad, la sabiduría se encontró con que sólo podía relacionarse con el poder negándolo o negándose. La exigencia heroica de considerar la verdad por encima de todo, que Platón ponía como primera condición al sabio que iba a gobernar su república, no hace más que confirmar la insuperable dicotomía entre poder y saber: salvo caprichosas excepciones, ni los sabios se hicieron reyes, ni los reyes se tornaron sabios.

Tres parecen ser las opciones del sabio ante el poderoso: 1) no allegarse para nada al mando de la república (Epicuro); 2) allegarse, si no hay causa precisa que se lo impida (Zenón); y 3) allegarse a condición de ocultar los sentimientos más profundos (Séneca). El concepto de república ha sido entendido desde siempre como un negocio; entregarse al ocio es, por tanto, negar la república (*ne-potium*). Cada vez que el sabio ha olvidado esta lección no ha hecho más que reafirmar la incompatibilidad entre filosofía y poder. Contra los anhelos presentáneos de reconciliar saber y poder (*La microfísica del poder* de Michel Foucault es un notorio ejemplo), nos vemos obligados a remover el profanado cuerpo de la historia. Las relaciones Pitágoras-Zeleuco, Platón-Dión, Aristóteles-Alejandro, Jenofonte-Agesilao, Lisias-Epaminondas, Séneca-Nerón y Panecio-Escipión, testifican la negación del poder para la filosofía y la vulnerabilidad de la filosofía que se prosterna ante el poder. Alegar, como lo hizo Montaigne, que son las rodillas las que se humillan y no la razón, es pecar de cinismo conciliador. El poder no admite titubeos: o se le rechaza o se le rinde pleitesía.

La condición primaria del poder como dominio y represión ha adquirido nuevos matices conforme el ímpetu salvaje de las masas se ha ido transformando en exigencias conscientes de libertad. Estas exigencias, que la masa presentánea extrae invariablemente del legado de los pósteros, obligan al poder a perfeccionar sus técnicas de dominación para evitar ser rebasado por la marea masiva. Es así como el poderoso se allega al sabio y como la filosofía pierde sus virtudes (clarividencia,

I. PRESENTANEIDAD

valentía y honradez) para convertirse en un conjunto de lecciones que posibiliten la permanencia del poder mediante el control. La supremacía de la astucia y la efectividad sobre la integridad y la sinceridad, vino a erigir a la política en rectora de todos los saberes y, como tal, en compendio del poder. A partir de ese momento el poder se adueña de la Historia y la torna escenario de bajezas y corrupciones; pero siempre ante la temerosa desaprobación de los más egregios de los pretéritos y el rechazo frontal de los pósteros.

La absorción del saber por el poder, y la falta de límites en el deseo dominante del quehacer político, han quedado plasmados en obras desiguales que van desde la apología entusiasta de la capacidad beligerante del poderoso (*La ciropedia* de Jenofonte), hasta la crítica desilusionada del sabio que se presentaneiza con la política (*La traición de los intelectuales* de Julien Benda). Sin embargo, con excepción de algunos relámpagos reveladores de la prosternación esencial de la modernidad (como *El antiguo régimen y la revolución* de Tocqueville, donde se dedica todo un capítulo a la transformación del sabio en político), las obras que sobre el género inspiran verdadera inmortalidad están fechadas en un tiempo que, por la manera innovadora en que supo forjar el futuro rehaciendo el pasado, es paradigma de presentaneidad sublimante.

La primera de ellas, *El príncipe*, es un modelo de oportunismo y astucia que muestra en toda su crudeza la amalgama violenta de obediencia y mando. Nunca antes se había acometido el desollamiento del cuerpo del poder político con la pericia y frialdad con que lo hizo el oscuro político florentino. La contraposición entre las razones de ser del gobernante y los gobernados es base para una exposición tendenciosa del quehacer político que, al señalar las causas del encumbramiento del poderoso, muestra también las maneras de propiciar su caída. La apología de la beligerancia, la astucia, la avaricia y la crueldad como virtudes que debe cultivar *el príncipe* para tener a sus súbditos unidos y fieles, pone de manifiesto la animalidad pura del deseo de poder y el sometimiento de la libertad a la autoridad. La singular fortuna con que la obra cimera del florentino fue asimilada por la modernidad política, confirma una vez

más la irresistibilidad tanatofílica del poder y el deseo hegemónico de la bestia anhelante por regresar al estado de barbarie. Repárese si no en la doble determinación educativa del príncipe que, como el legendario Quirón, debe ser mitad hombre (leyes) y mitad bestia (fuerza). Y, como “no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas”, la mitad bestia (feroz león y astuta zorra) terminará imponiéndose. La épica salvaje de *El príncipe* es, no obstante, más logro que desvarío, más ser que deber ser; es, en fin, una concluyente exhibición de la esencia represiva y desalmada del poder. El hecho de que a esta perversidad los aprendices de político le sigan rindiendo culto hoy en día bajo el contrasentido de “razón de Estado”, se explica por la dimensión monstruosa de la maraña legalista que se extiende sobre la sociedad, asfixiándola.

La Italia renacentista que prohibió *El príncipe* y *El cortesano* hace explícito el papel de la adversidad como dinámica histórica, así como la incompatibilidad de heroarquía e hipertrofia legal. Desde la Florencia neoplatónica, Maquiavelo se lamenta de una Italia “sin jefe, sin orden, vencida, despojada, despedazada y asolada”. Desde la utópica corte de Urbino, Castiglione comenta con desilusión que “ya no queda provincia ni tierra que no esté rica de nuestros despojos, tanto que no quede ya que despojar, y aun la desventura no cesa de pasar cada día más adelante”. Nótese que estamos hablando de uno de los momentos cimeros de la Historia, de una presentaneidad violentadora que ensalza las virtudes heroicas del estado de naturaleza y al mismo tiempo potencia el florecimiento de la mentira, la adulación y la prostitución, lacras del estado de derecho. Un renacer que lleva al delirio el refinamiento estético y que considera a las leyes y la moral el mayor obstáculo para la grandeza de los poderosos. De ahí el culto al ideal platónico de sabiduría y al héroe invicto y sanguinario, que en un arrebato de ebriedad mata a puñaladas a su mejor amigo; de ahí la escandalosa postura del Aretino, que vende sin ambages su pluma a Carlos V y Francisco I, poderosos de signo contrario; de ahí también la cínica amoralidad de Maquiavelo y la lucidez ética de Castiglione, que ve en los contrarios (bien y mal) dos fuerzas interdependientes y cambiantes. Mas si la visión de la adversidad histórica es

I. PRESENTANEIDAD

compartida, no lo es la forma de enfrentarla. El estilo directo, práctico y sentencioso de Maquiavelo transmite una sensación de desamparo ante la inmoralidad esencial del poder; la prosa cultivada y caballeresca de Castiglione alcanza momentos verdaderamente sublimes, que parecen validar el maridaje entre utopía y poder.

Europeo en un sentido aún no superado, Castiglione conoció directamente la urdimbre caprichosa del poder, y se esforzó por compendiar en su obra cúlmine un conjunto ameno de lecciones para la educación del político. Su calidad humana y su conocimiento de estadista, hicieron que Carlos V lo nombrara súbdito español con intención de usufructuar su valía, y que al enterarse de su muerte pronunciara en un arrebatado de infrecuente sinceridad: “Yo vos digo que es muerto uno de los mejores caballeros del mundo”.

Al contrario del engendro mitad bestia mitad hombre de Maquiavelo, Castiglione considera al príncipe como representación del gobierno de Dios en la Tierra, y como tal su vida es ley y enseñanza. Más valiente que intrigante, preocupado más por saber hacerse obedecer que por hacerse temer, el príncipe de Castiglione ha de combinar de manera perfecta el manejo de las armas con una moralidad intachable. Se entiende que esta figura idealizada del poderoso sólo pueda estar rodeada por hombres “de noble linaje, claros de ingenio y agraciados de cara y cuerpo, valerosos y liberales, prudentes y diestros con las armas, que buscan la honra y no el dinero, discretos, ni chismeros, vanos ni mentirosos, ni fanfarrones ni lisonjeros, y dirán siempre la verdad al príncipe”.

Nunca existió, ni existirá jamás un político que llene los requisitos que Castiglione exigía para el poderoso y sus cortesanos. Pero no nos puede caber la menor duda de que el duque Guidobaldo de Montefeltro y su corte de Urbino, historiografiados en *El cortesano*, inspiran un sentimiento de veneración al comparárseles con cualquier Estado actual y su burocracia insufrible.

Concebidos poco más de un siglo después, *El héroe* y *El político* de Gracián, registran la impronta de la decadencia imperial hispana y, con ella, la desconfianza de los detentadores del saber hacia el deseo

límite del poder. A las célebres “razones de Estado” maquiavélicas, Gracián las llama con discernimiento “razones de establo”. La astucia y el oportunismo políticos son desplazados por verdaderos principios morales. El modelo de Gracián ya no es el brutal Alejandro, sino el hombre moral y sabio. La frase de *El discreto*: “No vive vida de hombre sino el que sabe”, nos remite a lo mejor de la vena hispánica, el Séneca desilusionado por la crueldad del poder, y el Juan Luis Vives exiliado por el oscurantismo patrio.

La relación del poder con el saber obliga al sabio a escindir-se para así asegurar su permanencia. Al no mantener presente que pretender usar al poder es terminar siendo usado por él, el sabio concluye perdiendo el dominio de sí en favor del poderoso; de tal modo que vida y obra entran en una confrontación presentánea que culmina comúnmente en una serie de concesiones deshonorosas. Estas concesiones, que desde una perspectiva presentánea parecen no tener trascendencia, pasan a la posteridad con una carga filosófica, política y moral que suele oscurecer la luminosidad que la prohija.

El caso de Gracián, hombre recto y sabio sin par en la España de su tiempo, ejemplifica dolorosamente la peligrosidad moral de las concesiones que el sabio hace al poderoso para adquirir protección. Si el modelo de *El político* (Fernando el Católico) es criticable, la dedicatoria de *El héroe* mueve a total desaprobación. Cuesta aceptar que un hombre de la integridad de Gracián se pueda referir seriamente a un espécimen como Felipe IV, modelo innoble de pusilanimidad y decadencia, como: “candidato de la grandeza, amante de la fama, pretendiente de la inmortalidad”.

Por estar concebido en una atmósfera enrarecida por el ocaso del Imperio y la necesidad de la salvación moral, el príncipe de Gracián es más místico que guerrero, más sacerdote que héroe, más moral que mundano. Es en la parte II de *El Criticón* donde se bosquejan, de manera sorprendente si nos atenemos a lo sostenido por sus pares italianos, las leyes que han de regir como principios morales la actividad del príncipe: “La primera, no ser suyo sino de todos; no tener hora propia, todas aje-

I. PRESENTANEIDAD

nas; ser esclavo común; no tener amigo personal, no oír verdades; haber de dar gusto a todos; contentar a Dios y a los hombres; morir de pie y despachando”. Con estos principios, propios más de un sacerdote que de un gobernante, el poder se torna ofrenda y no exigencia, compasión y no crueldad, permisión y no autoridad; con tales principios, en fin, el poder se vuelve contra sí y se desacredita. Y, como certeramente se apunta en *El político*: “A un rey desacreditado, ni sus vasallos le acuden, ni los contrarios le temen”.



De ser cierta la sentencia de Confucio de que el buen príncipe hace a los buenos vasallos, vendría a confirmar que la Historia es el escenario trágico donde hacen sus caprichosas evoluciones los poderosos. Pero como no sabemos qué es un buen príncipe, ni qué un buen pueblo, hemos de conformarnos con las fluctuaciones imperfectas e imprevistas que adquiere la interdeterminación entre gobernante y gobernado.

Cualquier comunidad en estado de naturaleza sabe que la única opción contra un cacique cruel que pretenda perpetuarse en el poder, no es hacerse toda cruel, sino sacrificar al cacique. En la sustanciosa *Historia de Oaxaca* del presbítero José Antonio Gay, se refiere que en las comunidades indígenas (de las cuales chinantecos y mazatecos eran en el siglo XIX ejemplos vivientes) los pobladores tenían dos viviendas: una en el pueblo, cerca de la del cacique, y otra alejada y solitaria en plena selva, donde solían pasar la mayor parte del tiempo. Sólo cuando un suceso especial lo ameritaba, se reunían todos los pobladores en torno al cacique para tomar decisiones. Pero no era el cacique el que imponía su ley, sino que se auxiliaba de un consejo formado por los más ancianos y los pobladores de mayor rango. Esta forma de gobierno, que permitía el máximo de libertad y el mínimo de sujeción, aseguraba la dicha de la comunidad al evitar la imposición onerosa del aparato represivo del poder. Todavía en el Huatulco de la década de los setenta, seguían los nativos viviendo la mayor parte del tiempo solitarios o en pequeñas rancherías formadas

generalmente por parientes, reuniéndose esporádicamente con el resto de la comunidad por motivos de fiestas o pleitos intercomunales. Estas formas convivenciales, que tienen más de estado de naturaleza que de estado de derecho, se quebrantan cuando la masificación de los pobladores propicia el surgimiento del aparato represivo del poder y sus delirios de hegemonía.

Los griegos, pioneros en el proceso de civilizar a la naturaleza destruyéndola, fueron también los primeros en concebir la posible tricomponencialidad del estado de derecho: monarquía, aristocracia y democracia. Partiendo de que la tendencia al abuso es consustancial al poder, y de que toda forma de gobierno tiende, por tanto, a degenerar hacia el despotismo, Montesquieu describió la triarquía de acuerdo a su dinámica degenerativa; la monarquía vendría entonces a degenerar en el despotismo de uno solo, la aristocracia en el despotismo de algunos, y la democracia en el despotismo del pueblo. La única opción posible consistiría en restringir la tendencia de toda forma de poder a tornarse despótica; esto es, en contraponer al poder otro poder. Y henos aquí ante la tan bien intencionada como impracticable base política del liberalismo: la teoría de los tres poderes.

Montesquieu era antiutopista, no buscaba, como el atribulado Rousseau, rescatar los sentimientos nobles de los hombres, ni creía en un Estado ideal donde gobernante y gobernados conformaran de común acuerdo una totalidad armoniosa. Sabía el sagaz aristócrata que todo ser humano lleva en sí el germen despótico, por eso concentró su discurso político en un objetivo delimitador y no potenciador, en un conjunto de normas que reprimieran la violencia inseparable de todo ser social.

Nadie desentrañó la naturaleza despótica del poder como lo hizo Étienne de La Boétie en su tan breve como intensa *De la servidumbre voluntaria*. Se sostiene allí que “la primera razón para que los hombres sirvan voluntariamente, es que hayan nacido siervos y educados como tales”. Habitudo a la tiranía, el pueblo se afemina y acobarda (pues con la libertad se pierde al mismo tiempo el valor) y termina entregándose a espectáculos degradantes.

I. PRESENTANEIDAD

Hasta donde alcanza la memoria histórica cabe remontar el maridaje envilecedor entre espectacularidad y tiranía. Inclinada más al relumbrón del engaño que a la verdad descarnada, la masa ha rendido siempre pleitesía al poder que la reúne para potenciar el estallido gregario y la celebración profana. A los teatros al aire libre, arenas y circos, donde se daba rienda suelta a la pulsión tanatofílica, les han sucedido las nuevas concentraciones políticas, musicales y deportivas, manipuladas inteligentemente por los tecnócratas.

Refiere La Boétie una anécdota que, a pesar de prescindir de la raíz sacra del juego, no deja de contribuir a la comprensión del fenómeno lúdico como enervador de la violencia masiva. Después de haberse Ciro apoderado de Sardes, la capital de Lidia, llevándose al poderoso rey Crespo prisionero, recibió la noticia de que los sardos se habían sublevado. Mandó el tirano persa una nueva expedición punitiva que redujo enseguida a los sublevados, pero se encontró con la disyuntiva de arrasar la hermosa ciudad, o mantener allí un ejército para asegurar el dominio. Impidiéndole su amor por la belleza lo primero, y no pudiendo permitirse por su costo lo segundo, optó por llenar la ciudad de burdeles, tabernas y juegos públicos, e hizo promulgar una ley obligando a la ciudadanía a gozar de dichos establecimientos. Nunca más el gran Ciro tuvo necesidad de usar la espada para reducir a obediencia a los lidios que, enervados por los vicios, se entretenían en inventar toda clase de juegos. Remarca La Boétie que de ahí procede la palabra “pasatiempos”, que los latinos llamaban *ludi*, como perversión de *lidi*.

El ser humano es contradictorio sin remedio y cree que a la pulsión tanatofílica del despotismo se le opone en condiciones de igualdad la pulsión erotofílica de libertad. Por eso no sorprende que una y otra vez, en las más distantes latitudes, se intenten revivir modalidades de la triarquía que de antemano están destinadas al fracaso. La monarquía culta senequista, con un poder fuerte y tradiciones republicanas, y el gobierno ideal y caballeresco de Castiglione, encabezado por el príncipe y auxiliado por el consejo del pueblo y el de los caballeros, perviven hoy

bajo la forma de la monarquía constitucional tan grata a Mirabeau, el parlamentarismo televisivo y el escandaloso socialismo monárquico.

El hecho contundente de que la búsqueda de la libertad sea algo connatural al hombre, revela dos aspectos que al combatirse se complementan: el deseo de permanecer en la animalidad pura del estado de naturaleza, y la pérdida inevitable de la libertad al pasar al estado de derecho. El negarse a aceptar la naturaleza tanatofílica y represiva del poder político, ha hecho posible que las más diversas ideologías, con falsas promesas utópicas, sigan controlando a la inquietud masiva. Si hombre libre lo es solamente el que ha aprendido a eludir órdenes, para ser libres tendríamos que ser dueños de nuestro destino y no someternos a forma alguna de poder.

Pero si la medida de la libertad es la prescindencia, seríamos tanto más libres cuanto de más cosas pudiésemos prescindir. La contundencia de la vida cotidiana demuestra que ningún miembro sujeto al estado de derecho puede eludir el poder y evitar el consumo. Herbert Spencer llamó *ancorpía* al derecho a ignorar la protección del Estado. Pero ya vimos que es la naturaleza egocéntrica y tanatofílica del poder la que no acepta ser ignorada.

La medida de la determinación política del poder la da el Estado. Decir que el Estado es un pacto de cada uno con cada uno en favor de todos, un territorio con agencia de protección, o la lacra más grande que debe soportar toda la sociedad de derecho para seguir existiendo, no hace más que evidenciar la capacidad metamorfoseante del poder y de su máxima representación, que es el Estado. Como hidra inmortal o maleza indómita, el Estado ha resistido todos los intentos en su contra, saliendo más fortalecido cuanto más se le combate.

En el segundo de sus *Dos tratados de gobierno*, Locke hizo de la inevitabilidad del Estado el fundamento de la sociedad política: “Únicamente hay sociedad política cuando cada uno de los miembros ha abandonado su poder natural de juzgar y castigar las violaciones al derecho natural y lo ha entregado en manos de la comunidad”. A partir de la irrupción vandálica del marxismo hemos aprendido con dolor lo que resulta de

I. PRESENTANEIDAD

esta combinación presentánea de poder y comunidad. Entre la exigencia radical del anarquismo y la hipertrofia de los modelos socializantes, la opción del liberalismo continúa pretendiéndose solución. Nos ha costado gran parte del planeta y el sacrificio estúpido de la felicidad masiva durante los últimos tres siglos, comprobar que la pretensión liberal de lograr un equilibrio entre la sociedad civil y el Estado, al igual que el luminoso sistema de restricción de la teoría de los tres poderes, se desvanece ante la irremediable inclinación despótica del poder. Pero el Estado no es un organismo rígido e indócil; por el contrario, tiene una capacidad extraordinaria de perfilar las exigencias del devenir histórico, para ofrecer así innumerables máscaras. Sólo comprendiendo esta facilidad adaptativa del poder, se puede aceptar que un iluminado de la talla de Burckhardt haya titulado “El Estado, obra de arte” al capítulo inicial de su extraordinaria obra *La cultura del Renacimiento en Italia*; y que un enfermo de perfección y orden como Hegel, haya considerado al Estado como encarnación de la idea absoluta sobre la Tierra.



El deseo ilímite del poder por querer dominarlo todo, hace ilusoria la proclama del anarquismo en pro de la desaparición del Estado. En toda dinámica de poder siempre habrá una parte dominante y otra dominada; cambian los modos, persiste el afán de dominio. Como expresión de dominio el Estado es esencialmente inmoral, pero como contención y sujeción de las pulsiones barbáricas es históricamente inevitable. La combinación extrema de inmoralidad y represión en los Estados socializantes, ha motivado un resurgimiento ingenuamente esperanzador de las propuestas neoliberales en favor de un Estado mínimo. Debido a la falta de rigor y desconocimiento histórico, la mayoría de estas propuestas son efímeras; buscan más el aplauso presentáneo que la trascendencia. Robert Nozick, impar entre esta mayoría, justifica así la minimización del Estado en su ya mencionada obra *Anarquía, Estado y Utopía*: “El uso ilegítimo de un Estado por intereses económicos para sus propios

finés está basado en un poder ilegítimo, preexistente, del Estado para enriquecer a algunos a costa de otros. Elimínese ese poder ilegítimo de dar beneficios económicos adicionales y se elimina o drásticamente se restringe el motivo de desear influencia política... El Estado mínimo es el que mejor reduce las probabilidades de tal usurpación". Es de lamentar que tan buenas intenciones vayan siempre lastradas de ingenuidad histórica. Los neoliberales parecen ignorar que el Estado máximo (socializante) surgió precisamente para restringir el afán desmedido de riquezas y poder de los ricos. Si se reduce a su mínima expresión el Estado, los ricos no renunciarán a continuar enriqueciéndose, sino que llevarán a su máxima expresión la voracidad.

La voracidad se afirma como instante o estallido que niega su origen (pasado) y carece de proyecto (futuro). En tanto que presentaneidad que se alimenta de aquello que niega, la voracidad es la dinámica constitutiva del poder político y económico. Si el Estado máximo es una concesión a la voracidad de los detentadores del poder político (burócratas), y el Estado mínimo es una concesión a la voracidad de los detentores del poder económico (ricos), parecería que la única solución relativa sería una sociedad civil fuerte y politizada. Pero una sociedad civil fuerte es una sociedad autodeterminada; esto es, una sociedad donde la determinación del poder reside en el pueblo. Y el poder del pueblo, dada la tendencia de toda forma de poder a absolutizarse, vendría a degenerar en el despotismo de las masas., y así indefinidamente.

No importa, pues, si la determinación del poder se coloca del lado de un privilegiado, de una minoría o de las masas; o si se pone el énfasis en la producción, en el consumo o en la relación compra-venta. No ha existido y tal vez tendrán que pasar miles de años para que exista una forma de sociedad duradera, armoniosa y feliz donde el poder no tienda a excederse en su propio beneficio, y las distintas fracciones no luchen por su control.

Aceptar la naturaleza inmoral de toda forma de poder político y económico, sostener la imposibilidad de todo gobierno a garantizar justicia, equidad y bienestar social, derrumbaría el costoso circo político

I. PRESENTANEIDAD

y haría que enfrentáramos íntegra y sinceramente nuestra relatividad e imperfección. Pero no va a ser así, no van a gobernar la sabiduría y la moral, ni vamos a tener el soñado Estado orteguiano con un mínimo de ventajas propias y un máximo de vitalidad de los ciudadanos. Hay miles de rémoras que incentivan al tiburón político a seguir devorando el cuerpo social; traficantes de poder que aprovechan la frustración de las masas para prometer sabiendo que no podrán cumplir. Pero hay también un reducto de neutrales sin remedio, que se escandalizan ante el Hobbes que hace al afán de riqueza honorable porque otorga poder (y, por tanto, a la pobreza deshonrosa) o ante el Carlyle que basa la moralidad del poder en la fuerza; nostálgicos de modelos anacrónicos y partidarios de agencias y asociaciones de protección que, ante la imposible equidad de la justicia y el poder, justifican las desigualdades de riqueza y autoridad si producen beneficios para la masa de desposeídos. Conocido es que ningún sistema social ha alcanzado la astucia del capitalismo para silenciar el despojo y publicitar la posterior ayuda.

Moral y poder son términos interconflictivos. Si la moral se supedita al poder, éste se fortalece y aquélla se debilita; si el poder se supedita a la moral, ésta se fortalece y aquél se debilita. Cuantas sean las formas caprichosas que adquiera el poder en su devenir profano, tantas serán las moralidades que le correspondan. Se entiende, por consiguiente, que la distinción nietzscheana entre la moral del señor y la moral del esclavo, al igual que la weberiana entre la ética del intelectual y la del hombre de acción, carezcan ya de significación en un mundo decididamente inmoral y profano.

La imposibilidad de alcanzar un estado duradero de felicidad social desemboza la inviabilidad de la utopía masiva, y el inevitable final despótico de todo intento por realizarla. Lo propio de la existencia utópica es el estado de la naturaleza, donde el hombre vive en parejas o en pequeños grupos autosuficientes. Una vez instaurado el estado represivo de derecho, la libertad natural tiende a desaparecer y con ella la vivencia utópica. Si el Estado máximo potencia al límite la represión de la libertad natural, se entiende que sea en el Estado mínimo donde se

pueda desarrollar relativamente la utopía. El Estado, como manifestación máxima del poder, y la utopía, en tanto que expresión genuina de la máxima libertad natural, representan los límites de la vivencia humana. La forma más burda y reprimida de la vivencia humana es la masa; la más libre y plena es la individual o de grupo. Siendo la felicidad masiva todavía inconcebible, la única opción es la utopía grupal o de pareja. Lo demás es profanación civilizadora, tecnocracia ecocida, inmoralidad, poder: Estado.

II. PRETERIDAD

1. Lo sagrado y lo profano

Ibn Hazm, historiador cordobés del siglo xI y precursor de la historia de las religiones, consideraba suficiente dividir a la humanidad entre los que poseían un libro sagrado (verdaderos creyentes) y los que no lo poseían. Esta medida, que privilegia a la tríada irreconciliable (judaísmo, cristianismo e islamismo) concediéndole un carácter universal, violenta la diversidad de las creencias al someterlas a un criterio uniformador y autoritario. Obnubiladas por el proselitismo y el poder, las religiones patriarcales hicieron del libro sagrado un arma cargada de ambición y afán de dominio, con lo que terminaron potenciando el castigo e hipostasiando la recompensa en un más allá impresentizable.

Aferrarse con profana obstinación a la vida, es la peor manera de enfrentar la inevitabilidad de la muerte. Temer la muerte es condenarse a sufrir la vida. Al no poder evitar ser contaminados por la irracionalidad tanatofóbica, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo han hecho del sufrimiento y la renuncia la dinámica de su existencia. Por eso, sería en vano tratar de encontrar en las tres religiones hegemónicas una hierofanía de la muerte similar a la egipcia, tibetana o zapoteca.

Pocas culturas han desarrollado una relación tan íntima y plena con la muerte como la zapoteca. En su *Historia de Oaxaca*, Gay cuenta que en Mitla había un templo que le nombraban *Yohopechelichi Pecelao* (palacio del que pronuncia oráculos del cielo), dedicado al mismo dios que tenía su principal centro ceremonial en Teotitlán del valle. A este dios lo consideraban los zapotecas increado e infinito, y al él se le subordinaban los demás dioses. Pero no era esta deidad y su templo lo que le daba a Mitla su especial significación, sino el hecho de ser el más grande y suntuoso panteón que jamás haya existido. Erigido aprovechando una gruta de extraordinarias proporciones, el centro ceremonial de Mitla era un derroche de talento arquitectónico y arte lapidario. Burgoa, en

la minuciosa descripción que hace del lugar en su *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y la Nueva Iglesia de las Indias Occidentales y sitio astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera. Valle de Oaxaca*, sostiene que ni griegos ni egipcios alcanzaron la perfección arquitectónica manifiesta en Mitla. Dedicado al dios del inframundo, Miclantecuhtli, el centro tenía como máxima autoridad a un sumo sacerdote cuyo poder sagrado era superior al de los mismos reyes que vivían en la capital Teozapotlan. Habitaba el sumo sacerdote un amplísimo recinto en la parte alta del templo, donde daba audiencia a los reyes y señores principales, que le obedecían ciegamente. Se hospedaban éstos durante la visita, que solía durar varios días, en otra estancia más limitada, y tenían prohibido ir más allá de donde eran confinados. Por último, había otros aposentos inferiores destinados a los sacerdotes subalternos.

Llamaban los zapotecas a su líder espiritual *Huijatóó* (el que todo lo ve), y en las ceremonias de gran solemnidad, cuando descendía a oficiar ante al pueblo, se tapaban todos el rostro pues estaba penado con la muerte mirarlo. Este ser semidivino (el que todo lo ve y no puede ser visto) vivía rodeado de grandes lujos y sus comidas eran venados, aves, conejos y otros animales de la selva. No podía tomar bebidas calientes, pero además del cacao con agua de maíz le eran permitidas bebidas de frutas fermentadas, ya solas o mezcladas con licor de maguey. Alejado de toda vista, acostumbraba el semidios dar cotidianos paseos entre los bellísimos jardines que circundaban su mansión; y sólo con motivo de grandes celebraciones se le permitía tener acceso al cuerpo de una mujer, escogiéndose con tal fin entre la nobleza a un ramillete de las más bellas doncellas, con las que cohabitaba durante la festividad. Si alguna de las vírgenes quedaba embarazada, de inmediato era custodiada y cuidada con esmero, a fin de evitar cualquier contagio profanante. Si el alumbramiento era de varón, éste pasaría a ser candidato al puesto de sumo sacerdote.

No carece de interés la detallada relación que fray Francisco de Burgoa hace de la vida sacra y privilegiada de este oficiante máximo de un

II. PRETERIDAD

culto que recibía del cielo en forma oracular su destino, y sustentaba su sacralidad en la muerte. Pero aun sin dejar de reconocer la significación que pueda tener la relación infrecuente entre gozación y sacralidad, lo que interesa aquí es destacar el carácter único y grandioso de una comunidad interdiferenciada de acuerdo al lugar que le correspondía a cada fracción social en la muerte.

La totalidad del espacio sagrado de Mitla estaba dividido en cuatro estratos: en el primero se le rendía culto al dios supremo; el segundo estaba destinado para sepulcro del sumo sacerdote y sus ministros; el tercero era el cementerio de los reyes de Teotzapotlan y, por último, estaba la entrada al propio Mictlán, guardada por una pesada losa que se levantaba para arrojar allí los cuerpos de los capitanes caídos en las guerras, y también para permitirles la entrada a los aquejados por enfermedades incurables, pobres sin remedio o hartos de la vida que solicitaban de los sacerdotes tal concesión; al cerrarse la losa tras ellos quedaban sepultados para siempre. Burgoa, en un pasaje que Gay cuestiona severamente, añade que allí arrojaban igualmente los cuerpos de los sacrificados.

Ningún momento en la vida de los zapotecos alcanzaba mayor solemnidad y grandeza que cuando eran enterrados los sumos sacerdotes y los reyes. Y ninguna fiesta tenía tanto arraigo popular, ni despertaba tanto fervor como la que dedicaban anualmente a los muertos. Se preparaban para tal fin los más exquisitos manjares (moles, tamales, etcétera) y se ofrendaban sobre un altar que en cada casa se erigía. Toda la noche se la pasaba la familia orando a sus dioses y pidiéndoles buena ventura en la vida y en las cosechas, no pudiendo levantar ninguno la vista del suelo por temor al castigo que acarrearía sorprender a los muertos degustando los platillos que les ofrecían. A la mañana siguiente, se daban mutuamente los parabienes y repartían los manjares entre los visitantes y los pobres; y en caso de no haberlos o sobrar comida, la arrojaban en lugares ocultos del monte, pues los alimentos eran sagrados por haber sido tocados por los muertos. Es sabido que la fiesta de muertos continúa siendo en la sacralidad oaxaqueña el rito principal, y que su gran atractivo consiste justamente en la pervivencia de la tradición prehispánica.

La segunda festividad más importante de Oaxaca es la *Guelaguetza*. Con una precisión que admiraría el autor de los *Ensayos sobre el don*, Gay define esta festividad como: “un don gratuito que ofrecen todos a porfía al que lo necesita, y que lleva consigo la obligación de la reciprocidad”. Estamos, por consiguiente, ante una de las formas más genuinas del *potlach*. La ritualidad primigenia del *potlach* parte de que todo lo que se ofrece a la divinidad para agradecer su “don” es sacro. Bajo este aspecto podemos considerar la ofrenda de muertos como un don ofrecido a los dueños del inframundo para que sigan protegiendo a los vivos.



En el *Mahabharata*, Karna, el generoso hijo del sol, no puede negarse a la petición artera de Indra, padre de su rival Arjuna, y desprende con un cuchillo la coraza divina con la que había nacido pegada a su pecho, y junto con los pendientes también solares, se la da chorreando sangre. Este relato resalta la naturaleza sacra de la generosidad y la remonta a un tiempo mítico en que todo lo humano estaba impregnado de lo divino. Con el paso de la determinación de lo divino a lo humano, la generosidad pierde su carácter ritual-festivo y se transforma en profanación interesada: yo te doy si tú me das, o yo te doy para que tú me debas.

En *La parte maldita* se hace énfasis en la importancia del *potlach* en la sociedad azteca, refiriendo el carácter ritual del intercambio de dones entre los *pochteca* (comerciantes) y los señores de los distintos reinos. Argumenta Bataille que estos mercaderes (que servían también de avanzada militar, espías y embajadores) no traficaban con cosas, sino que intercambiaban riquezas. Al contrario del tráfico cosificado, este modo de circulación de riquezas no admitía el regateo, que es la forma característica de la profanación consumista (relación compra-venta), y tenía en su origen-fin (ritos de salida y llegada de los mercaderes) una clara connotación sagrada.

Es de conocimiento común que en la sociedad azteca las semillas de cacao representaban una forma rudimentaria de valor de cambio, lo que

II. PRETERIDAD

habla ya de una evidente manifestación de tráfico profano de mercancías. Asimismo, los dones que recibían originalmente los *pochteca* terminaban siendo impuestos que el Imperio azteca exigía a los señoríos que le estaban sometidos. Sin embargo, el mayor reparo que cabe hacerle a la visión batailleana es que pone excesivo énfasis economicista en el papel del *potlach* como dilapidación de productos útiles, en detrimento de su condición sagrada. De ahí que privilegie la función del dador sobre el receptor, y sostenga que el objetivo central que buscaban los *pochteca* con sus dones era el prestigio social, y no la protección de los dioses. De ahí, también, el considerar el ofrendamiento de corazones humanos como un excedente transformado en gasto improductivo, y no como una forma sublime de *potlach*: si los dioses se sacrificaron (arrojándose al fuego) para que existieran los hombres, los hombres deben sacrificarse para que sigan existiendo los dioses.

Una muestra fehaciente de la condición sagrada del *potlach* la encontramos en la *Eneida*. Cuando mediante la embajada de Ilioneo, Latino y Eneas intercambian regalos, el primero le ofrece un carro tirado por caballos esplendentes, y a cada uno de los enviados le obsequia un corcel cubierto de una gualdrapa de púrpura bordada con oro, con un collar de oro pendiendo sobre el pecho y unos frenos de oro rojizo (representación de la tercera función: prosperidad agrícola). A su vez Eneas le corresponde con la copa de oro donde su padre Anquises hacía las libaciones sagradas, así como los atavíos que portaba Príamo cuando dictaba las leyes al pueblo troyano: su cetro, su tiara sagrada y su vestimenta (representación de la primera función: sacerdocio fundacionario), que Eneas logró rescatar del incendio que siguió a la caída de Troya.

El *potlach* adquiere tantas formas como posibilidades tiene el intercambio no profano de riqueza. El ofrendamiento ritual de dones es, al igual que los manjares del día de muertos, esencialmente “para los otros”. Y si el dar conlleva la obligación de recibir, es claro que al ofrecer un don se adquiere poder. Es muy probable que de esta relación de poder del don (yo te doy porque tengo mucho) con la obligación de reciprocidad (yo te doy más de lo que tú me diste porque soy más po-

deroso), parta la condición primigenia de la usura como forma profana de la generosidad. En las sociedades en estado de naturaleza, la generosidad es la expresión categórica de la jerarquización. La mayor generosidad a que suele aspirar el hombre es a ofrendar sacrificialmente su vida. Para los zapotecos, asegura Gay, “la muerte no era un acontecimiento vulgar, ni la simple disolución de un cuerpo orgánico, sino un solemne sacrificio que se ofrecía a la divinidad, la cual, aceptándolo, adquiriría dominio sobre los cadáveres, que por lo mismo le pertenecían y eran tenidos por sagrados”.

Desde una perspectiva profana la muerte es la manifestación extrema del consumo improductivo; desde un punto de vista sagrado la muerte es el máximo don, y como tal, portadora de riquezas. Para las principales culturas mesoamericanas el inframundo era el lugar tenebroso y maloliente a donde iban a sufrir los muertos sin gloria; pero lo era también de la riqueza y la exuberancia: el Tlalocan, reino de los muertos heroicos, era considerado el paraíso entre los nahuas. Coquetza, numen zapoteco del inframundo y de la muerte (el Mictlantecuhтли náhuatl) era al mismo tiempo abogado de la tierra, de la riqueza, de la grana cochinilla y de las aves del monte. Como desecho y don, la muerte tiene un doble perfil: atrae (*mysterium fascinans*) y rechaza (*mysterium tremendum*).

En *Una vieja historia de la mierda*, López Austin recoge la relación que las culturas prehispánicas hacían entre producción, consumo y muerte como transformación de la riqueza en desechos: “El Mictlán es un sitio de inversión. La muerte se acentúa en el ámbito del alimento. Allá se ingieren restos, desechos. Se incorpora a los difuntos lo que ya es parte de su naturaleza: el excremento. Porque son los difuntos mierda de la superficie de la tierra, lo que quedó del proceso digestivo de la luz y de la vida”.

Los antiguos nahuas llamaban significativamente a la plata *iztac teocuicatl* (blanca mierda divina) y al oro *cóztic teocuicatl* (amarilla mierda divina). Para estos cultores excepcionales de la tanatofilia, el concepto de basura o excremento pertenecía al dominio determinante de lo ritual.

II. PRETERIDAD

Al respecto es sobremedida significativo que dos de los principales ritos relacionados con las inmundicias tengan por territorialidad el mercado (territorialidad profana) y el templo (territorialidad sagrada). Cuando un tlacotli (esclavo por venta o condena) quería recuperar la libertad, trataba de huir hacia el mercado, y una vez allí buscaba pisar un montón de mierda. Inmediatamente, su condición impura (caliente) se purificaba (se enfriaba) y el nuevo hombre era limpiado del cuerpo y colocado en otra condición social más elevada. Esta función purificadora explica que al hombre nacido libre se le llamara *yuyo itztic* (el de corazón frío), y que a la acción de liberar un esclavo se le dijera *cuitlatlaza* (arrojar excremento). Pero la forma genuinamente sagrada de purificación era la que se efectuaba ante un sacerdote de la divinidad de los excesos sexuales y la inmundicia del alma: Tlazoltéotl. Confesando todos sus actos inmundos ante el representante de la diosa, el individuo se descontaminaba y purificaba, perdiendo así su condición caliente de transgresor.



El concepto confrontativo de lo dual ha permeado toda forma de devenir histórico confirmando la imposibilidad de una perenne armonía unitaria; de tal modo, al cielo se le opone la tierra, a lo masculino lo femenino, a lo solar lo lunar, al norte el sur, al verano el invierno, al rey el pueblo, etcétera. En las culturas mesoamericanas lo frío y lo caliente desempeñan un papel fundamental. En Huatulco pude comprobar que en la relación hombre-mujer, lo frío y lo caliente abarcaban todo el dominio cotidiano. Cuando el hombre se entrega a la mujer pierde el temple y su sangre no está apta para empresas riesgosas (caza y pesca). Es la mujer la que aviva el calor del hombre y lo contamina de pasión impura; por eso en una relación sexual transgresora la culpabilidad recae en la mujer.

En *La mitad del mundo*, Jacques Galinier refiere el papel que en la mitología otomí le corresponde al animal caliente por excelencia, el zopilote. Llamado *hpata* (padre caliente) por ser la encarnación del viejo dios del fuego, el zopilote es también epónimo de las mujeres lascivas

y sensuales (*hpata sisu*, mujeres zopilotes). Equivalente zoomórfico de Tlazoltéotl, el zopilote (solar-masculino) es el encargado de recoger la inmundicia que hay sobre la tierra (principio femenino). Un cazador huatulqueño admirado de que yo no supiera que el plumaje del zopilote recién nacido es extraordinariamente blanco, me explicó que el animal nació puro y que se tornaba negro conforme comía todas las impurezas que había sobre la tierra. Como animal sagrado, el zopilote purifica y contamina al mismo tiempo: limpia la Tierra de cadáveres, pero su excremento quema todo lo que toca. En la mitología védica, Arjuna se convierte en el mejor arquero tras abatir un zopilote. Sin embargo, de los cazadores que conocí en Huatulco ninguno dejó de asegurarme que el cazador que le disparaba a un zopilote perdía para siempre la puntería.

El zopilote es el devorador del presente (el presente que todo lo devora), el fuego emplumado que consume los detritos de la vida, el emblema de la efímera presentaneidad que une vida y muerte. Pero es también símbolo de sobrevivencia y poder: el que come sin ser comido, el que no tiene enemigo natural. En las rutilantes páginas que dedica a Mirabeu en el *Tríptico*, Ortega apunta que el rasgo sobresaliente de la genialidad política consiste en poder reconocer lo muerto en lo que parece vivir. El político y el zopilote vendrían, así, a identificarse en el límite tanatofílico de la relación presentaneidad-preteridad: los dos devoran con el fuego de su poder las inmundicias de la vida, y ambos tienen una atracción morbosa por el vuelo encumbrante sobre los cadáveres (enemigos vendidos para el político).

Como la vida y la muerte, lo sagrado y lo profano son complementarios y antitéticos. La imposibilidad de existencia de un mundo pleno de pureza frente a otro completamente impuro, hace impensable una sociedad exclusivamente sagrada o exclusivamente profana. La ambigüedad de lo sagrado como complementación de pureza e impureza, se pone de manifiesto en la raíz latina del término *sacer*, que al mismo tiempo que designa lo sagrado y sublime, implica también a lo punible y execrable. *Lo sagrado y lo profano* de Mircea Eliade, nos ofrece una visión esencial de esta ambigüedad propia de lo sagrado: “La piedra sagrada, el

II. PRETERIDAD

árbol sagrado, no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser hierofanías, por el hecho de ‘mostrar’ algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado... Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo”.

Para el hombre en estado de naturaleza, lo sagrado es lo existente por excelencia, la realidad plena, lo saturado de ser. Para el hombre profano no hay mayor plenitud que la de él mismo, su razón egocéntrica y su interés. Para el primero comer es un rito, una comunión con lo sagrado; para el segundo, comer es una simple función fisiológica. El hombre profano no puede ir más allá de la racionalidad restrictiva de la ciencia; el hombre imbuido por lo sagrado “ve” en todo lo que le rodea un mensaje de la divinidad.

A diferencia de lo sagrado (religión y magia) que participa profundamente del mito, lo profano (ciencia) carece de vínculo con el ser fundacionario, no posee la fundamentación ontológica del mito. Esta imposibilidad de ser “modelo ejemplar” le da a lo profano la forma de mera historicidad sin enraizamiento ni destino; esto es, un devenir antiritual que pone sobre la sublimación del ser la lucha por el poder. Hertz dio una definición de lo profano que puede considerarse terminal: “Es una nada activa, que envilece y degrada la plenitud respecto a la cual se define”.

La contraposición entre lo sagrado (mundo de fuerzas y energías) y lo profano (mundo de cosas) se muestra, sin embargo, con mayor claridad que en el paso del estado de naturaleza al estado de derecho, en la dinámica espaciotemporal de su existencia. En la topografía sacra, el centro (*omphalos*) es el lugar ritual por excelencia, relegando a la periferia todo lo malo y profano. Así, al templo, iglesia o centro ceremonial, como espacialidad central y sacra, hay que oponerle la oficina, fábrica o apartamento, como territorialidad periférica y profana. De igual manera, al tiempo sagrado (fiestas y ceremonias) se le opone un tiempo profano (vida cotidiana). Tomado como espacio (mundo de los dioses) y no como territorio (mundo de los hombres), lo sagrado es una plenitud cuyas partes, a la manera de la monadología leibniziana y la reciente fractología, contienen la presencia del todo mismo. La creciente territorialización

del espacio, inseparable de la unidireccionalidad civilizadora, no ha hecho más que confundir en un todo caótico profanación y sacralidad, de manera que la primigenia función del tótem, como representación patriarcal de lo sagrado, ya no tiene validez para establecer una diferenciación esencial entre lo festivo (transgresión de las prohibiciones totémicas) y lo cotidiano (sometimiento a las prohibiciones totémicas).

Con el paso del estado de naturaleza al estado de derecho, el individuo no sólo pierde su libertad, sino también su sacralidad. Al erigirse contra la naturaleza, el proceso civilizador priva a los actos del hombre (caza, pesca, agricultura, sexo, etcétera) de su condición ofrendante y la sustituye por una rutina carente de peligro y egoísta. Por ser antigeronosa, la sociedad profana es también antiheroica y, por consiguiente, antitrágica.

La fiesta, en tanto que retorno a los orígenes sacrificiales mediante la suspensión del espaciotiempo cotidiano, se muestra desde esta óptica como excesividad que permite que el individuo se convierta en héroe. El héroe es el dinamismo protocivilizador por excelencia. Si los dioses han creado al mundo y al hombre, los héroes, en su condición semidivina, han sido los encargados de consumir la creación. En las mitologías solares crear y civilizar llegan a formar un todo uniformador entre lo divino y lo humano. Al revés de la sacralidad lunar, que favorece las concepciones cíclicas y duales, de conflictividad y reconciliación, la sacralidad solar propicia la inmutabilidad y la permanencia. En las hierofanías solares, que realzan como valores la independencia y la fuerza, la soberanía y la inteligencia, el héroe tiende a asimilarse al sol; como él, lucha con las tinieblas, desciende al reino de la muerte y regresa victorioso. En la mitología lunar las tinieblas son inseparables del modo de ser de la divinidad; en la mitología solar las tinieblas son la morada de los condenados, lo opuesto a la vida plena y la claridad de discernimiento. Se comprende, entonces, que el patriarcalismo solar sea el origen convulso de la racionalidad autoritaria.

La relación entre mito y sacralidad se remonta al sacrificio totémico (los hijos matan al padre y luego lo divinizan en un ritual sustitutivo que

II. PRETERIDAD

perpetúa la sacralidad del enfrentamiento original). Si en el mito edipiano (solar, patriarcal y autoritario) el hijo mata al padre, en el mito cristiano (lunar, matriarcal y democrático) el hijo se sacrifica cumpliendo la voluntad del padre. Y es justamente la función reconciliadora del culto del padre con el culto del hijo (y de la madre), la que hace que el cristianismo rompa con el tiempo circular (eterno retorno) del totemismo-politeísmo, para imponer el tiempo histórico unidireccional y monoteísta.

Lo profano necesita de lo sagrado para asegurar la perpetuación; pero el encuentro no se da en la efimeridad del presente, sino en el retorno al origen. Es esta continuidad del legado originario la que le otorga a lo sagrado su condición de preteridad pura. En el vértigo del salto que el presente profano da hacia el origen sagrado, se produce la ausencia total del ser, la nadificación esencial por efecto del temor. Para contrarrestar este efecto nadificante, lo profano recurre a la plenitud del “don”. La víctima sacrificial no es, pues, más que una ofrenda que busca la reconciliación con lo divino.

El papel determinante de la sacrificialidad se muestra con singular penetración en esta sentencia de Robert Graves que prologa *La diosa blanca*: “Conocer el nombre de un dios en cualquier lugar o período es mucho menos importante que conocer la naturaleza de los sacrificios que se le ofrecían”. El sacrificio es una celebración del acto creador y un incentivamiento para que la divinidad prosiga su acción creadora. Sin sacrificio no puede perpetuarse el acto creador, y los dioses se vacían de existencia. La víctima sacrificial, mediación sangrante entre lo sagrado y lo profano, es el don genuino que tiene por fin perpetuar el orden primigenio.

En las sociedades en estado de naturaleza, amenazadas por el proceso interminable de venganza, el rito y el sacrificio desempeñan un papel crucial: eliminan la violencia social intestina y aseguran la armonía y la prosperidad. Con el paso del estado de naturaleza al estado de derecho, la condición necesaria y ofrendante de la violencia se torna “deseo” de violencia, y el acto sacrificial deja de ser legítimo y sagrado y se convierte en ilegítimo y criminal. Los conceptos de culpabilidad y castigo,

impensables en estado de naturaleza, se apoderan del estado de derecho y posibilitan el surgimiento de la forma represiva por excelencia: el sistema judicial. Racionalizando la venganza, el sistema judicial sustituye sacrificio y rito (violencia sagrada) por el Estado policía (violencia profana); de manera que las víctimas sacrificiales dejan de ser ya jóvenes vírgenes, guerreros vencidos o esclavos, para transformarse en viles asesinos (es decir, los que matan sin autorización judicial) o atentadores contra el orden establecido.

Ningún autor ha ido tan a lo hondo y con tanto ensanche de visión en la fundamentación de la inevitabilidad de la violencia humana, como René Girard en *La violencia y lo sagrado*. Lo sostenido en esta obra vibrante nos retrotrae a la desilusión vital que, en los dominios del poder, nos provocaba el saber que el papel del Estado como organismo represor-perpetuador, no nos dejaba más opción que un Estado mínimo posibilitador de la vivencia utópica. De igual manera, la inevitabilidad de la violencia en la convivencialidad humana exige una toma de decisión bien en favor de la forma sagrada (violencia purificadora y perpetuadora del ordenamiento divino), bien de la profana (violencia impura, que busca la consolidación de un ordenamiento humano interesado). Así como al Estado máximo y autoritario le gusta aparecer como garantizador del orden y del bienestar, es muy común que la violencia profana busque justificación aureolándose de falsa sacrificialidad.

El rito sacrificial descansa sobre dos sustituciones: la primera es la violencia fundadora que sustituye a toda la comunidad por una víctima única; la segunda, propiamente ritual, es la sustitución de la víctima primigenia por una víctima sacrificable. Por devenir entre el temor y la fascinación, el rito rompe el cerco profano de la racionalidad y coloca al individuo frente a un universo esencialmente inexplicable. Las tres formas elementales de ritualidad (defensiva, dominante y trascendente) no hacen en rigor más que señalar las posibles manifestaciones de la religión y de la magia (lo sagrado), en oposición a la profanante ciencia.



II. PRETERIDAD

Cuando sometí al resplandor de la llamarada política de finales de los sesenta la trilogía sacrificial de *Más allá del bien y del mal* (sacrificar a Dios los seres más queridos, sacrificar a Dios las cosas más placenteras de la vida, y sacrificar a Dios mismo como último consuelo), me indispuso hacia el iluminado de Rokken el hecho de que no mencionara la forma sacrificial por entonces hegemónica: sacrificar por la causa (revolución) al enemigo. No entendía en ese tiempo convulso que la actividad política es profana por sí misma, y que la violencia revolucionaria, como Saturno, termina siempre devorando a sus propios hijos.

Fue en Huatulco, a través del ritual de la cacería, donde volví a experimentar la impronta fascinante y temerosa de lo sagrado. Acostumbrado al disfrute de la permisión total que la conciencia erotofílica de los sesenta, en su vano intento por regresar al estado pleno de naturaleza, había opuesto al patriarcalismo autoritario, me impactaron de inmediato las obligaciones rituales de la cacería. La intransigencia antifabulatoria del *logos* occidental fue así desplazada por un despertar sensciente que me permitió descubrir un mundo de plenitudes que la razón eurocéntrica, en su delirio de superioridad, ignoraba.

Debido al mestizaje con los negros traídos por los españoles de África, los costeños pasaron del ensimismamiento ritual al arrebató sexual y profanante. En las partes altas de Huatulco, donde la sangre india se mantiene más pura, el ritual de la cacería conserva aún el legado de la tradición prehispánica. Pero en la franja costera la influencia del conquistador ha negativizado la sacralidad, convirtiendo la ofrendación en un acto de compraventa. De este modo, al desborde erotofílico de la sangre caliente, se le ha sobrepuesto una pulsión tanatofílica que trastoca la función purificadora de la sacrificialidad, haciendo imposible toda forma de convivencia armoniosa. Los modos de matar del costeño (espía, enmezcalado, de improviso o por brujería) ponen de manifiesto el papel fundamental que la desconfianza desempeña en una comunidad profundamente individualista, donde toda reunión es motivo-consecuencia de pleito.

En una sociedad individualista y antigenerosa lo sagrado es conflictivo. El costeño odia las restricciones y prohibiciones que le impiden

gozar a plenitud el estado de naturaleza. Cuando tiene hambre, come; cuando tiene sed, bebe; cuando desea una mujer, la toma. Contraria a normas y regulaciones, la vida del costeño gusta de la libertad sin condiciones que caracteriza a la pura animalidad; por eso, para él, las cosas que no están cuidadas (vigiladas) no tienen dueño, y por tanto las lleva.

La actitud tanatofílica del huatulqueño nos confirma que no hay diferencia esencial entre sacrificar un animal o un humano. La forma predilecta en que el costeño mata es esperando oculto (espiondo) la llegada de la víctima. En la espía el asesino se iguala con Dios: ve sin ser visto y tiene en sus manos la vida de la víctima. Espiar a un venado o a un humano es exactamente igual, la única distinción sería de cariz profano; esto es, de motivación y consecuencias. El sacrificio del venado es un acto erotofílico (gozación interesada), mientras que el sacrificio de un humano es un acto tanatofílico (agravio o venganza); del primero no cabe esperar consecuencia alguna, del segundo sí: bien si se va herido y se recupera, o bien de manos de su parentela.

Reacio a racionalizar la vivencia, el huatulqueño es pura sensibilidad: vive en, por y para sus sentidos. La precisión y ensimismamiento con que lee la escritura de las huellas y reconoce el sonido distintivo de las pisadas, están claramente enraizados en una concepción del espacio-tiempo ritual. Ver, oler y oír son aún en la pervivencia ritual del huatulqueño mediaciones inofensivas; pero tocar es ya parte del acto sacrificial: animal tocado, animal muerto; hombre tocado y no muerto, enemigo cierto. El herido es completamente impuro, ningún hombre debe tocarlo, porque al hacerlo se “mancha” (culpabiliza) con su sangre; sólo los parientes directos del herido (padre, hermanos, hijos) pueden auxiliarlo, porque ya están contaminados por la venganza. No obstante, la función hegemónica de mediación entre lo sagrado y lo profano le corresponde en la comunidad huatulqueña a la mujer. Las mujeres pueden asistir a los heridos e intervenir en los pleitos sin temor a consecuencias; son ellas, esencialmente, las que se encargan de perpetuar ritos y festividades; y son ellas, también, las que, en una forma muy peculiar de matriarcado, aseguran la unidad familiar. Al identificar su poder con su

II. PRETERIDAD

prole, el hombre costeño rodea a la mujer embarazada de una aureola de sacralidad. Ninguna costeña embarazada es objeto de acoso sexual, ni por su hombre ni por un extraño, y ningún animal ponzoñoso puede picarla (y si la pica no le hace daño). De esta sacralidad del embarazo, período en que la mujer rechaza tajantemente el contacto sexual con el hombre, parte con seguridad la inclinación del hombre costeño a tener varios hogares.

Hacia finales de los setenta, todavía existían en las rancherías de Huatulco cazadores que conservaban parte de la liturgia sacrificial prehispánica (abstinencia sexual, no vender las presas, no arrojar a los animales domésticos trozos del animal cazado). Pero la mayoría registraba ya la impronta corruptora de la negritud y el progreso. Si consideramos la ley del reparto (muta de caza) como el origen del aparato judicial, se comprenderá cabalmente el porqué del rechazo del huatulqueño tanto hacia la sacralidad como hacia el estado de derecho. Desconfiado por naturaleza y egoísta incorregible, el costeño prefiere matar solo, para no tener que compartir. Y cuando por algún motivo especial participa en una “arreada” de grupo, si mata esconde la presa y miente para no repartir.

Únicamente dos ancianos de la serranía pudieron confirmarme algunos aspectos de la ritualidad sacrificial prehispánica recogidos en el célebre texto de Basalobre, que les habían llegado a través de antiguas consejas. Cabe suponer que la ritualidad huatulqueña coincidía en lo esencial con el extracto hecho por Marcello Carmagnani de la *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca* de Diego de Hevia y Valdés, publicada en México en 1656, donde se resalta la extraordinaria diversidad de la dinámica sacrificial de las comunidades mixteca y zapoteca a la llegada de los españoles:

1. Al coger los primeros elotes de sus sementeras, sacrifican una gallina negra de la tierra (guajolote), rociando con su sangre trece pedazos de copal, en memoria de sus trece dioses, y quemando dicho copal, y con el resto de la sangre regando el patio

- de su casa: lo cual ofrecen al Dios del maíz, y de toda la comida, llamado en su lengua Loçucuny.
2. Al cortar el primer chile, ofreciendo el sacrificio al Dios de los rayos llamado Lociyo.
 3. Al semillar los nopales, o coger la grana, sacrifican gallina blanca de la tierra al Dios que llaman Coquela.
 4. Para la caza de venados u otros animales monteses al Dios llamado Niyoua. Y para el mismo intento al Dios Nocana, que es de sus antepasados.
 5. En las preñeces, y partos de las mujeres, a la Diosa Nohuichama.
 6. Y a la misma en las pescas de las truchas, a quien queman copal, y encienden candelas de cera a la orilla de las honduras del río, por el buen suceso en dichas pescas.
 7. Y a la dicha Diosa sobre las limosnas que traen a la iglesia.
 8. Sobre las enfermedades y medicinas para curarlas a los Dioses abogados de ellas, que dicen llamarse Leraacuece, Leraacueca.
 9. Al Dios Trece, llamado Leta Aquicino, y al Dios de los Brujos, que llaman Lexee, sobre sueños, y agüeros, y su declaración.
 10. Al Dios llamado Nonachi, sobre varios y diferentes sucesos.
 11. Al Dios del infierno, invocado por ellos con tres atributos, conviene a saber: Coquetaa, el grande y supremo señor, Leta Ahuila, el Dios del infierno, Coquehita, el señor del infierno. Y a otra Diosa de allí, que dicen ser su mujer, comúnmente llamada Xonaxihuilia, sacrifican por los difuntos, y para atajar las enfermedades y muertes, que no lleguen a sus casas.
 12. Acostumbran asimismo, en preñeces, partos, y otros trabajos de cárceles prometer que si se libran con bien de ellos sacrificaban a tal Dios (Coquetaa) un perrillo, o gallina de la tierra.
 13. Otras muchas ceremonias, y ritos acostumbran a hacer al enterrar a sus difuntos.
 14. Al casarse.
 15. Al juntarse con sus mujeres.

II. PRETERIDAD

16. Al edificar sus casas.
17. Al sembrar.
18. Y coger sus cosechas.

A pesar de este prolijo amontonamiento de ritualidades, faltan todavía otras tantas manifestaciones secundarias de la sacrificialidad, y entre ellas las dos que desempeñan un papel determinante en Huatulco: el sacrificio humano y la brujería. Es difícil precisar de dónde parte la atracción del huatulqueño por la violencia. Los datos de Burgoa y de Gay nos muestran una mezcla de tribalidades (zapoteca, mixteca, chontal) que realzan la bravura y un alto sentido de la libertad, sin llegar jamás al apasionamiento por la violencia. Lo más probable es que la actual inclinación tanatofílica del huatulqueño parta del torrente intempestivo de sangre negra que inundó las venas de los indios como consecuencia de la Conquista. ¿Y por qué mata el huatulqueño? Porque vive sin arraigo; perdió la ritualidad del estado de naturaleza, sin aceptar someterse al estado de derecho. Alejado por igual de las religiones católica e indígena, el huatulqueño se ha privado del dinamismo natural purificador de la violencia: el rito.

Toda sangre derramada fuera del sacrificio ritual es impura, criminal; sólo la sangre derramada mediante la violencia sagrada es purificadora. Pero, ¿qué es en esencia lo que se purifica? La inevitable agresividad humana. Lo que en rigor hace el rito sacrificial es evitar la violencia recíproca (cadena interminable de venganzas). Al igual que el sistema judicial en el estado de derecho, el rito controla y prohíbe para perpetuar; toda convivencia comunitaria sería imposible sin la existencia ritual de la víctima emisaria y el sistema religioso que la fundamenta.

Mientras vive en estado de naturaleza, la agresividad del hombre es pura animalidad; de esta manera, jerarquía, territorio y hembra aparecen como las manifestaciones posibles de una conflictividad motivada más por el uso de los dientes y las manos, que por una racionalidad taimada y cruel. Con el paso al estado de derecho la agresividad termina

profanándose por completo; la fortaleza y el valor dejan paso a la astucia y la crueldad inseparables del deseo ilimitado de sojuzgar.

Por su función sustitutiva y naturalizadora de la violencia, la religión es un instrumento eficaz para el control de las masas. Sin embargo, al basar su dinámica de control en la pura preteridad, aunque su efecto sea más duradero, no alcanza la eficacia presentánea del aparato represivo del sistema judicial; éste castiga para prevenir, aquélla simplemente previene; la religión aúna e iguala, el sistema judicial separa y diferencia. Se comprende que, para lograr un control duradero de la violencia masiva, el Estado recurra a la ilusión igualitaria de la religión y a su expresión límite, la fiesta. Cuando la religión determinante se descompone, las masas rompen el dique de contención de su violencia y la sociedad entra de inmediato en colapso. De igual modo, cuando la fiesta pierde su carácter ritual se torna decadente y retorna a los orígenes violentos previos a la sacrificialidad sagrada.

En el *Li-Ki* se dice que los ritos evitan el desorden como los diques la inundación. La fiesta no es otra cosa que la ritualidad en su origen-fin. Por su condición excesiva y transgresora, la fiesta es preteridad que desplaza al presente cotidiano, y al hacerlo suspende el ordenamiento profano del mundo. Si la vida cotidiana es temporalidad fugaz que busca su afianzamiento en la acumulación y la medida, la fiesta es metacotidianidad pródiga y excesiva; temporalidad suspendida que propicia la circulación de la riqueza y la transgresión de clases y conductas. El doble origen sacro de la fiesta, mágico (celebración de las cosechas, caza, pesca) y religioso (reconciliación con los dioses para que siga en armonía el universo), al ser sometido a las determinaciones históricas del poder (fiesta de victoria, de fundación, independencia, etcétera), termina desvirtuándose en grandes eventos políticos, musicales y deportivos que sustituyen la liturgia ritual por un interés y desenfreno profanos.



II. PRETERIDAD

Octavio Paz, el más grande ensayista de nuestros poetas, sostenía en *El laberinto de la soledad* que los países ricos tenían pocas fiestas por carecer de tiempo y de humor. Corrijamos: los países ricos tienen pocas fiestas por haber perdido el enraizamiento en lo sagrado; esto es, en la magia y la religión. Al separarse de lo sagrado, las sociedades tecnolátricas ven a la ritualidad festiva como gasto improductivo y peligrosa transgresión; por eso buscan en los eventos generadores de grandes ganancias y controlados, un sustituto profano a la función reguladora de la sacralidad. Los grandes déspotas de Asia y África, al igual que los emperadores aztecas, conocían perfectamente la función catártica del gasto improductivo y no dudaban en sacrificar en solemnes ceremonias públicas a cientos de esclavos, antes que venderlos en clara acción profana e inestabilizadora.

Como señaló Girard con respecto a *Las Bacantes* de Eurípides, la violencia es para el huatulqueño el modo de su presencia en lo festivo; es la violencia por sí misma la que valoriza la festividad. Todavía en pleno auge profanante del turismo, el éxito de una fiesta estaba en relación directa al número de muertos. En la espía el huatulqueño se oculta, en la fiesta se muestra. Al mostrarse, con ostentación pero sin perder la desconfianza, el huatulqueño le da la espalda a la selva y hace del espacio festivo el centro mismo del mundo. De igual manera, en los grandes eventos multitudinarios (estadios, arenas, circos, auditorios), todos los presentes le dan la espalda al orden cotidiano y hacen del escenario el centro ceremonial donde vierten toda la agresividad acumulada.

Johan Huizinga destacó en su *Homo ludens* la importancia del juego como forma sublimante de la violencia. Desde una perspectiva esencialmente distinta, Lorenz concluyó sus estudios sobre etología sosteniendo que la única solución a la agresividad humana residía en fomentar las competencias deportivas. La limitada eficacia de estos paliativos nos convence de que la agresividad humana, como la represión y el autoritarismo inherentes a toda forma de Estado, es en esencia irremediable (recuérdese la histórica carta de Freud a Einstein sobre la inevitabilidad de la guerra).

El juego agonal (forma fundacionaria del deporte) y el ofrendamiento sagrado están en la raíz misma de la cultura. Pero la cultura ya no es hoy una complementación plena de fascinación y temor (Eros y Tántatos), sino una ramificación del poder en pro de la barbarie consumista. La violencia profana y el irracionalismo propio del estado de jauría crecen en la medida en que las tecnocracias se alejan de lo sagrado. Las competencias deportivas, el box, los toros, los espectáculos iconomusicales, etcétera, sometidos a la dinámica profanante del consumo (relación compra-venta), pierden progresivamente su función reguladora y degeneran en explosiones de animalidad incontrolable (estampidas).

La única dirección posible del intento estabilizador, ya que no eliminador, de la violencia humana sólo puede ser un retorno cabal a lo sagrado. Pero los tecnócratas presentáneos se niegan a mirar hacia atrás; para ellos lo pretérito es lo superado, por eso futurizan sin fundamentación; su sueño es un presente de víctimas emisarias proporcionadas por la ingeniería genética al gusto del consumidor. La opción de los pósteros podría ser más viable, a condición de que construyeran la utopía sobre cimientos de magia y religión, sin caer en los excesos beligerantes de las religiones del libro sagrado, o las prácticas enturbiadoras de brujos ávidos de poder.

Hubo un tiempo en que el arte, sobre todo en su manifestación sublime, la poesía, era una forma sagrada de invocar a la deidad tutelar; entonces, el temor y la fascinación eran partes inseparables del éxtasis poético y de la recreación mágica del mundo. Hoy el arte ya no es ofrendamiento, sino vil producción de mercaderías; alejado de su origen sacro (magia y religión) ha venido a inclinarse servilmente ante la ciencia. Todo parece señalar que el camino de los tecnócratas es irreversible, que la ciencia ya no soltará las riendas del poder y que la religión se profanará aún más al someterse a la función perversa del consumo. Por ello, los argumentos de los pretéritos en favor de un retorno purificador a los orígenes atraen cada día mayor atención, produciendo en la masa un malestar espiritual que los detentadores del poder tratan de controlar con eventos multitudinarios.

II. PRETERIDAD

Aceptemos, pues, que es imperativo recuperar lo sagrado. Pero, ¿cómo lograrlo si las religiones del libro sagrado se han envilecido por el deseo de poder y de riqueza? La primera profanación de un libro sagrado fue sin duda la del *Libro de los muertos* egipcio. Todo cadáver llevaba consigo un ejemplar, y fue tan próspero el comercio de este compendio farragoso de liturgia mortuoria, que se llegaron a hacer ediciones especiales de acuerdo a la fracción social a la que iba destinado. Desde sus orígenes los libros sagrados asumieron la condición de *logos* por excelencia: si la palabra era lo más sublime de lo humano, era evidente que la palabra sagrada sería la manifestación misma de Dios. En *Los héroes*, el autoritario e irascible Carlyle plasma con elemental contundencia la condición otrora determinante de la religión: “Trataremos tan sólo de la fase religiosa de la cuestión, conocida la cual, lo conoceremos todo”. Pretendiendo abarcarlo todo, la religión perdió su efectividad ritual y terminó enfrentando al Estado represivo que ella misma había prohiado: la palabra sagrada se convirtió en arma e hizo de la intransigencia su proceder. A esta intransigencia se refería Gibbon en su obra cúlmine al decir: “He descrito el triunfo de la barbarie y de la religión”.

Las religiones se alimentan del caos social y de la incapacidad del aparato represivo del Estado para ejercer un control efectivo de la pulsión vandálica de las masas. No obstante, la religión masiva necesita del poder como el poder de la religión; por eso, cuando un proceso civilizatorio entra en descomposición, la religión se potencia juntándose asututamente con el nuevo poder emergente. Siglos antes de que Dumézil mostrara en su análisis exhaustivo de la *Eneida* la función primordial de la religión como conformadora de imperio (los troyanos imponen sus dioses al naciente Imperio romano), Montesquieu había logrado complementar la religión con la ley natural, buscando apuntalar la función de lo sagrado como dinamismo controlador de la violencia connatural al humano: “Aquél que no tiene religión es el animal terrible que no siente su libertad más que cuando desgarrar y cuando devora”. Creía el virtuoso de La Bréde que justicia y religión podrían formar un todo estable y armonioso, donde los cambios posibles no hicieran más que afianzar la

unidad. Se equivocó, para desgracia de los que comprobaron poco después que la justicia no liberaba y que la religión se desacralizaba.

La cuantificación consumista de la existencia incentiva la falsificación y la mentira en detrimento de lo auténtico y lo verdadero, que son vistos como peligrosos por su carga ritual. Las grandes concentraciones masivas son antirituales y profanantes, en ellas el aullido y el fervor fanático privan al individuo de la interiorización y recogimiento que es requisito de lo sagrado. Preocupadas más por la permanencia que por la ritualidad, religión y política terminan convirtiendo las profanas concentraciones masivas en un mercado de poder, donde la religión seudosacraliza la función del Estado a condición de ser legitimada por él. La naturaleza igualitaria y uniformadora de la religión masiva, termina asumiéndose como paradigma de la acción democratizadora que busca con ahínco el poder para justificarse. Pero la democracia, al igualar y uniformar, niega su finalidad: la diversidad y autodeterminación del individuo.

Al masificarse, la religión, al igual que el Estado, se desarraiga; pierde sus raíces míticas y se convierte en un todo vacío y desacralizado. Si la carencia de virtud del poder se evidenciaba en la inexistencia del héroe, la desacralización de la vida religiosa se hace explícita en la ausencia de mártires. Héroe y mártires son lo opuesto a la masa, pero la masa no puede vibrar más que frente a una representación de aquéllos; por eso, en las grandes concentraciones se les sustituye y falsifica sin que las masas descubran la profanación. Para que el desembozamiento de las artimañas del poder (político y religioso) fuera efectivo, las masas tendrían que negarse a sí mismas; es decir, tendrían que hacer propia la verdad, que es condición de existencia del héroe y del mártir. Es al héroe a quien corresponde encontrar una salida (feliz o desgraciada) a las situaciones míticas, y es él quien viola las prohibiciones cotidianas y asume con entereza la culpabilidad catártica. Para alcanzar el beneficio purificador de esta acción heroica, el integrante de la masa debe identificarse plenamente con el héroe, y lo hace mediante la acción ritual. Sin rito no hay purificación, y sin purificación no hay liberación de la culpabilidad.

II. PRETERIDAD

Por vivir en la mentira y la simulación y no tener héroes liberadores ni mártires que actualicen la ofrendación de la víctima emisaria, las masas desbordan culpabilidad. Este desborde, que se inicia con el aullido multitudinario de las grandes concentraciones, inunda el ámbito del poder y culmina con el desquiciamiento del todo social.

En el *Mahabharata*, la causa de la guerra entre los dioses es el exceso de población. En todas las culturas cuantificación es sinónimo de degradación. Las palabras del *Leviatán* al respecto no pueden ser más contundentes: “Y cuando el mundo entero se ve recargado de habitantes, el último remedio de todos es la guerra, la cual procura una definitiva solución, por la victoria y por la muerte”. Aceptar la necesidad de la guerra (forma extrema de violencia) como remedio de la masificación de la existencia, no hace más que confirmar la impotencia de las sociedades frente a la dinámica profanadora del progreso. La guerra no es divina ni sublima a las naciones, como creía el alucinado Joseph de Maistre; ni es la base del florecimiento artístico, como sentenciaba absurdamente John Ruskin; la guerra es la profanación de la sacralidad por el deseo ilimitado de poder. No teniendo límite el poder, las guerras jamás habrán de cesar.

La pérdida del estado de naturaleza desacraliza al individuo y lo encadena al poder. Regresar al estado de naturaleza es imposible, pero cabe al menos una crítica tardía de la inquietud patriarcal malthusiana, para frenar la cuantificación masiva en favor de la restauración de lo natural. La lógica naturalizadora es sencilla: a menor masa (territorialidad profana) mayor naturaleza (espacialidad divina).

Se ve ya de manera inobjetable, que la superación de la caída religiosa en el abismo del poder y la riqueza no puede provenir del mundo profano, sino de una recuperación plena de lo ritual. Ahora bien, siendo incompatible la espacialidad ritual con la dinámica profanante del poder y de las masas, la única salida posible parece ser, una vez más, la vivencia utópica. Contraria al estallido masivo y a los excesos del poder, la vivencia utópica (grupal o de pareja) puede restituir a la naturaleza su condición primigenia y hacer del arte y la magia una totalización que enraíce al futuro en el pasado para sacralizar la vivencia.

2. Mito e Historia

Se conviene en que el mito es el relato de la actividad fundacionaria de los seres divinos o semidivinos. Pero el mito no es mera preteridad inmutable, sino sacralidad que sólo puede existir renovándose constantemente. Esta función renovadora corre el riesgo de desvirtuarse cuando el mito pierde su condición ritual (conmemoración del origen sacrificial) y se transforma en simple literatura. El rito es la dinámica reactualizadora del mito, pero es también, por su enraizamiento sagrado, un encadenamiento con la esencia misma de la preteridad. Ninguna acción social (política, moral o religiosa) alcanza trascendencia si no está unida por la ritualidad a un pasado prodigioso. Y es justamente esta prodigiosidad fascinante y trágica, la que le da al relato mítico su condición de hierografía.

Libertad y sacralidad son conceptos que sólo se entienden cabalmente en su fundamentación mítica. La búsqueda de la libertad ha sido desde siempre la razón de ser del héroe semidivino; y es mediante la acción sacrificial que el hombre se libera del castigo divino. El paso del estado de naturaleza al estado de derecho nos demuestra que la restricción de uno de los términos conlleva también la del otro. De ahí que cuanto más grande sea la pulsión autoritaria del poder, tanto menor será la manifestación de la libertad social y de lo sagrado. Ningún mito patentiza esta aseveración como el de Prometeo.

En la obra que Esquilo dedica a este mito, el personaje, encadenado luego de su acción transgresora, clama al cielo por su venganza y termina pronunciando una sentencia reveladora: “Yo que he visto caer a los tiranos, veré sin duda caer al tercero, el que reina ahora, que caerá muy pronto y con mucha deshonra”. La tríada tiránica a la que hace mención Prometeo representa un momento decisivo en la lucha por la determinación del poder y lo sagrado: es el desplazamiento del matriarcado por el patriarcado.

Harta del poder fecundador del dios Urano, la diosa Gea intenta rebelar a sus numerosos hijos contra el padre. De todos, sólo el menor,

II. PRETERIDAD

Cronos, sigue ciegamente el dictado de su madre, y con una hoz corta a su padre los testículos y los arroja al mar. Ya dueño del poder, Cronos condena al Tártaro a sus hermanos (los Hecatonquiros y los Cíclopes), y para evitar la continuidad del parricidio (predicho por Urano y Gea) devora sistemáticamente a todos sus hijos conforme Rea, su hermana y mujer, los va pariendo. Gracias a una treta, Rea logra salvar al último vástago, Zeus, quien llegado a su mayoría de edad encabeza una rebelión contra Cronos. La guerra duró diez años, y no habría vencido Zeus si un oráculo no le hubiera predicho la necesidad de liberar a los prisioneros que Cronos había sentenciado al Tártaro. Una vez derrotado, Cronos fue condenado, junto con sus hermanos los Titanes que le habían ayudado en la conflagración, a ocupar el lugar de los Hecatonquiros, quienes se convirtieron en sus guardianes. Y surgió así la tiranía de Zeus, decisiva para la instauración del patriarcado.

Prometeo era hijo del Titán Jápeto y de la matriarca Temis, también titánica y diosa fundacionaria de la justicia, los oráculos y los ritos. Al producirse la rebelión de Zeus contra la tiranía de Cronos, Prometeo, esperanzado en la misión liberadora del levantamiento, convence a su madre de que traicione a sus hermanos los Titanes en favor de la causa de Zeus. Fatal engaño que cambiará sin remedio el curso de los acontecimientos. Cuando Zeus instaura la dictadura divina (modelo de toda dictadura humana) amenazando con precipitar al Tártaro a los dioses que no se le sometían (paso del politeísmo matriarcal al monoteísmo patriarcal), Prometeo urde una rebelión que culmina con el robo del fuego sagrado, y el posterior encadenamiento del héroe. ¿Por qué el robo del fuego y el castigo ejemplar?

En un ensayículo magistral de 1880, publicado como apéndice de su corrosivo *El derecho a la pereza*, Paul Lafargue basa el mito prometeico en la condición dadora de poder del fuego. El culto del fuego representa una de las formas más antiguas de ritualidad. El fuego era el centro sagrado del hogar, y correspondía a la mujer (representación humana de la diosa Hestia) mantenerlo siempre vivo. Para evitar que el fuego muriera (acción sacrílega) se usaban los bulbos de ciertas plan-

tas que se conservaban encendidos bajo las cenizas. Y es precisamente uno de estos bulbos, el nártex (que daba significativamente el nombre al vestíbulo de las antiguas basílicas), el que Prometeo usa para robar el fuego sagrado. A la diosa del fuego hogareño, Hestia, se le dedicaban las primicias sacrificiales, y el espacio sagrado donde ardía el fuego era el centro mismo del hogar. La ritualidad del fuego era compleja y estricta, y no se podía fundar un nuevo hogar o nueva comunidad si no era mediante la transmisión directa del fuego fundacionario que custodiaba la matriarca.

Cuando Prometeo roba el fuego sagrado, no lo hace con el fin de valerse profanamente de él (cocinar y fabricar armas), sino para restaurar la vivencia comunitaria y democratizadora del matriarcado; es decir, para quitarle el poder autoritario al patriarca Zeus. En tanto que prototipo del tirano, Zeus es de escasa inteligencia y glotón, y sus servidores más fieles son la Fuerza y la Violencia. De esta manera la justicia y la ritualidad de la hegemonía agrícola del culto a Isis-Demeter, son desplazadas por el orden y la jerarquía del patriarcalismo beligerante representado por Zeus. El encadenamiento de Prometeo a la roca caucásica y el acto devorador de las entrañas del prisionero divino (el águila, emblema paradigmático de lo solar, le come el hígado, órgano combustionador de las impurezas de la sangre que, como el rito, se renueva incesantemente), vendría a transmitir finalmente un doble mensaje: la caída en desgracia del matriarcado (con la consiguiente reconstrucción patriarcal tendenciosa de los orígenes) y la pervivencia de la plenitud liberadora y sagrada de la edad fundacionaria de las diosas madres (misterios de Eleusis).

Para una mirada presentánea pareciera que la conflagración entre los dioses en la mitología griega obedece, al igual que sucede en el *Mahabharata*, a un exceso poblacional (rechazo de Gea-Tierra a la excesividad fecundadora de Urano-Cielo). Sin embargo, privando al mito de su envoltura literaria y quedándonos con la esencia ritual, lo que encontramos es una manifestación contundente de la violencia que implica el paso del estado de naturaleza al estado de derecho; o lo que

II. PRETERIDAD

es lo mismo, la erección del Estado patriarcal y autoritario. Si aplicamos la teoría de las tres funciones de Dumézil al asunto que nos ocupa, el resultado será todavía más elocuente.

Coinciden las obras de divulgación mitológica en que la causa del castigo impuesto por Zeus fue el engaño que Prometeo le hizo en la repartición sacrificial de un buey. Colocó el astuto hijo de Temis el animal sacrificado en dos montones; de un lado puso carne y vísceras, recubiertas con el vientre del animal; del otro los puros huesos, cubiertos de grasa blanca. Guiado Zeus por su glotonería insaciable escogió el segundo montón, y al descubrir el engaño decidió privar a Prometeo y a los mortales del beneficio del fuego. Fue entonces cuando Prometeo recurrió a la medida extrema del robo del ardiente bulbo de férula. Lo primero que suscita nuestra atención, una vez hecho a un lado el ropaje literario, es que Prometeo y los mortales estaban obligados a entregarle al autócrata Zeus la mejor parte de la ofrenda sacrificial. El hecho de que esta ofrenda fuera un buey, no hace más que confirmar la naturaleza tributaria del sacrificio: no era un don (*potlach*) sino una contribución obligada. ¿Y por qué exigía el tirano esta contribución? Porque el bando matriarcal que representaba Prometeo era el detentador de la tercera función: abundancia (agrícola y ganadera) tranquila y fecunda. El triunfo dictatorial de Zeus fue, por tanto, la imposición de la segunda función (guerreros) sobre las dos restantes (sacerdotes y agricultores-ganaderos). Como consecuencia de ello, la justicia y el intercambio ritual de riquezas, propios del culto a las diosas madres, fueron desplazados por la fuerza y la violencia del culto al beligerante y cruel dios padre.

De Heródoto a Platón, y de éste a Cicerón y Plutarco, la tradición patriarcal grecolatina está imbuida del rechazo a todo tipo de trabajo artesanal (representación democratizada del matriarcado) por considerarlo, al igual que el comercio, envilecedor y degradante. Una muestra terminal de la visión jerarquizada y antidemocrática del patriarcalismo la encontramos en el libro V de la *República* platónica: “La naturaleza no ha creado ni zapateros ni herreros; semejantes ocupaciones degradan a las gentes que las ejercen, viles mercenarios y miserables sin nombre

que están excluidos por su mismo estado de los derechos políticos. En cuanto a los mercaderes, acostumbrados a mentir y a engañar, sólo son soportados en la ciudad como un mal necesario”.



El triunfo del patriarcado sobre el matriarcado suspende la circularidad del tiempo mítico e instaura el devenir histórico como linealidad. Pero la Historia, por ser en sus orígenes hagiografía, nace determinada por la religión, que se muestra de esta manera como mediación indispensable entre lo mítico y lo histórico. Para satisfacer las exigencias presentáneas del estado de derecho, las religiones superiores se ven obligadas a relegar el desempeño fundacionario del mito. De ahí que sea justamente la religión hegemónica (el cristianismo) la que mejor ejemplifica el desplazamiento interesado hacia el poder. Cristo (nuevo Prometeo) suplica el perdón del padre y logra reintroducir, si bien en condición secundaria, el culto hogareño a la diosa madre.

Aun cuando ya Hecateo de Mileto (siglo VI a.C.) concebía la mitología como parte de la Historia, sin el advenimiento de Cristo la filosofía de la historia sería impensable. Ni el tiempo cíclico de los griegos, ni el quebrado de los gnósticos permitieron una visión conjunta del todo como la del cristianismo. El cristianismo es la religión del hombre histórico —de la caída primigenia a la redención final—. Al ser concebido como rectilíneo y ascendente, el tiempo histórico cristiano es único e irrepetible: *nullo repetita, nullo repetenda circuitu*, dice San Agustín en la *Ciudad de Dios* al referirse a Cristo como camino derecho e irrepetible.

Asimilada por la beligerancia patriarcal, la religión cristiana dio la espalda al imperativo justiciero e igualitario del matriarcado mítico y se hizo partidaria del orden y la jerarquía. Desde esta óptica de supremacía patriarcal, el progreso es visto como un triunfo de lo dinámico (estado de derecho, proceso civilizador) sobre lo estático (estado de naturaleza, barbarie). Obligada a devenir entre la presentaneidad profanante del poder y la preteridad pura de lo sagrado, la religión patriarcal termina

II. PRETERIDAD

adaptándose más a la naturaleza injusta y autoritaria del progreso, que a la barbarie politeísta y democratizadora del estado de naturaleza. Y es precisamente esta capacidad inagotable de adaptación, la que le otorga a la religión un papel determinante en el proceso de decadencia-emergencia de las civilizaciones: una sociedad que da la espalda a la religión no tarda en ser autodevorada por sus masas.

Las grandes concepciones de la Historia parecen coincidir en que el paso de la barbarie al progreso es creciente e irreversible; y que, por tanto, la superación de la magia y la religión por la ciencia es tan necesaria como el desplazamiento de lo mítico por lo histórico. Desde esta postura excluyente, la trifuncionalidad original (sacerdotes-guerreros-agricultores y ganaderos) se restringe a dos grupos desiguales y antagónicos cuyas luchas, como el bien y el mal en el cristianismo, van a decidir el curso de los acontecimientos. La forma más acabada de esta visión historicista, nos la dio Toynbee en sus *Estudios de la Historia*. En un apurado resumen podríamos decir con el historiador inglés que la diferencia entre las sociedades primitivas (estado de naturaleza) y las civilizaciones (estado de derecho) reside en que las primeras son estáticas-míticas y las segundas son dinámicas-históricas, y que fueron éstas y no aquéllas las que supieron responder al desafío que tenían ante sí. ¿Y quién hizo posible la respuesta triunfante? Las minorías selectas. Ya no importa la condición sacerdotal, guerrera o agrícola del individuo, lo que importa es que sea parte de la minoría selecta; es decir, que no sea masa. El grado de desarrollo de una civilización ya no se mide, por consiguiente, por su capacidad militar o tecnológica, sino por el nivel de renovación que alcance la minoría selecta. Cuando esta minoría pierde su función, la civilización que conforma entra en decadencia. Síntomas de esta decadencia son: a) pérdida del poder creador de la minoría; b) suspensión de la mimesis por parte de la mayoría; y c) pérdida de la unidad social como un todo; en otras palabras, la minoría selecta termina adoptando los malos gustos y la vulgarización masiva, abandonando al mismo tiempo el rigor estético y la claridad expresiva.

La diferencia esencial entre la sociedad primitiva y la civilizada sería entonces la dirección de la mimesis o imitación. Cuando la mimesis se dirige hacia la minoría creadora, la sociedad se dinamiza y florece la civilización; por el contrario, cuando se dirige hacia las masas, gobierna la costumbre y la sociedad se estanca. Puesto en la terminología de la que hemos venido haciendo uso, el planteamiento sería: los presentáneos son potencialidad imitadora; cuando esta potencialidad se dirige al pasado (pretéritos) la sociedad se vuelve estática, y cuando se dirige hacia el futuro (pósteros) se dinamiza.

Creía Toynbee que la función histórica de las minorías creadoras era forjar Estados universales. Como quiera que la decadencia de una sociedad implica el desplazamiento del poder decidorio de la minoría a las masas, la religión vendría a desempeñar el papel de rémora mimética que se pega al Estado para sobrevivirlo.

Imitar es desvirtuar, falsear; imitar para sobrevivir es someterse al dominio de lo imitado. La mimesis es síntoma de temor e incapacidad; pero puede ser también embozamiento previo al golpe y la usurpación. En la acción imitante, el imitador y el imitado experimentan una degradación de su ser; el imitador al dejar de ser lo que es para convertirse en lo que imita, el imitado al perder su unicidad en una reproducción disminuida de su ser. Decir, como Cioran, que la fecundidad de una civilización estriba en la facultad que tenga de incitar a otras a que la imiten, es aceptar el absurdo de la unidireccionalidad evolutiva: las sociedades primitivas al imitar a las civilizadas las degradan, y las sociedades civilizadas para continuar su carrera ascendente y progresiva necesitan ser imitadas.

La distinción que hace Toynbee entre imitación dinámica (de las masas hacia la minoría selecta) e imitación estática (de la minoría selecta hacia las masas) establece una compartición cuestionable entre lo profano y lo sagrado. Las masas, sustentadoras de la función religiosa, se opondrían a la minoría selecta, conformadora del Estado. De modo que la caída de las civilizaciones, al tener una causa interna (desplazamiento de la determinación histórica de la minoría creadora a las ma-

II. PRETERIDAD

sas) y no externa, evidenciaría el triunfo de lo sagrado (masas-religión) sobre lo profano (minoría selecta-Estado). Lo cierto es que ni las masas representan la función sagrada (pues el curso de la religión lo decide otra minoría selecta, el alto clero) ni la minoría selecta es un grupo uniforme y profano incentivador del papel patriarcal del Estado.

Ninguna sociedad imita voluntaria y conscientemente a otra. Detrás de toda acción imitadora hay una imposición. Cuando a una sociedad se le impone la concepción de que sólo puede salir de su supuesto atraso imitando el modelo de otra, que se ufana de llevar la delantera en la carrera unidireccional del progreso, se la condena de inmediato a la esterilidad y el desarraigo, aun cuando el repentino auge del consumo y la vida fácil parezcan indicar lo contrario.

Una sociedad imitadora está necesariamente determinada por la visión de las masas. La imitación de una sociedad por otra lleva inherente la infelicidad de las masas imitadoras. Una vez que la sociedad imitada ha alcanzado el punto de decadencia, sus masas rebasan la contención del aparato religioso-estatal y se funden con la pulsión insatisfecha y deseante de la sociedad imitadora. De manera que los tres factores que marcarían la transición de una sociedad antigua (imitada) a una nueva (imitadora) serían: un Estado represivo en su condición final, una religión masiva adoptando con éxito la nueva causa, y la intrusión bárbara de las masas externas.

Las discrepancias en torno a la ubicación del “punto de decadencia” son tantas como corrientes hegemónicas existen. El planteamiento historicista de Toynbee, que emana sin duda de la visión beligerante del marxismo (agravamiento progresivo del enfrentamiento de clases a través de la toma masiva de conciencia), coincide parcialmente con el punto de vista que le otorga al conocimiento un papel determinante. Cioran, en uno de sus momentos de insuperable negatividad, sostenía que un pueblo se ve amenazado cuando ha “comprendido”; es decir, cuando ha alcanzado un nivel de refinamiento que le será necesariamente funesto. Décadas antes, el patriarca Ortega había escondido entre su acostumbrada selva de metáforas una sistematización que apuntaba en el mismo

sentido: el ascenso masivo de la razón propicia el deseo de la revolución (utopía); y al degenerar necesariamente el intento liberador de la revolución hacia el autoritarismo, surge, al mismo tiempo que un rebrote contrarrevolucionario, la sombra fanática del escepticismo.

Sin embargo, las discrepancias en torno a las causas y el punto preciso del inicio de la decadencia, desaparecen cuando se trata de valorar la actitud de una sociedad ante su destino. Nada hay más nocivo para una sociedad que la opción fácil. En el examen de conciencia que abre su *Combates por la historia*, Lucien Febvre justifica así la función de la adversidad como dinámica histórica: “Los progresos de la ciencia son frutos de la discordia. De la misma manera que las religiones se refuerzan con las herejías de que se alimentan”. Ahora bien, aun cuando no exista la menor duda de que una civilización que ha llegado al triunfo pleno se encuentra al borde del colapso, es evidente que el concepto de adversidad social potencia enemigos y disminuye partidarios.

En la concepción autoritaria y patriarcal de la Historia, el ensalzamiento de la adversidad ha derivado siempre hacia un afán de dominio y conquista que termina propiciando rebrotes de barbarie. No debe extrañar que tales llamados a la voluntad de superación sean finalmente aprovechados por las religiones hegemónicas, que han hecho de la adversidad su fermento masivo. De Esquilo a Walter Benjamin, la concepción de la Historia como memoria sufriente demuestra que la lucha contra la adversidad es obligada y sin fin. Por ser obligada y no deseada, esta lucha coloca a los detentadores del poder en una posición límite: o triunfan con las masas, o son aniquilados por ellas; al no tener fin, hace que las masas sean propensas al estallido y la revuelta.



Las masas buscan a sus líderes como la pobreza a la riqueza. Cuando el liderazgo degenera por exceso de profanación y consumo, las masas entran en un proceso de desesperación que va del aullido triunfal al lamento. Una filosofía de la Historia que no tenga en cuenta el papel rector de

II. PRETERIDAD

la adversidad y lo legitime, se perderá inevitablemente en la fugacidad de lo presentáneo. Pero una filosofía política que haga de la adversidad el dinamismo superador de la nación, sólo será aceptada por las masas mediante una imposición autoritaria. ¿Qué hacer ante el dilema de enfrentar la adversidad o condenarse a la imitación? Evitar que los pósteros y los pretéritos sean absorbidos por la presentaneidad.

En las sociedades tecnolátricas, la glorificación del objeto sobre el sujeto establece una ruptura con los orígenes que priva a las masas de un renacer humanista. Sometidos a la excesividad consumista que conlleva el progreso, los detentadores del poder dejan de ser guerreros de la adversidad para convertirse en profanos productores de discursos; y los detentadores del saber se separan del camino de la integridad y sinceridad para acceder fácilmente al mercado de verdades.

“En república afligida hay ocasión de que se manifieste el varón sabio, y que, al contrario, en la floreciente y bien afortunada reinan el dinero, la envidia y otros mil flacos vicios”. Esta sentencia de Séneca tiene el extraordinario mérito de provenir de uno de los hombres que con mayor integridad supo afrontar los excesos viciantes del poderoso y el ascetismo virtuoso del sabio. Pero permítaseme recurrir a otra referencia, no menos autorizada, para que la conclusión a que vamos a llegar no mueva a rechazos viscerales. Dice Montesquieu: “En los imperios no hay nada que se aproxime tanto a la decadencia como una gran prosperidad... La prosperidad de las letras las hace caer, sucede como con la prosperidad de los imperios; y es que los extremos y los excesos no están hechos para ser el curso ordinario de las cosas”. Habiendo ya abundado sobre la relación límite prosperidad-decadencia de las sociedades, veamos ahora la conclusión lógica que se desprende de las aseveraciones de los dos sabios.

Al perder su vínculo con lo sagrado en favor de la atrayente condición profana del poder, el hombre de letras se presentaneiza en actitud cínica, poniendo un precio a las pretensiones del poder. Subyugado por las prerrogativas del poderoso, el intelectual deja de ser puente potenciador entre el pasado y el futuro, y se torna imitación y halago.

Sabe el poderoso que la independencia del sabio le es contraria, por lo que derrama con artera intención parte de sus riquezas sobre el lomo cada día más dispuesto a la caravana y la sumisión. Si la prosperidad sostenida de una nación precipita su caída, el acercamiento progresivo del sabio hacia el poder propicia una proliferación de obras mediocres y masivas. Nos confirma la Historia con desesperanza que en el límite de prosperidad que precede a la caída, ni el poderoso quiere prescindir del sabio, ni éste deja de acercarse lisonjeramente a aquél. Únicamente en una sociedad en crisis, al decrecer el alcance del poderoso, puede el sabio recuperar su integridad y plenitud; esto es, ser ejemplo moral. En una sociedad cabal, donde los manuales de Historia hablaran de la adversidad en términos de superación y grandeza, cabría esperar que a los pensadores y artistas se les restringiera al mínimo necesario las prebendas, para que su independencia fuera máxima. Las grandes sumas que ahora se destinan a corromper la producción artística e intelectual serían destinadas a abaratar los productos culturales para que fueran de fácil acceso a la población. ¿Y qué sucedería entonces? Pues que el sabio y el artista volverían a ser ejemplo viviente de moralidad. Pero podemos asegurar que no será así. Saben los poderosos que una intelectualidad moralmente asumida y una masa culta son los peores enemigos del autoritarismo y la jerarquía.

La aceptación del papel determinante de la adversidad como dinámica histórica, permite delimitar con precisión el planteamiento sobre la razón de ser del hecho histórico. ¿Quiénes hacen la Historia: los que determinan la superación de la adversidad, o los que son arrastrados por ella? Ninguna esquematización académica ha podido prescindir de la tentación dual: de un lado la tesis de que la historia la hacen individuos excepcionales (Plutarco-Carlyle); del otro la antítesis que sostiene que la Historia es un conjunto de acontecimientos supraindividuales (Tucídides-Hegel). Añadir a esta dicotomización la síntesis orteguiana que ve al devenir histórico como complementación de individuos egregios y masas gregarias, nos regresaría a la duda inicial: ¿quién determina el destino de una sociedad complementada por masas y minorías?

II. PRETERIDAD

El culto al héroe ha sido el fundamento mítico de que se ha valido el patriarcalismo para legitimar al Estado como autoridad y jerarquía. El héroe es el paradigma del enfrentamiento contra la adversidad; con su ejemplo semidivino tiende un puente ritual entre lo sagrado y lo profano, que permite que las masas se purifiquen con su acción sacrificial. La edad heroica es el límite entre la barbarie y la sociedad jerarquizada. En cumplimiento de sus designios sagrados, el héroe fundacional llega a cometer los más sanguinarios excesos. Detentador genuino de la segunda función, el héroe aúna a la pura animalidad de colmillo y garra un profundo vínculo con lo sagrado (primera función). De ahí que el caudal de sus atribuciones se haya dividido sutilmente entre la fuerza y el valor, y la visión mística y esencial del curso de los acontecimientos.

No creo que haya legado más significativo al respecto (desde el culto de los primeros griegos al guerrero invicto hasta el deslumbramiento de Bergson por el místico como creador de la Historia) que *Los héroes* de Carlyle. Nos encontramos en esta obra apasionada con el culto a un individuo excepcional “que vive dentro de la esfera íntima de las cosas, en lo verdadero, en lo divino, en lo eterno, en lo invisible a los más”. Un ser, en definitiva, que puede penetrar a través de la apariencia en la esencia misma de las cosas. Pero penetrar la esencia de una cosa es siempre un acto místico, algo por completo ajeno al discurso lógico, que no haría más que desbarrar.

La compartición de la hegemonía heroica entre los detentadores de la primera y la segunda función, hizo posible una democratización del papel heroico, que señaló al mismo tiempo su fenecimiento. En el *Diálogo de Sila y de Éucrates*, Montesquieu hace explícito que el gran hombre ya no es el tirano ni el conquistador, sino el filósofo, representado por Calisteno, al que el irascible Alejandro mandó encerrar en una jaula.

En la heroarquía carlyleana guerreros, profetas y sacerdotes continúan aún determinando el curso de la Historia, pero aparece ya la impronta moral del escritor (representación generalizada del mago-poeta) como única forma de heroicidad moderna. La modernidad es la plenitud del heroísmo (la razón desplazando a la barbarie), y al mismo tiempo su

ocaso (ruptura total con lo sagrado). El héroe moderno busca poner a prueba su invulnerabilidad valiéndose del escudo de las masas. Cuando el poder y las masas forman un todo corruptor determinado por el deseo de consumo, el héroe no soporta su desamparo y sucumbe. Las masas saben ya por dolorosa experiencia que todo héroe triunfante está en camino de convertirse en tirano; por eso no ven en el héroe la fuerza superadora de la adversidad, sino al mártir que ayude a soportarla.



Pocos pueblos hacen explícita su historia en tanto que culto al héroe-mártir como el mexicano. Sometido su rico territorio a la invasión periódica y ávida de riquezas, el mexicano ha desarrollado una liturgia cultual defensiva, colmando su santoral de (seudo)héroes cuya hazaña ha sido morir por la patria. Este culto a la derrota, permeado de ancestral tanatofilia, hace que al triunfador se le vea con desconfianza y se le regatee el aplauso mientras vive, esperando su muerte para consagrarlo. Cuando el triunfador impone su invulnerabilidad y se perpetúa en el poder, renunciando al clamor que lo quiere ver mártir, deja de ser héroe para convertirse en aborrecible tirano. La única excepción a esta norma parece permitírsele a los integrantes de la masa que triunfan en disciplinas paralelas al poder (deportes, espectáculos, etcétera).

La heroicidad moderna desplaza la determinación de lo sagrado a lo profano, y al hacerlo privilegia el comportamiento de individuos que sobresalen pasajera y masivamente de la marea masiva, en detrimento de los semidioses que hacían del valor y la fuerza sus atributos funcionales. Si la heroicidad romántica buscaba en el rechazo al presente una recuperación de la plenitud pasada, la heroicidad moderna, amparada en la voluntad de poder, busca el dominio interesado del presente. Así lo describía Baudelaire (*Salón* de 1846): “Tanto el espectáculo de la vida elegante y de los miles de existencias flotantes que circulan en los subterráneos de la gran ciudad —criminales y muchachas man-

II. PRETERIDAD

tenidas— como la *Gazette des Tribunaux* y el *Moniteur* nos demuestran que sólo tenemos que abrir los ojos para conocer nuestro heroísmo”.

Baudelaire y Balzac oponían a la heroicidad enfermiza, soñadora y rural de los románticos, una heroicidad urbana animada por la voluntad de poder (el destino de un hombre fuerte es el despotismo). Y es sobremanera significativo que encontremos en estos dos cultores de lo moderno, la misma exaltación heroica y la misma preocupación modal (el dandismo como moral del héroe moderno) de Carlyle, que con su *Sartor Resartus* llevó a niveles de delirio lingüístico y filosófico la preocupación presentánea por la vestimenta (desplazamiento de la determinación del ser de la esencia a la apariencia).

La potenciación de la presentaneidad caótica de las partes, en oposición a la tendencia ordenadora-uniformadora del todo, ofrece la ilusión de que es posible una distribución equitativa del poder entre las minorías egregias y las masas gregarias. Colocar la determinación de las partes sobre el todo —haciendo que las partes sean a su vez pseudototalidades— da resultados aleccionadores que duran el tiempo justo en que unas partes se imponen a otras en la lucha histórica por la detentación del poder. En literatura, el teatro kabuki, el poema colectivo renga y la prosa genérica de los zuihitsu, al igual que el collage en la pintura, nos proporcionan un ejemplo cabal de la plenitud lograda a base de fragmentos. Pero en los dominios de la Historia la reunión de fragmentos sin intención metódica y sistemática, no produce partes totales sino totalidades vacías.

Convengamos en que la Historia es resultado de una interacción entre las minorías y las masas, cuyo curso viene señalado por el desplazamiento de la acción determinante de una fracción a la otra. Pero, ¿qué es en sí la Historia?

El desplazamiento de la heroicidad del guerrero al escritor, resalta el papel determinante de la racionalidad en una concepción histórica que privilegia la interpretación sobre la acción. Sostener con Lucien Febvre que la Historia es “comprender y hacer comprender”, priva al hecho histórico de su vitalidad (presentaneidad) y lo condena a ser mera inter-

pretación (preteridad). La Historia es en primer lugar, y sobre todo, acción que incide sobre el presente transformándolo. Cuando esta acción es tomada como preteridad, y en cuanto tal sometida a la criba crítica de la razón, deja de ser hecho histórico para convertirse en historiografía. A diferencia de la Historia, que es devenir de la conflictividad presentánea, la historiografía es recuento y acumulación. El hecho histórico es objetividad subjetivizada, es decir, existencia por y para el individuo actuante; el cúmulo historiográfico sirve exclusivamente de marco referencial. Si el hecho histórico es el producto consumado e irreversible de la lucha por la detentación del poder entre las minorías y la masa, el recuento historiográfico es el producto de individuos que no siendo héroes ni considerándose masa, reconstruyen las vicisitudes de las luchas de aquéllos desde una perspectiva que no puede dejar de ser tendenciosa a fuerza de ser personal.



Hacer de la Historia mera historiografía es encadenarse a la preteridad. Los griegos, al no poder deslindar mito e Historia, hicieron de la preteridad un modelo insuperable, condenando con ello a su posteridad a ser simple imitación intrascendente. Cuando una sociedad potencia al máximo el culto a la historiografía, propiciando en consecuencia una ruptura con las exigencias innovadoras de los pósteros, entra de inmediato en decadencia. Solamente entendiendo la Historia como acción vital que se complementa con el inventario historiográfico, se puede arribar a una conclusión trascendedora de lo pretérito y lo presentáneo. Tal es la lección que se desprende de la visionaria carta que Burckhardt escribió a los veinticuatro años a su amigo Kari Fresenius: "...dejadme vivir y percibir la Historia antes que comprenderla desde sus principios supremos".

La confusión entre Historia e historiografía (desplazamiento de la vida por la referencia), así como el rescate e imposición de lo fragmentario sobre lo total (consagración de lo inacabado), son el corolario de

II. PRETERIDAD

un proceso civilizador al borde del colapso. Pero entendámonos: no se trata aquí de recaer en la tentación milenarista, sino de señalar el advenimiento de un cambio en la determinación de la lucha por el poder.

La creencia en el carácter unidireccional del progreso alcanzó su nivel de ineficiencia. Vimos ya que la idea de progreso (paso del estado de naturaleza al estado de derecho) es inseparable de la restricción sistemática de las libertades individuales (más progreso, menos libertad). Esta evidencia, para poder alcanzar su constancia mayoritaria, necesitó del fracaso global del modelo determinista que la sustentaba: el historicismo. El historicismo es la absolutización de la historiografía; es decir, la predeterminación del tiempo histórico como uniformidad que va de la esclavitud a la libertad total comunitaria. En su forma más acabada, el materialismo histórico, el historicismo es la constatación de la imposibilidad de lograr la utopía social. Al incurrir en una valoración excesiva de la determinación temporal, el historicismo convulsiona la historiografía, dejando únicamente un margen significativo de validez a la concepción estructuralista, que privilegia la determinación excesiva del espacio. Ninguna filosofía actual de la Historia puede dejar de registrar la impronta de estas dos excesividades (desde el relativismo de Weber y Aron, hasta el perspectivismo de Ortega).

Es común en las luchas de poder que el enfrentamiento de dos fuerzas semejantes propicie la acción deciditoria de una tercera, generalmente más débil y efímera. Suele suceder, entonces, que el triunfo de la tercera fuerza sea un acto pasajero que, por sustentarse en la pura negatividad, deje incólume la raíz de las fuerzas hegemónicas, que retoñan con más ímpetu. El historicismo no recibió el golpe mortal de la concepción estructuralista de la Historia, sino de una filosofía fragmentaria crecida al amparo del auge tecnolátrico.

Más inclinada a la utilidad que a la perfección del conocimiento y la moral, la ciencia se ha ido separando progresivamente del discurrir filosófico en favor de una lógica de la efectividad. El griterío orquestado en torno al indeterminismo heisenbergiano es una prueba contundente del abandono filosófico y el consecuente rechazo de lo fragmentario hacia

lo total. La teoría de Heisenberg tiene únicamente validez en el mundo de la posibilidad, y no en el mundo actuado; es decir, no se puede predecir de manera total el destino de lo existente como posibilidad, pero en cuanto lo posible se actualiza, es existencia totalmente determinada. Fue precisamente esta distinción entre lo posible (indeterminado) y lo actual (determinado), la que le permitió a Croce fundamentar la Historia como posibilidad actualizada (contingencia que se vuelve necesidad).

Apoyándose en el indeterminismo científicista y en el consecuente desplazamiento de lo total por lo fragmentario, Popper desarrolló una “lógica de las situaciones” (que no debe confundirse con el situacionismo radical francés) que se ufano de inmediato de haberle cortado la cabeza al gigante historicista. ¿Lo logró?

Todo proceso crítico sólo alcanza plena validez cuando implica la superación de lo criticado. Derrocar sin aportar es pura nada. Para que la crítica no devenga simple rechazo (resentimiento histórico) es necesario que lo derrocado sea sustituido por una aportación que supere lo criticado, y que a su vez admita su propia superación. Es en *La miseria del historicismo* donde el planteamiento derrocador popperiano alcanza mayor fuerza e intención: “Entiendo por historicismo un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los ‘ritmos’ o los ‘modelos’ de las ‘leyes’ o las ‘tendencias’ que yacen bajo la evolución de la Historia. [Sin embargo]... El curso de la Historia humana está fuertemente influido por el crecimiento de los conocimientos humanos. Y no podemos predecir, por métodos racionales o científicos, el crecimiento futuro de nuestros conocimientos. [De ahí que]. Cualquier ciencia social que no enseñe la imposibilidad de construcciones racionales sociales está totalmente ciega ante los hechos más importantes de la vida social y ha debido pasar por alto las únicas leyes de real validez y real importancia”.

Si me he permitido la inclusión profana de los anteriores fragmentos, no es por convicción en la validez y duración de la filosofía que los sustenta, sino porque representan un modo de concebir el mundo

II. PRETERIDAD

que marcará historiográficamente el final del milenio. Cualquier filosofía de la Historia que pretendiera criticar al materialismo histórico tendría sobradas razones para hacerlo; pero sólo una concepción que supiera aunar a la crítica del totalitarismo distópico un aparato científico y pseudoapolítico, podría alcanzar la efimeridad del triunfo en una época de pensar estéril y masificación consumista. Convengamos con Popper en que intentar planificar verticalmente una economía conduce a la apicultura experimental; en que racionalizar productivamente a la naturaleza es condenar todo lo que no sea humano a la extinción. Pero no es el delirio tecnocrático el que nos va a salvar del delirio de la razón. La tecnología social o “ingeniería social-fragmentaria” que Popper propuso, fue más técnica que logos, más rechazo que aportación; fue, en fin, una ruptura con la tradición humanista para arrojarse en la ciencia-ficción.

Desplazar las tendencias holísticas y públicas de la ingeniería (seu)utópica, por las privadas y particularizadoras de la ingeniería fragmentaria, conduce al mismo despropósito que el derrocamiento del poder masivo por una minoría encumbrada. Al admitir que la tarea del ingeniero social consiste en proyectar y reconstruir instituciones sociales, inmediatamente estamos dando validez a una nueva forma, más sofisticada y profana, de apicultura experimental. El que a este modelo presentáneo, que privilegia la urgencia del momento sobre la mediación total pasado-futuro, se le haya llamado “sociedad abierta”, no deja de ser una ironía más de la Historia. Sociedad del encierro (agencias de protección, manzanas privadas, escuelas, cuarteles, hospitales, cárceles, etcétera), le decía Foucault con la visionariedad del póster que se sabe al borde del abismo.

Hacer de la Historia ingeniería nos convierte a todos en ingenieros; y ya sabemos que el modelo insuperable de ingeniero es el antiutópico y eficaz insecto social. La ingeniería fragmentaria no es, por tanto, ninguna llave que pueda abrir milagrosamente la sociedad; es, más bien, la vía de acceso a otra forma de sociedad cerrada, que no potencia al todo social sino que lo disminuye. Parafraseando la ácida frase de Lucien Feb-

vire sobre la obra monumental de Toynbee, podríamos concluir que hoy la ingeniería fragmentaria de Popper no nos es de gran ayuda; y lo que nos sirve es justamente el modelo de lo que queremos evitar.

Hay una sentencia de Los héroes que estremece por su carga histórica y humanística: “A un hombre completamente inmoral le sería del todo imposible alcanzar verdadero conocimiento de nada”. Es claro que cuando Carlyle habla de “verdadero conocimiento” no se refiere a la técnica. El conocimiento técnico es conocimiento de objetos y no de sujetos; y nadie duda de la imposibilidad de una moral de los objetos (que no es lo mismo que una moral objetiva). El tecnócrata no es inmoral por convicciones filosóficas, sino por razones prácticas; por ello, su inmoralidad es más propiamente una amoralidad: no actúa contra la moral, sino sin ella.

Una sociedad da las espaldas a la moral cuando ha roto sus vínculos con lo sagrado. Una sociedad inmoral es, por consiguiente, una sociedad en franca decadencia. Cuando las minorías creadoras pierden su función histórica y se presentaneizan, las masas suplen los principios morales con formas degeneradas de las religiones hegemónicas, y con grandes eventos multitudinarios que las hacen vibrar en su animalidad plena. Ni el grito atemorizante que precede al ataque, ni el atemorizado de la presa indefensa, pueden fundamentar moral alguna.

Para que una sociedad fuese cabalmente moral tendría que ser justa y libre; pero la justicia y la libertad son potencias que no logran actualizarse masivamente en la Historia. Ninguna de las barbaridades cometidas por el poder ha dejado de apelar a la justicia y la libertad como sus fines. La moral de las minorías puede ser justa para sí, pero es injusta para las masas; y la moral de las masas no puede ser la moral de las minorías más que negándola. La moral, como la filosofía y la religión, se forja en la adversidad. Los grandes momentos morales de la Historia han sido aquéllos en que las sociedades se han visto al borde del colapso.

Atraviesa hoy la moral pública por un pantano corruptor y pestilente que niega todo acceso a un futuro esperanzador. Sin embargo, sería ingenuo hablar de un “final de la Historia” sin la consiguiente desaparición

II. PRETERIDAD

de la subjetividad. Mientras haya individuos habrá Historia; y mientras continúe el devenir histórico seguiremos asistiendo al espectáculo profano de la lucha por el poder interpretado por diferentes actores. Ahora el destino de los modelos hegemónicos parece estar alcanzando el punto de inmoralidad inmediato a la barbarie. El espíritu optimista tiene un doble consuelo: sostener con Montaigne que cada cual llama barbarie a lo que es ajeno a sus costumbres; o argüir con Macaulay que las invasiones bárbaras fueron para Occidente una bendición, porque rompieron el estado de petrificación en que se encontraba. La pregunta obligada del escéptico es: ¿quién va a romper la petrificación histórica actual?

III. POSTERIDAD

La utopía

En un borroso fresco románico de la capilla de Plaincourault, que data de finales del siglo XIII se ilustra la tentación de Eva en el jardín del Edén de manera sorprendente y subvertidora. La serpiente, representación simbólica del culto lunar y matriarcal, no aparece allí enroscada en el consabido manzano de la tradición judeocristiana, sino que asciende entre los estípites de una familia de *amanita muscaria*. La transgresión de Eva pudo haber consistido, pues, en tomar el soma divino que la hizo desobedecer los preceptos cósmicos e igualarse a la divinidad. Está todavía por hacerse un riguroso estudio de etnobotánica que nos permita saber si la ingestión (primero accidental, después ritual) de sustancias enteogénicas está en la raíz de la evolución de los hombres del Paleolítico. Es muy probable que los primeros balbuceos sobre magia y religión (con la consiguiente expresión artística) se hayan hecho bajo los efectos ensanchadores de plantas sicoactivas. De lo que no nos cabe duda alguna es de que la expulsión del paraíso es el punto nodal de la noción de utopía.

Hasta finales del siglo XIX, albores de la era tecnolátrica, era obligada para toda concepción utópica la imagen referencial del paraíso bíblico. Las dos manifestaciones sublimadoras de la determinación espaciotemporal, la utópica y la ucrónica, fueron puestas así al margen del devenir histórico en un “antes” y un “después” que encadenó la presentaneidad de la vivencia terrena al sufrimiento. Esta percepción irracional del acontecer histórico (la Historia como castigo y sufrimiento), ha permitido a las religiones hegemónicas usufructuar plenamente el fracaso de los intentos utópicos que, pretendiendo historizar el antes y el después paradisiaco, arribaron a un ahora distópico e insufrible.

La negación que la tradición judeocristiana hace de la utopía (al colocarla antes y después de la Historia) ha permeado el ámbito de influencia de la cultura occidental, propiciando que toda pulsión vital de-

III. POSTERIDAD

seante vaya acompañada por un fuerte sentimiento de culpa: culpables por haber sido expulsados del paraíso primordial; y culpables, también, mientras no pasemos la prueba final a que habrá de someternos el dios inflexible y justiciero.

En tanto que preteridad pura, la mentalidad religiosa representa la forma más genuina de oposición a la vivencia utópica (posteridad pura). De ahí que las seudoutopías religiosas (milenarismo, adamismo, etcétera) no sean en realidad más que delirios intemporales enraizados en la nostalgia por el origen. La seudoutopía religiosa detiene el transcurrir del tiempo para ubicar al creyente en la inmediatez expectante. El milenarista, como el místico, está fuera de la relación pasado-futuro; para él lo único que cuenta es el momento de la revelación, el instante en que la razón se nadifica ante la presencia de lo divino. Se entiende que el iluminado Eckhart insistiera en que “nada aporta tanto al alma del conocimiento de Dios como el tiempo y el espacio”.

La concepción del paraíso como ombligo de la Tierra (*omphalos Ges*) es indisociable de la sacralidad primigenia del espacio utópico. Como paraíso intemporal vestido de exuberancia, regado por diamantinas aguas y habitado por la belleza misma, el paraíso es el espacio depositario de la plenitud armoniosa. Y nada más contrario a esta plenitud gozosa, que la laboriosidad de abejas y hormigas. Al desacralizar la vida cotidiana (esto es, todo lo que no está en el templo), ensalzando el trabajo duro y el ahorro egoísta en detrimento del ocio y del lujo, los modelos seudoutópicos religiosos degeneran en dictaduras colectivistas. La Florencia de Savonarola, la Ginebra de Calvino y la Escocia de Knox son ejemplos de modelos que terminan siendo distópicos a fuerza de proclamar como dogma vital la renuncia y el sacrificio.

Expulsada del dominio de lo religioso, las únicas dos opciones que le restan a la utopía parecen ser la magia y la ciencia. Pero ya sabemos que la utopía científica, en sus vertientes política y tecnológica, termina inevitablemente convirtiéndose en una infernalidad distópica; y que la utopía enraizada en la magia no busca más que la pervivencia mítica de los orígenes. Cabría suponer, para no transigir con el evidente excepti-

cismo, la viabilidad de una utopía que hiciera de lo ritual y lo creativo una totalidad gozosa; es decir, que hiciera de la vivencia arte. Sin embargo, la convivencialidad artística no ha sido nunca un suceso masivo, sino de individuos egregios, o a lo sumo de grupos.

La diferenciación entre utopía sacra y utopía profana, no sólo deja fuera de la pulsión utópica al fanatismo religioso y a la ficción tecnolátrica (formas extremas y profanantes de preteridad y posteridad), sino que lleva implícita también la condena de toda forma de sociabilidad que vea a la naturaleza con intención digestiva. Desde la utopía platónica hasta la marxista (cuya máxima expresión distópica fue Cuba), el fundamento del discurso utópico se ha centrado más en el ordenamiento y estabilidad del todo social que en la felicidad del individuo. Únicamente en aquellos visionarios que se entregaron a la tarea de construir la utopía más que a pensarla, encontramos el esfuerzo, tan admirable como ineficaz, por hacer de la unidad social y la felicidad un todo armonioso y duradero. Ahora ya sabemos, al costo histórico de millones de vidas sacrificadas sin sentido, que ningún todo social es duradero, ni los individuos lo tolerarían.



Cuando llegué al trópico, tras años de militancia suicida, sospechaba ya que la utopía social era imposible, pues todo modelo degeneraba inevitablemente hacia el autoritarismo (de uno, de varios, de la masa). Ignoraba aún la dimensión trascendental de lo sagrado, pero el desencanto de la racionalidad tecnolátrica y el descubrimiento de la realidad oaxaqueña me abrieron a una potenciación de los sentidos que jamás había imaginado: el mundo mágico, con su ritualidad desbordante y plena de vida. Fueron necesarios doce años de vida en una playa exuberante y desierta, formando un “nosotros” con mi compañera, reduciendo al mínimo el consumo destructivo (luz, teléfono, gas, etcétera) y alimentándonos ritualmente de la pesca y la caza, para que entendiera cabalmente el porqué del empeño de la racionalidad occidental por

III. POSTERIDAD

erradicar la pulsión utópica: la utopía es la negación de la urbe ecocida y de la convivencialidad egoísta y fría.

En *El espíritu de las leyes* Montesquieu esbozó un pensamiento que, no obstante estar cargado de sana intención, terminó encabezando la visión occidéntica del clima como el primero de los imperios: “Son las diferentes necesidades en los diferentes climas las que han conformado las diferentes maneras de vivir; y esas diferentes maneras de vivir han formado diversos tipos de leyes”. La división maniquea del mundo en un norte frío representativo de la positividad y un sur caliente representativo de la negatividad, ha prejuiciado la visión que Occidente se forjó de la “otredad”. De la crítica beligerante que De Pauw hizo de la insania climática del Nuevo Mundo, al delirio romántico de Schlegel (que llega al extremo de mitificar la determinación del norte, viendo en él “la imagen de lo mejor y de lo inmóvil, de la estrella fija y de la dirección de la aguja imantada, de la inmortalidad, la identidad y el conocimiento en sí”, el sur cálido, sensual y exuberante ha sido considerado como la representación de lo efímero, lo irracional y lo demoníaco: la tierra donde brota sin medida la vegetación es la morada de los muertos.

Las numerosas refutaciones que se han hecho del hegemonismo nórdico —que tantos estragos ha causado en la filosofía de la Historia— han dejado de lado, sin embargo, una evidencia terminal por incuestionable: ningún modelo utópico ha tenido jamás por espacialidad el norte frío y desolado. La imposibilidad de Occidente para realizar la utopía, aunada al fracaso de los utopistas occidentales, que buscando el calor del paraíso encontraron finalmente el infierno, han propiciado un cúmulo de frases antiutópicas con un ácido trasfondo de rencor e impotencia (la del sufriente Cioran es paradigmática: “La utopía es lo grotesco en rosa”). Para que Occidente pudiera aspirar a la gozación utópica, sin tener que cambiar necesariamente la determinación climática, tendría que desterritorializar su espacio (es decir, naturalizar su urbanidad); tendría, en fin, que dejar de ser purgatorio (dominio de la racionalidad sufriente) para acceder a lo paradisiaco y lo infernal.

La interexclusión bíblica (con la consiguiente expulsión de la Historia) de lo paradisiaco y lo infernal, impidió a la cultura occidental ver que ambas espacialidades eran partes coexistentes de un mismo todo. Así, lejos de negarse, paraíso e infierno se complementan; de manera que de la gozación extrema (vivencia utópica) se pasa fácilmente al sufrimiento infernal (vivencia distópica). Para poder asimilar plenamente esta revelación, fue necesario que la *purgatoriedad* asumida en veinte años de vida fría y racional saltara en pedazos al confrontarse con el trópico oaxaqueño.

La imposibilidad de regresar al estado pleno de naturaleza (nostalgia de la Edad de Oro que vició la visión del socialismo utópico del siglo xviii), junto con la naturaleza distópica de todo proyecto tecnocrático, restringe la realización de la utopía a una temporalidad delimitada por el acuciante presente y el futuro inmediato. Este devenir entre el dominio del poder (presentaneidad) y el deseo de trascenderlo (posteridad), coloca a la experiencia utópica en una disyuntiva desgarradora: derroca al poder o es destruida por él. Si el poder establecido triunfa, la pasión utópica es desplazada por la reacción antiutópica; si el movimiento utópico triunfa, automáticamente se asume como nueva forma de poder. Es precisamente esta incapacidad de desligarse del ámbito profanante del poder, la que hace inviable todo modelo de utopía social (es decir, de la sociedad en su conjunto).

Establecer, como lo hace Nozick en *Anarquía, Estado y Utopía*, una diferenciación entre utopismo autoritario (pauta de comunidad forzada), utopismo misionero (pauta de comunidad persuasiva) y utopismo existencial (pauta de comunidad conformativa), sin tener en cuenta la naturaleza antiutópica del poder, es condenar de antemano al fracaso todo pensamiento utópico. Entre los pensadores utópicos y los constructores de utopías media el abismo del poder. Ni Bacon, ni Moro, ni Campanella llevaron sus modelos más allá del dominio utópico de la literatura; pero Owen, Saint-Simon, Fourier y Cabet, al recurrir para la realización de sus modelos socializantes a la máscara filantrópica del poder, terminaron siendo devorados por él. En un recuento sucinto de la confronta-

III. POSTERIDAD

ción entre los modelos utópicos y el poder, el *Código de la Comunidad* de Théodore Dézamy ocuparía un lugar privilegiado: su diseño convivencial naturalizador de lo urbano y su pauta de comunidad asamblearia —colocando a la felicidad por delante de la libertad, igualdad, fraternidad y unidad—, continúan siendo paradigmas del esfuerzo historicista por lograr un modelo utópico de masas. Pero en el dominio del mero pensamiento utópico, la obra de Karl Mannheim *Ideología y Utopía* no tiene par.

En el punto de partida de Mannheim (que aun cuando se pueda remontar a la tradición helénica alcanza su máxima expresión en el siglo XIX) está ya contenido el desenlace inevitable del problema: al identificar *topía* con orden social y *utopía* con la subversión de dicho orden, se hace de la pulsión utópica una burda lucha por el poder. Y recordémoslo una vez más: el poder que lucha contra el poder, es el poder mismo autodevorándose incesantemente. Esta diferenciación radical entre orden social (ideología) y subversión del orden (utopía), polariza las relaciones de poder a un límite de mutua negación entre dominante (todo lo que atenta contra el orden vigente es utópico) y dominado (todo lo que está a favor del *status quo* es ideológico); de manera que únicamente los dominados aparecerían como depositarios de la vivencia utópica.

Viciada por el determinismo historicista, la visión de Mannheim coloca al existir utópico como fuerza derrocadora ajena a la relación pasado-presente, y le otorga la condición de posteridad, no a la minoría egregia sino a las masas subvertidoras del orden existente: [El pensamiento utópico]... “es incapaz de diagnosticar correctamente una situación real de la sociedad, no le interesa en forma alguna la realidad; antes bien, se esfuerza por cambiar el orden vigente. Sólo se designarán con el nombre de utopías, aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tienden a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época”.

La concepción de la utopía como determinación tanática (destrucción), minimiza el aspecto gozador de la vivencia utópica (construcción) y hace de la posteridad un proyecto indevenible. Si no se puede realizar un proyecto utópico sin un conocimiento riguroso de la espaciotempo-

ralidad que se va a utopizar (de ahí que todo intento utópico por regresar al estado de naturaleza dándole la espalda al futuro se convierta necesariamente en una distopía), tampoco es aceptable que la condición existencial de la utopía venga dada por la acción revolucionadora del todo social. La identificación apresurada de revolución, utopía y posteridad, como dinamismo masivo derrocador del poder vigente, deja peligrosamente de lado a las minorías egregias y sus opciones vitales hacia lo diverso, que son, en definitiva, las únicas opciones utópicas viables.

La crítica que en *La miseria del historicismo* se hace de la obra de Mannheim, reafirma la visión desesperanzada y fría de la entrega de Occidente a la liturgia tecnolátrica. Podemos criticar a Mannheim por identificar utopía, masa y revolución como un dinamismo tanático, pero sin que ello signifique un rechazo total a la vivencia utópica, sino, por el contrario, una afirmación de lo cualitativo y diverso (minorías egregias) sobre lo cuantitativo y uniforme (masas). Mannheim había señalado que la solución a la problemática política de la sociedad, consistía en organizar la pulsión de los individuos para que los cambios sociales se diesen en la dirección deseada. Popper lo refuta, aduciendo que tal programa historicista supone una admisión anticipada del fracaso, pues al idealizar un modelo social futuro (utópico) inmediatamente se condenan todos aquellos individuos que no cumplen las exigencias autoritarias del modelo. La solución que Popper exigía, verificación metodológica de los modelos, peca de obviedad: ¿cómo se puede verificar un modelo social sino viviéndolo?

La “ingeniería fragmentaria” que Popper opuso a la “ingeniería (seudo)utópica”, no hizo más que desplazar la determinación del puente historicista pasado-futuro hacia un presente neoliberal, oportunista y consumidor. Aplicando métodos de diseño de objetivos a dinamismos sociales, se termina objetualizando (cosificando) las manifestaciones de la subjetividad. La reflexión que sobre este punto crucial se hace hacia el final de *Ideología y Utopía*, nos confirma que Mannheim, al contrario de Popper, sigue siendo un interlocutor válido: “En tanto que la decadencia de la ideología representa una crisis solamente para ciertas clases socia-

III. POSTERIDAD

les... la desaparición de la utopía produce una inmovilidad en la que el mismo hombre se convierte en una cosa”.

Afirmar que la vivencia utópica tiene en lo cuantitativo (masificación) su acabamiento, es un golpe preciso contra la pretensión ilimitada del poder y su máscara ideológica de filantropía. Un proyecto utópico que se potenciara sin límite llegaría inevitablemente a convertirse en un Estado; es decir, terminaría autonegándose como utopía. Si el Estado es por naturaleza antiutópico, se comprende que el Estado mínimo sea la forma de gobierno en la que mejor prosperen las utopías.

Al sostener que la vivencia utópica no puede darse en el seno del poder, la relegamos al dominio exclusivo de la sociedad civil. Pero una sociedad civil que se asumiera plenamente como utópica, sería una nueva forma de poder, lo que nulificaría de inmediato a la utopía. Arribamos, así, a un doble condicionamiento de la experiencia utópica, que se restringe para sobrevivir: de un lado la existencia de un aparato mínimo de poder, del otro la existencia de núcleos mínimos de convivencialidad.

La metáfora borgeana del hombre y el espejo como repetición monstruosa y sin límite, es repulsiva para los usufructuadores de los movimientos gregarios. Ni las religiones del libro sagrado (preteridad), ni los partidos políticos (presentaneidad) pueden aceptar la crítica de la cuantificación de la existencia, porque saben que sería una concesión suicida. Cuando Canetti sostiene que la familia de dos es la formación más despreciable que ha producido la humanidad, no hace más que amplificar el eco sufriente y antiutópico de la tradición judeocristiana. Hoy, en pleno delirio ecologista, tal vez serían millones los que estarían dispuestos a apoyar un decreto ético que propusiera a la familia de dos como ideal, y la de tres como forma extrema de la necesidad social. Pero no es el síndrome del hormiguero urbano lo que fundamenta a la familia de dos como la forma de convivencialidad más natural y sana, sino la convicción histórica de que la relación de pareja, llevada a su plenitud, es la expresión más cabal de la gozación utópica. De todas las restricciones a que mi compañera y yo nos vimos obligados para lograr la permanencia de nuestra utopía, la decisión de no tener hijos fue la más conflictiva

y radical. Ahora, a doce años del inicio, sabemos con escalofriante certeza que una criatura hubiera desquiciado nuestra convivencialidad. Menos radical, pero no por ello menos viable, la utopía de grupo representa la dimensión máxima de convivencia utópica; sin embargo, su manejo requiere ya de formas mínimas de control y regulación.

Si la utopía individual (desde la vivencia literaturizada de Thoreau, hasta la literatura vivencializada de Defoe) y la de pareja pueden existir perfectamente dentro del ámbito antiutópico del Estado (no estando ligadas a él ni obligadas a enfrentarse con él), la utopía grupal lleva en sí la amenaza latente del enfrentamiento. Sólo cuando la utopía grupal asume la forma de núcleo profano afín al poder (zonas residenciales, villas, complejos departamentales, etcétera) es que asegura una razonable permanencia. Al contrario que en la concepción de Mannheim, donde la utopía individual (y, por tanto, también de pareja y grupo) no podía ser eficaz, pues ni un individuo solo ni un pequeño grupo podían destruir el poder vigente, aquí se confirma que las utopías de pareja y grupo sólo son viables a condición de no enfrentarse con el poder. La mentalidad utópica debe ser como la de un guerrero, que tiene que emplear todo su conocimiento para evitar la confrontación; la mentalidad utópica no puede jamás dejar de tener presente que el aparato del poder le arroja a las masas, para su deleite profano, los desechos de la ingenuidad utópica.

En la base misma de la utopía está la búsqueda autodeterminante del yo. En una colectividad masificada el individuo se ve obligado a restringir dicha autodeterminación, de manera que el nosotros social no sublima, sino que restringe al yo y al tú. Toda restricción lleva en sí la impronta distópica de Tánatos; la vivencia utópica, por el contrario, es potenciación gozosa de Eros. Pero Eros y Tánatos no son totalidades estáticas e independientes, sino los dos aspectos interrelacionados y confrontativos de una misma realidad. Cuando la maquinaria del poder se cierne (represión legal y moral) sobre el intento utópico, absorbiéndolo o haciéndolo saltar en pedazos, priva al pasado de futuro, y al hacerlo impone el yugo de una presentaneidad sufriente y represiva.

III. POSTERIDAD

Limitar la pretensión utópica en el espacio es, en consecuencia, condición de su viabilidad. Pero esta minimización espacial no existe en sí y por sí, sino ligada a una determinación temporal que limita la duración de la vivencia utópica haciendo su naturaleza diversa y múltiple. Si *Anarquía, Estado y Utopía* de Nozick merece trascendencia es, precisamente, por la manera lúcida como fundamenta la limitación de la vivencia utópica: “La conclusión que hay que sacar es que no habrá una sola clase de comunidad que existe, ni sólo una clase de vida llevada a la utopía. La utopía consistirá en utopías, en muchas comunidades diversas y divergentes en las cuales las personas llevan diferentes clases de vida, bajo diferentes instituciones. Algunas clases de comunidades serán para la mayoría más atractivas que las otras, las comunidades crecerán y decaerán”. Aun cuando la visión utópica de Nozick esté levantada de espaldas a la naturaleza y contaminada de tecnocracia (presentaneidad tanatofílica), no dejan de ser valiosas sus implicaciones sociológicas: viabilidad de agencias, complejos habitacionales utópicos, etcétera.

Como existencia diversa en el espacio, la utopía puede abarcar desde el límite de lo infernal hasta la gozación total; como existencia delimitada en el tiempo, tiene siempre sobre sí la presencia determinante de Tánatos. Este ser en sí misma posteridad que potencia lo diverso (minorías egregias) sobre lo uniforme (masas), es lo que le da a la experiencia utópica la condición creativa y vital (pulsión erotofílica) que necesita la sociedad para evitar su muerte. Sin la potenciación póstera de la utopía, el fanatismo religioso y la voracidad del poder terminarían encadenándonos a un pasado-presente de represión, renuncia y sacrificio. Cierto que no hay utopía sin infernalidad, pero sin la opción utópica la vida humana carecería de sentido; es decir, alcanzaría finalmente la precisión y frialdad que los pensadores antiutópicos celebran en la convivencialidad perfecta de las abejas y las hormigas.

SEGUNDA PARTE

IV. EL ESPACIOTIEMPO COMO TOTALIDAD

Espaciotemporalización de la vivencia

La apertura es el modo de ser del devenir; fijar una existencia, cerrarla a la interdeterminación y el cambio es precipitar su muerte. Todas las hierofanías remontan el origen del mundo a la acción cosmogénica de la divinidad. La noción de *Cosmos* es inseparable de la acción divina ordenadora del *Caos*. La cosmogonía es, por tanto, la manifestación plena de lo sagrado. Todo caos se vuelve cosmos al ser consagrado (ordenado, habitado), y toda cosmización de territorios desconocidos es siempre una consagración: ordenando el espacio se reitera la obra divina. Una comunidad que no mantenga presente su origen sacro (rememorándolo ritualmente) está condenada a la intrascendencia.

Cada vez son más raros los “buscadores de los orígenes”; el afán de triunfo y de consumo ha separado al tecnólatra del enraizamiento sagrado, arrojándolo de manera suicida tras un futuro que jamás será presente. Los buscadores de los orígenes son base incuestionable de toda cultura; sin ellos la existencia sería presentaneidad sin raíz ni destino, rumia despreocupada y gregaria de la pura exigencia cotidiana. El papel ritual que la cacería y la pesca desempeñaron en mi vivencia utópica no hubiera alcanzado su carácter decisivo sin la referencia de algunos de los más profundos buscadores de los orígenes.

La fundamentación de la apertura que Mircea Eliade hace en *Lo sagrado y lo profano* continúa siendo referencia obligada: “Hemos puesto de relieve varias veces que toda forma de ‘Cosmos’ —el Universo, el Templo, la casa, el cuerpo humano— está provista de una ‘abertura’ superior. Se comprende mejor ahora la significación de este simbolismo: la abertura hace posible el paso de un modo de ser al otro, de una situación existencial a otra”. La teofanía consagra un lugar al abrirlo hacia lo alto. Esta unión de tierra y cielo por medio de una columna universal (*axis mundi*), al llevar implícita la condena de la parte inferior (inframundo), hace que toda apertura hacia abajo esté impregnada de impureza terrenal. Gutie-

rre Tibón y López Austin han alcanzado niveles de excepción en el estudio de las dos aberturas hacia abajo del cuerpo humano: la de entrada en el mundo y la de la consumación del acto digestivo.

Si todo lo humano tiene su razón de ser en lo divino, se entiende que el espacio sagrado sea la condición de existencia de la plenitud de lo real. Para el hombre mágico-religioso el espacio sagrado es fundacional; de ahí que todas las grandes civilizaciones se hayan esforzado por localizar en el “centro del mundo” (*omphalos Ges*) el origen de la comunidad. Desde esta óptica centralizadora, que sublima la existencia de lo sagrado en oposición al caos circundante profano y homogéneo, el modo de ser de la apertura espacial queda restringido a la verticalidad del eje cielo-tierra-infierno, cuyos límites señalan la salvación y la condena.

El crecimiento desmedido de la acción centralizadora (civilizadora) del mundo, termina convirtiendo a la espacialidad en un amontonamiento de núcleos profanantes que pierden la relación cultural con los orígenes y, por tanto, con la naturaleza sagrada de la abertura. Se comprende, entonces, que las *tecnofanías*, sabiéndose expulsadas de la terrenalidad sagrada, busquen su consumación en un espacio interestelar que pretende sustituir al cielo sagrado.

En las culturas oaxaqueñas la sacralidad espacial es la condición primigenia de lo existente. Todo espacio es sagrado en sí, y sólo al territorializarse es que se profana. En tanto que sacralidad en sí, el espacio es dominio exclusivo de los dioses, que sólo aceptan compartirlo con los humanos a condición del ofrendamiento ritual. Cuando Marcello Car magnani dice que “una atenta lectura del panteón zapoteco y mixteco nos permite comprender que a cada divinidad pertenece una parte del espacio y entre sus funciones está la de regularlo”, no hace más que confirmar la pansacralidad de las culturas madres oaxaqueñas. El hecho de que esta sacralización plena de lo espacial continúe hoy a través de los rituales de pesca y cacería, habla fehacientemente de una cultura que ha hecho de la preteridad su razón de ser.

Sometido a una geografía violenta e implacable, el oaxaqueño hizo de la sacralización espacial un mapa regulador de su existencia coti-

IV. EL ESPACIOTIEMPO COMO TOTALIDAD

diana. Desde Burgoa a autores más recientes (véase, por ejemplo, *Los dioses del panteón zapoteca* de Alcina Franch) la referencia a cerros, cuevas y agujeros, como espacios sagrados por excelencia, es una constante. Es en estos lugares donde espacio y territorio, a través del ofrendamiento ritual, se unen para posibilitar el contacto entre lo humano y lo divino.

En la liturgia de la sacralidad espacial zapoteca se rememora el compromiso fundacionario: los dioses ceden el espacio terrestre a la comunidad a condición de que ésta renueve periódicamente el pacto de sumisión y agradecimiento; el sacrificio de animales y el sahumero con copal son, junto con las invocaciones, los medios rituales que permiten asegurar la existencia armoniosa de la relación.



La dualidad sagrado-profano que diversifica a lo espacial, determina igualmente la manifestación del tiempo. La diferenciación espacial entre dominio de la magia-religión y dominio de la ciencia, adquiere en la temporalidad el modo de una disociación entre lo mítico (dioses y héroes fundacionarios) y lo histórico (mortales). El tiempo sagrado es repetible (todo ofrendamiento repite el sacrificio inicial); el tiempo profano es lineal e irrepetible. En la mitología griega el pasaje de la concepción circular del tiempo (tiempo mítico) a la lineal (tiempo histórico) está ejemplarmente representado en la ya mencionada relación patriarcal Urano-Cronos-Zeus. El tiempo Cronos mutila a su padre Urano con una hoz (emblema lunar de la tercera función) y, una vez instaurado en el poder (suspensión de la circularidad del tiempo) se dedica a devorar a sus hijos para asegurar la permanencia. Con la huida de Zeus y su posterior rebeldía y triunfo, el devenir queda establecido como lineal e irrepetible, y con ello se consolida el monoteísmo patriarcal. Ninguna concepción religiosa logró historizar su mitología al nivel que lo hizo el judeocristianismo. Aquí, al contrario de las concepciones míticas del eterno retorno, el tiempo tiene un comienzo y tendrá un fin. Yahvé, el dios único y justiciero, no se manifiesta ya en un tiempo mítico, sino en un tiempo histórico irreversible.

La concepción del devenir lineal e irreversible como caída, fue admirablemente plasmada por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*: “Hubo un tiempo en el que el tiempo no era sucesión y tránsito, sino manar continuo de un presente fijo, en el que estaban contenidos todos los tiempos, el pasado y el futuro. El hombre, desprendido de una eternidad en la que todos los tiempos son uno, ha caído en el tiempo cronométrico y se ha convertido en prisionero del reloj, del calendario y de la sucesión”. El modo de la temporalidad del individuo en estado de naturaleza es el presente; de ahí que Paz, abrumado por la tecnologización creciente de la existencia, haya terminado revalorando, junto con la espacialidad del ejido, la presentaneidad despreocupada y gozosa del mexicano (que alcanza su máxima potenciación en el costeño). Para el hombre en estado de naturaleza no existe la historia-duración, pues vive en un continuo presente. Lo mítico (sagrado) es su único enraizamiento, y sólo cuando “cae” en el dominio de lo profano es que es presa del tiempo.

En el transcurso de mis experiencias rituales de pesca y cacería, pude comprobar que la profanación del espacio natural por los núcleos urbanos se manifestaba de manera especial en el dominio del tiempo. Para cualquier cazador o pescador el tiempo pasa más rápido en la pesca o en la caza que en la vida cotidiana de la rancharía. Cuando el cazador espera subido en un árbol la llegada del venado, suspende completamente la pulsión profanante del consumo; por el contrario, cuando está meciéndose en la hamaca dentro de su cabaña, a merced del devenir lento y denso del tiempo, no piensa más que en consumir (comer, beber o acoplarse sexualmente).

La negación radical que Occidente ha hecho del estado de naturaleza es inseparable de la negación del espacio-tiempo sagrado. De esta negación proviene la estrechez de miras de la antropología unidireccional occidéntica que (como en el caso de Lévy-Bruhl y la vieja escuela francesa) llega a creer que el individuo en estado de naturaleza no posee concepción alguna del tiempo.

El desplazamiento de la magia y la religión por la ciencia, restringe la diversidad espaciotemporal al dominio exclusivo de la racionalidad

IV. EL ESPACIOTIEMPO COMO TOTALIDAD

uniformadora y autosuficiente. El cógito topoanalítico (yo soy el espacio que habito) y el cógito cronoanalítico (yo soy el tiempo que habito) son las manifestaciones ensobrecientes de un existir descentrado y profano. La expulsión de lo sagrado del ámbito espaciotemporal deja a la razón tecnolátrica ante una disyuntiva extrema: o bien el tiempo es devenir del orden hacia el caos, o bien devenir del caos hacia el orden. La primera opción fundamenta la creencia en la entropía; la segunda es la base de la negantropía. Los celebrados disparates de Einstein (Dios no juega a los dados con el universo), Mallarmé (un golpe de dados no suprime el azar) y Heisenberg (no se puede determinar la caída de los dados), ponen de manifiesto el vacío existencial de una espaciotemporalidad a la deriva.



El pensamiento ritual reconocía en los ritmos de la naturaleza y de la comunidad una alternancia que era resultado de la interacción entre lo humano y lo divino. En Platón encontramos ya, junto con la concepción del monoteísmo patriarcal, el pensamiento entrópico como corrupción (todo lo que deviene se corrompe; sólo las esencias permanecen inmutables). A esta visión del devenir espaciotemporal como imperfección y acabamiento, se le opondrán los delirios del progreso ininterrumpido que hacen del cambio, por conllevar el avance continuo e irreversible, la representación misma del bien. Este punto de vista, culpable en gran medida de la agresión irremediable a lo natural, fue expresado en los primeros siglos de la era cristiana por iluminados que templaban sus mentes al calor de las herejías. En *Adversus haereses*, San Ireneo llega a sostener que el futuro no contradice al pasado, sino que lo conlleva por ser su extensión, y que el tiempo es empírico y progresivo, pues va de un menos a un más; de manera que el pasado se extiende en el presente y así en un constante crecer. No fue sino hasta la aparición de la segunda ley de Boltzmann ($S = k \log. w$, donde S es la entropía, k una constante universal y w la diversidad posible de las partes de un todo) que la razón tecnolátrica terminó imponiendo la

visión entrópica del universo: cuanto más diversas son las partes de un todo, más entrópico es el todo mismo.

El razonamiento de la moderna astrofísica (forma profana de la astrología) parece en sí inobjetable: el caos es el estado más fácil, predecible y probable; mientras que el orden es improbable y difícil de establecer, además de tener en su contra al tiempo, pues la entropía tiende a incrementarse con el transcurrir. Esta concepción del devenir universal como degradación progresiva, permitió a Eddington establecer a la entropía como índice físico del fluir unidireccional e irreversible del tiempo (la metáfora vacía de la “flecha del tiempo”); de manera que la simple medición del grado entrópico de un sistema (presenteidad) nos permitiría distinguir con precisión el antes (preteridad) y el después (posteridad). Al ser traspuesta del dominio de la objetividad en sí al dominio de lo histórico (objetividad en, por y para el sujeto), la flecha de Eddington tuvo que atravesar turbulencias tanatofílicas (la occidntofobia de Spengler es el caso más significativo) para terminar clavándose en el blanco preciso de la teoría de la información de Claude Shannon. Sometida a la flecha del tiempo histórico, la información aumenta incesantemente con el transcurrir. La incongruencia implícita en la relación entropía-información es insuperable: si a mayor información mayor entropía, y a mayor entropía menor información, es evidente que, para evitar el creciente caos informático, haría falta un nuevo “demonio de Maxwell” que, sin generar información alguna, redujera a un mínimo la información posible.

Al igual que sucedía con el poder y el Estado, nos encontramos aquí con otra manifestación de lo “indeseable necesario”. Si en el ámbito de la convivencialidad social la justicia y la normatividad restringían la libertad a fuerza de querer asegurarla, en el terreno de la información las reglas y las leyes limitan el funcionamiento del sistema al tiempo que lo garantizan. En tanto que flecha que tiene su blanco en la posteridad, la información se asume como novedad; pero en cuanto que sólo puede existir a condición de ser regulada y precisada, la información es inseparable de la redundancia. Redundancia y novedad (al igual que en el Esta-

IV. EL ESPACIOTIEMPO COMO TOTALIDAD

do libertad y represión) aparecen así como aspectos complementarios de una totalidad abierta y cambiante que se niega a ser absolutizada.

El uso indiscriminado del concepto de entropía ha propiciado que, expulsados de la filosofía, los nuevos oteadores del espacio interestelar pronuncien insensateces oraculares sobre el origen y el fin del universo con una suficiencia escolástica que ruborizaría al mismo Descartes. Si todo lo que tiene principio debe tener un final, es obvio que la segunda ley de la termodinámica no se puede aplicar a la totalidad objetiva (el universo como totalidad), sino a partes y pseudototalidades. Tomado como totalidad de lo existente (objetividad en sí y por sí) el universo está más allá del efecto aniquilador del tiempo como duración y devenir (por lo que no tiene principio ni fin), y más acá de la concepción del espacio como dualidad orden-caos (el desorden y el caos no son propiedades objetivas, sino atribuciones subjetivas). Hablar de sistemas entrópicos (cerrados) y sistemas negentrópicos (abiertos) es referirnos con exclusividad al dominio de lo subjetivo (la Historia como totalidad); es aceptar, en fin, la existencia como apertura y limitación.

Para el ser fluido y pasional que pone sobre el rigor metódico la creatividad gozosa, la condición de abierto-cerrado del continuo espacio-temporal no pertenece al ámbito de la razón, sino al del sentimiento. Cuando Rilke dice: "La llanura es el sentimiento que nos engrandece", o cuando Michaux habla de "ese horrible adentro-afuera que es el espacio" nos permiten visionarizar, con una claridad negada irremediablemente al tecnólatra, que para la subjetividad no viciada por la fría razón el modo de percibir lo abierto y lo cerrado está determinado por el deseo y el temor. Un análisis pormenorizado de la dualidad claustrofobia-agorafobia corroboraría la aversión del presentáneo hacia lo abierto-cambiante (filosofía, arte), y su atracción hacia lo cerrado-ordenado (técnica).

En toda concepción sistemática (el Estado sigue siendo el mejor ejemplo) el delirio ideológico tiende a cerrar lo abierto para evitar la refutación. El razonamiento agorafóbico es inapelable: si la información y la apertura son por naturaleza entrópicas, sólo lo cerrado podrá aspirar a la perfección (uniformidad de lo diverso). Ninguna filosofía ha llevado

lo abierto y lo cerrado más allá del límite alcanzado por las antinomias kantianas y el saber absoluto hegeliano. La pretensión del desvarío informativo de agotar la realidad nombrándola (ejemplo: espacio abierto, cerrado, disperso, representado, continuo, discontinuo, pseudoconcreto, abstracto, concreto, finito, infinito, hiperespacio, interespacio, metaespacio, etcétera), nos regresa bruscamente a la crítica kantiana de la ilusión racional.

La noción de devenir es, pues, inseparable de lo existente como objetividad; pero la concepción del devenir como relación pasado-presente-futuro, presupone necesariamente una subjetividad espaciotemporalizada; es decir, una existencia consciente de su extensión y duración, de su posibilidad y su límite, de su temor y su deseo.

Subjetivizar el espaciotiempo es diversificarlo, mostrar en lo continuo lo discontinuo, percibir el todo en base a la determinación de sus partes. Ahora bien, desde los primeros tanteos del hombre en estado de naturaleza, la tríada espaciotemporal ha delimitado el horizonte de la convivencia humana, señalando funciones e imponiendo creencias. La valoración excesiva del tiempo encadena la vivencia a la preteridad. En *La dialéctica de la duración*, Bachelard racionaliza así el efecto negador de la hipervaloración temporal: “Encontramos duración en el tiempo sólo cuando lo encontramos demasiado largo”. Se comprende, entonces, que para las culturas determinadas por el pasado, la memoria del tiempo tenga el cariz nadificante del aburrimiento. Y, no podría ser de otra manera, donde hay masas aburridas, hay siempre minorías desesperadas. Entre la desilusión de estas minorías, que se esfuerzan inútilmente por utopizar la totalidad social (trayendo el futuro al presente), y la aburrida rumia de las masas, teje el presentáneo la urdimbre efímera del poder.

Con aquella visión espejeante que lo caracterizaba, decía Alfonso Reyes que todo lo que sucedía en el tiempo era historia, y en el espacio geografía. Imposible ser menos entrópicos, pero difícil, también, ser más imprecisos: ¿son los mitos historia y la magia geografía?

Un cambio en las directrices del espaciotiempo no es sólo un cambio en la mente perceptora, sino un cambio de la existencia misma. El

IV. EL ESPACIOTIEMPO COMO TOTALIDAD

presentáneo, el pretérito y el póstero no sólo perciben de manera diferente la determinación del espaciotiempo, sino que viven y actúan de manera diferente. La valoración del tiempo es, por tanto, pauta diferenciadora entre individuos, sociedades y civilizaciones. Nada más opuesto a la temporalidad sagrada de lo rural que la temporalidad profana de lo urbano; y nada más contrario a una sociedad encerrada en su pasado que una posteridad negada a la historiografía. La relación temporal pasado-presente no alcanza jamás el carácter radical de la oposición pasado-futuro. En el dominio estricto de la Historia el presente tiene con el pasado tres opciones posibles: imitación, rechazo o indiferencia. Cuando la imitación deja de ser reproducción para convertirse en continuidad, el presente puede proyectar el pasado hacia el futuro; las relaciones entre Grecia y Roma (continuidad inmediata) y entre Grecia y la Italia renacentista (continuidad histórica), son ejemplos concluyentes de encuentros pasado-presente como decadencia-emergencia. Si, por el contrario, la imitación es una burda trasposición (Occidente y sus colonias, lo urbano y lo rural, etcétera), el futuro desaparece para dejar paso a una valoración decadente del pasado (arcaísmo).

El ser pretérito tiene con el espacio una relación de ausencia, quiere vivir lo que ya fue (historia, mito), pero el pasado, en tanto que duración consumada, no se puede vivir, sino que sólo es dable al pensamiento como pura temporalidad inextensa. Para que esta temporalidad pasada ocupe un "lugar" deberá presentaneizarse; esto es, tendrá que dejar de ser inmovilidad (existencia fósil) y abrirse a los acontecimientos. En el extremo opuesto, el póstero, en su deseo de presentaneizar lo que aún no es (utopía), hace de la espaciotemporalidad mera preexistencia, futuro que desaparece en el presente conforme se va cerrando la apertura. Sólo el presentáneo modela su personalidad temporal con el espacio que habita; representación genuina de lo efímero, el presentáneo es también punto de llegada para el pretérito y de partida para el póstero.

En los *Eddas* escandinavos Igdrásil, el árbol de la vida, descansa sobre el pasado, el presente y el porvenir, que son los tres hados que riegan con el agua del pozo sagrado sus raíces. La armonización de la tríada

espaciotemporal está en la base de la dinámica erotofílica de todas las grandes culturas. Rendir culto al pasado, sublimar el presente y proyectar el futuro ha sido, sin embargo, un sueño de la humanidad que la determinación implacable de Tánatos ha tornado en pesadilla: lo que fue no quiere dejar de ser; lo que es, pretendiéndose superior a lo que fue, quiere permanecer; y lo que aún no es exige para ser el desplazamiento radical de lo que fue y de lo que es. Séneca, que vivió a conciencia la condición beligerante de la tríada espaciotemporal, veía en la “recordación” el mayor castigo del hombre: “Huyen las fieras de los peligros que ven; cuando han huido, están tranquilos; nosotros nos atormentamos con el peligro pasado y con el futuro... Ninguno es desgraciado solamente por lo presente”. Dudo mucho que los cultores del triunfalismo presentáneo puedan vislumbrar la plenitud vivencial que entraña la anterior frase. Deseosos de ser los primeros en una carrera masiva contra el tiempo donde no puede haber ganadores, están condenados de antemano a sufrir la derrota y recordar continuamente el sufrimiento. Después de Spinoza sabemos ya que la ignorancia no es argumento, y su castigo va implícito en su propia necesidad. Arguye la voz de la masa que el que mucho ignora poco sufre; concedámoslo, pero no olvidemos que sin sufrimiento no puede haber gozación, y que el sufrir poco y el saber menos son características de la pura animalidad.



La primera vez que se me fue un venado herido, pasé varios días inmerso en una abismación existencial que hacía del pasado-presente-futuro una totalidad sufriente e indevenible. La segunda vez que me sucedió estuve a punto de dejar para siempre la cacería. La tercera vez, después de seguir en vano el rastro de sangre a través de la selva durante toda una jornada, regresé a la cabaña y, abrumado por la liturgia autocastigante que me esperaba, tomé las *Epístolas* de Séneca y me fui a la playa. Fue entonces que al fin comprendí lo que el sabio estoico había querido decir al hablar de la temporalidad como memoria sufriente: ¡ningún puma se

IV. EL ESPACIOTIEMPO COMO TOTALIDAD

sentía frustrado, ni hacía del tiempo mero sufrimiento por habersele escapado un venado cuando ya lo tenía al alcance de las garras!

El deseo desmedido de triunfo es propio de la mentalidad presentánea, y su costo es el sufrimiento. El deseo de armonía está enraizado en el rechazo del efecto cambiante que sobre el espacio ejerce el tiempo, y su costo es la cerrazón ante la vida y el precoz envejecimiento. El deseo de novedad privilegia la función del tiempo sobre el espacio, propiciando una valoración infundada de lo aún no existente, y su costo es la inubicación espacial y el resentimiento. Tal parece que el ser humano está condenado a fluctuar entre el imperio del pasado, del presente y del futuro sin lograr jamás la deseada armonización del todo. Se me dirá que una valoración armoniosa de la tríada espaciotemporal es posible. Lo acepto, es posible; pero ¿es vivenciable? Para que tal posibilidad se actualizara se tendría que construir una sociedad que permitiera la vigencia de lo sagrado y lo utópico en el seno mismo del poder; es decir, una sociedad justamente contraria a todas las que hasta ahora conocemos. Mientras seguimos en el sueño milenario, conformémonos con presentaneizar el legado testamentario del patriarca Goethe, cuyo esfuerzo por hacer del pasado-presente-futuro una totalidad vivenciable le valió un lugar de excepción en el panteón occidental: “Que tu gozo sea moderado en la abundancia y la bendición; que la razón esté siempre alerta cuando la vida goza de la vida; es así como el pasado cesa de ser efímero; así el porvenir está de antemano en nosotros; así el momento presente es la eternidad”.

V. PRESENTÁNEOS

La concepción historicista, que la cultura occidental heredó de la tradición judeocristiana, ve el presente como lucha y sufrimiento necesarios para alcanzar la liberación plena. Llevado a su manifestación extrema, el presente es el infierno mismo como indevenibilidad. Mas la indevenibilidad no es una propiedad del ser, sino una atribución del pensar; y es sólo en el dominio estricto de lo sagrado donde la intrascendencia de lo humano frente a lo divino hace del presente eternidad.

La presentaneidad es animalidad pura. Como el hombre en estado de naturaleza, absorbido por lo mítico y lo mágico, el presentáneo vive en un constante presente; pero, al contrario del hombre religioso que termina negando el presente (lo humano) a fuerza de pretender la eternidad (lo divino), el presentáneo dispone del aquí y el ahora como escenario de sus sentidos. Este ser de manera determinante en, por y para los sentidos hace que el presentáneo ponga por encima del deseo de trascendencia y la voluntad de cambio, la búsqueda de la gozación plena. Tomado como escenario de la potenciación de los sentidos, el aquí-ahora ya no es la representación terrena de lo infernal, sino la condición misma de existencia de la felicidad. La forma sublime del presente es corporalidad abierta al gozo. Cuando esta exterioridad se interioriza en busca de enraizamiento (preteridad) y trascendencia (posteridad), deja de ser animalidad gozosa para convertirse en subjetividad sufriente.

La condición de existencia de la felicidad presentánea es lo efímero. En la efimeridad, la plenitud sensciente es estallido que niega (lo pasado) y renuncia (al futuro); pero es, también, instantaneización del gozo que potencia al cuerpo más allá de la pura animalidad. Los dos extremos sublimadores de la gozación presentánea, el arrebató místico (límite con la preteridad) y el desborde orgásmico (límite con la posteridad), que llevaron la poesía a las cumbres de lo sensciente, han sido desplazados por la presentaneidad tanatofílica de la política.

De Hegel (la muerte es afirmación porque niega la negatividad del cuerpo) a Heidegger (existir es pre-morir), la presentaneidad es vista como

V. PRESENTÁNEOS

culpa y sufrimiento. Las masas, representación burda de la presentaneidad, no se aferran tenazmente a la vida porque sean felices, sino porque han sido inoculadas por el temor a la muerte.

La presentaneidad masiva carece de proyecto y preocupación históricos; su *aquidad* es el temor y su ahoridad el deseo. Al oscilar incesantemente sin enraizamiento ni destino, la masa (que se separa ante el temor y se une ante el deseo) semeja una liquidez amorfa que se amolda fácilmente a la determinación del poder. Por saciar su sed de dominio en esta liquidez, la política se revela como el dinamismo presentaneizador por excelencia. Negadora del “fue” y del “será”, la presentaneidad política cree que todo lo que “es” está justificado. Acepta, con Hegel, que la Historia es el ofrendamiento del individuo en aras de la perpetuación del Estado, pero no deja de buscar porfiadamente una salida transgresora a la norma en su propio beneficio.

Obsesionado por el poder, el presentáneo hace del triunfo su razón de ser. Ante el triunfador las masas desbordan su pasión deseante y se funden en un sólo clamor. Cuando el griterío de ser estallido pasa a convertirse en fervor, el triunfador deja de ser presentaneidad celebrada y se erige en seudomito. El triunfador sabe que todo triunfo actualiza, por eso para él sin afán de triunfo no se puede permanecer: la permanencia concluye en el instante mismo de la derrota. La noción del tiempo como instantaneidad y del espacio como victoria, explica el carácter imperativo del poderoso que, por temor a perder la permanencia, ordena siempre sin aceptar réplica.

Ordenar sin aceptar réplica es condición de existencia del autoritarismo; y ya vimos que la pulsión autoritaria es connatural al poder. Cercada por el poder, asimilada a su delirio de permanencia, la presentaneidad ha ido expulsando de su dominio la mediación pasado-futuro, para convertirse en mero acaecer sin réplica. La uniformidad creciente de la tecnoinformación y la difusión masiva de mensajes sin opción a réplica, han presentaneizado a las sociedades actuales a un nivel de inevitable decadencia.

Contaminada por la pulsión deseante del poder en todas sus manifestaciones posibles, la información periodística ha venido a degradarse en una mercadería profana que sólo busca el encumbramiento.

Apología, lamento y desollamiento, el periodismo es una diarización del quehacer cultural que, al privilegiar la instantaneidad en detrimento de la relación pasado-futuro, se niega a la trascendencia. Como expresión que fenece en el momento mismo de su aparición, la información periodística es el modo genuino en que el saber se relaciona con la masa y el poder. Esta condición privilegiada de ser mediación entre la pulsión masiva y el deseo de permanencia del poderoso, torna a la presentaneidad periodística en dinamismo dictaminador del devenir social; y, con ello, somete a la indispensable independencia ética del intelectual a una carga onerosa.

Cautivo de la celebración masiva y del aplauso del poderoso, el intelectual presentáneo arremete por igual contra la pretensión enraizadora de los pretéritos y el deseo utópico de los pósteros. Su pensar está restringido al aquí-ahora que le da seguridad, por eso sólo acepta la novedad que no atenta contra su permanencia y que muere con el instante. El presentáneo busca el poder porque es símbolo de estabilidad. Pero el deseo de estabilidad está permeado por el temor a la muerte. Se comprende, entonces, que toda sociedad estable propicie, por su tanatofobia, su propia decadencia.

El temor al vértigo del cambio convierte al presentáneo en un ser mimético. Todas sus acciones van encaminadas a fundirse con el espacio que pretende dominar; de ahí que su ser se restrinja al imitar. Como los insectos que se mimetizan con los vegetales, el presentáneo retrocede para no arriesgarse, por eso prefiere la seguridad pretérita a la peligrosa novedad. En *El mito y el hombre*, Callois sostiene que: “Esa asimilación al espacio se acompaña obligatoriamente de una disminución del sentimiento de personalidad y de la vida... La vida retrocede un grado”. El deseo de estabilidad no es, pues, presentaneidad pura, sino presentaneidad preterizada. Al mimetizarse con el pasado el presentáneo no busca “rescatar”, sino “permanecer”. La uniformidad, simplicidad e igualdad que el presentáneo exige para el todo social, son las máscaras con que pretende ocultar sus propias deficiencias.



V. PRESENTÁNEOS

Anhelantes de la estabilidad y del orden, varios de los más preclaros cerebros del Occidente unidireccional han querido concederle al presente un papel fundamental que en rigor no le corresponde. El querer auto-suficiente de Montesquieu (que no le pedía a su patria ni pensiones, ni honores, ni distinciones, sino sólo que le permitieran seguir respirando su aire y que no se corrompiera) es un caso atípico de una racionalización del presente como felicidad. Para Montesquieu, paradigma de la racionalidad política, lo único que puede mover al ser hacia el deber ser es la búsqueda de la felicidad. El presente aparece, así, como el escenario donde lo que ya fue y lo que aún no es se juntan para sublimarse. No es gratuito que entre los proyectos de libros nunca escritos, el patriarca liberal dedicara un espacio ideal a un tratado sobre la felicidad. De lo que podría ser esta obra, nos da un indicio este pasaje sobre la infelicidad: “Hay dos suertes de gentes infelices... Unos adolecen de cierta debilidad del alma que es causa de que nada la mueve. No tiene fuerzas para desear nada, y todo lo que la atañe no excita sino sordos sentimientos. El propietario de dicha alma se encuentra siempre sumido en la languidez; la vida le parece una carga; todos sus momentos le pesan. No ama a la vida; pero le teme a la muerte. La otra especie de gentes infelices, opuestas a éstas, es la de aquellos que desean impacientemente todo lo que no pueden obtener. De esta manera, un hombre no es infeliz porque tenga ambiciones, sino porque éstas lo devoran”.

De ser cierto lo anterior, parecería que la infelicidad está en los extremos, y que sólo un presente cabalmente asumido sería condición de la felicidad (no es bueno que la vida detenga su curso, pero tampoco que lo violente).

Un sistema político que relegue la búsqueda de la felicidad en favor de la estabilidad y el orden, entrará de inmediato en su fase agónica. Pero el poner a la felicidad social por encima de los individuos termina imposibilitando todo brote de creatividad. De esta manera, no sólo es condenado el todo social a la rumia presentaneizante, sino que se cierne sobre la comunidad un halo de pesimismo que es resultado de creer en lo que nunca va a ser (la utopía social).

Deviniendo en estado de naturaleza, el individuo percibía el presente como un fin en sí; su ser no era el “tener”, sino el “vivir”. Con el paso al estado de derecho, la vivencia se torna social y el tener pasa a ser parte fundamental en la lucha por la determinación del poder. La presentaneidad gozosa y libre, ritual y violenta, se transforma en seguridad y sujeción, esperanza y tormento; el individuo es obligado a llevar al límite el aquí-ahora, y la posibilidad de satisfacer las necesidades naturales con lo que está al alcance de la mano, desaparece ante un ordenamiento social que hace de la promesa y la represión un continuo columpiar de desilusión y esperanza.

Al dar por sentada la evolución lineal e irreversible, el presentáneo se cree formando parte de un espaciotiempo superior al pasado. El aumento del tener y el consumir lo afirma por momentos en la convicción de que la felicidad no sólo es posible, sino que está cada vez más cerca. Pero el fracaso es ineludible; el deseo de tener no alcanza jamás su límite, y la vivencia se vuelve progresivamente más efímera e insatisfecha. La presentaneidad, que la magia y la religión hacían intensa y omniabarcadora, se ve de este modo sometida a una competencia por el tener que acorta drásticamente el tiempo y reduce el espacio. Sin tiempo para la gozación ni espacio para plenificar la vivencia, la presentaneidad tecnolátrica se ve obligada a recurrir a sucedáneos profanos que oculten, aunque sea provisionalmente, la creciente sensación de infelicidad que emana de las masas.

Tal vez tuviera razón el virtuoso de La Brède al decir que para que un hombre estuviera por encima de la humanidad, los demás tenían que pagarlo demasiado caro. Para hacer grandes cosas —aducía— no era necesario estar por encima de los hombres, sino estar con ellos. Pero, ¿cómo hacer para que este “estar con ellos” no produzca infelicidad? Sospecho que tendríamos que invertir el planteamiento del patriarca liberal y escribir: hay dos clases de personas felices, los que tienen fortaleza de ánimo y están siempre en movimiento (por lo que no temen la muerte y aman la vida), y los que por haber renunciado a lo que no pueden ni quieren obtener son felices no por no tener ambiciones, sino por haberlas reducido al mínimo.

V. PRESENTÁNEOS

La búsqueda de la felicidad es propia de todo existir humano. Cuando la satisfacción del querer va más allá de lo meramente corporal, el hombre deja de ser pura animalidad para acceder a lo divino. Sabiéndose divinizado, el ser es más preteridad que presentaneidad, más razón que sentidos. La identificación entre felicidad y razón es un legado de la urbanofilia ateniense que el hegelianismo llevó al límite. No obstante, la perfección racional que los estoicos exigían para una vida feliz, no alcanzó nunca a tomar cuerpo en lo social, quedando restringida al estrecho ámbito de la filosofía. En la trigésimosexta de las *Epístolas a Lucilio* se dice al respecto: “Cosa inquieta es la felicidad; se atormenta ella misma. Trastorna el cerebro y no de una sola manera; incita a cada uno de distinto modo. A éstos hacia el poder, a aquéllos hacia la lujuria. A unos los hincha, a otros los ablanda y a todos los enerva”.

En su carrera hacia lo divino, la razón termina inevitablemente contraponiéndose a la felicidad trastornadora que emana de lo corporal. La clase de anatomía social que Ortega dio en *La rebelión de las masas* pone en evidencia el abismo insalvable entre perfección racional y felicidad masiva. La felicidad de la masa sería, entonces, un acontecer presentáneo contrario a la racionalidad sufriente. Esta escisión radical, que identifica de manera drástica irracionalidad con masa, propicia el establecimiento de un cerco en torno a la gozación presentánea para privarla de trascendencia.



Negado, por su oposición a la racionalidad sufriente, a la búsqueda de la perfección, el gozar presentáneo se torna efímero y circunstancial. Y es justamente esta efimeridad, al contraponerse al deseo de duración que conlleva el afán de poder, la que hace que el querer presentáneo termine matizándose de frustración y vacío. Para evadir esta sensación de derrota, el poder se abre a la masa y le otorga la decisión triunfal en celebraciones profanas que incentivan el clamor y el grito. Sin héroes ni mártires, la masa se aleja de lo sagrado y hace del espectáculo falsa magia y del éxito falsa religión.

Cuando el sabio es atrapado en la urdimbre que el poder y la masa tejen constantemente en torno a él, deja de ser modelo ético y se vuelve actor. Actuando, el sabio pierde su propia referencia y sustituye la renuncia y el sacrificio por el aplauso repetido. Los más grandes exponentes de la preteridad sabían que el aplauso presentaneíza, y que toda presentaneización es un acabamiento. La relación entre presentaneidad, poder y espectáculo está en la base de toda cultura de masas. Ya desde los tiempos crepusculares de Séneca se sospechaba que sabiduría y espectacularidad se autoanulaban al mezclarse: “Si veo que eres celebrado por las voces favorables del vulgo, si al entrar resuenan los gritos y los aplausos, que son el premio de los actores, si en toda la ciudad te alaban las mujeres y los niños, ¿cómo no he de compadecerte cuando sé por qué camino se llega a esta popularidad?”

El aplauso (aplaudir y ser aplaudido) es el modo en que el presentaneo afirma su existencia. Para aplaudir basta con sentirse parte del clamor masivo; pero para ser aplaudido hay que triunfar. El presentaneo triunfador sabe que para el aplauso masivo ser y parecer son equivalentes. La elevación de la apariencia a nivel ontológico mediante el aplauso (monstruosa sublimación heideggeriana), desborda los límites de la presentaneidad y termina desquiciando a las minorías pretéritas y pósteras, que no pueden evitar la tentación encumbrante. En *El discreto*, Gracián ya concedía socarronamente a la apariencia la importancia social que sólo se puede alcanzar en una comunidad en declive: “La mayor sabiduría, hoy encargan políticos que consiste en hacer parecer. Saber y saberlo mostrar es saber dos veces”.

Saber y mostrar son las formas culturales de la presentaneidad intelectual; lo sabido y no mostrado no puede competir, y por consiguiente, no existe. Como mera fenomenicidad, el mostrar es anterior al saber y lo determina; pero en tanto que corporalidad racionalizada, el mostrar toma sus atributos del saber y se le subordina. Para que el saber (preteridad) y el mostrar (presentaneidad) coincidan, es condición indispensable que el sabio pierda su integridad ante el empuje de la masa y las prebendas del poderoso. En este contexto el mostrar ya no es del dominio exclusivo del

V. PRESENTÁNEOS

ver, sino que pasa a depender del ruido y la actuación. Poco importa, pues, que se proclame en un arrebato de preteridad que la presencia es enemiga de la fama, si el presentáneo sabe, como se afirma con amargura en *El crí-ticón* que “por docto, por valiente que (uno) sea, en no haciendo ruido, no es conocido, ni tiene aplausos, ni vale nada”.

Ruido y apariencia son las condiciones de existencia del espectáculo masivo. Con el “escándalo” la masa vibra al unísono y se asume como poder. Del aplauso y la admiración, que la hacen sumisa y manejable, la masa pasa por medio del escándalo al juicio y la condena. Pero para que la masa sea juiciosa y condene, debe necesariamente allegarse a la racionalidad ordenadora de los pretéritos y a la pasión renovadora de los pósteros; debe, en fin, dejar de ser presentaneidad indiferenciada y consumista.

En una sociedad en decadencia la medida de la presentaneidad la da el consumo. Consumir es acceder al poder, agotar el presente en un proceso de ingestión-deyección. Tomada como dinámica digestiva, la presentaneidad se cierra al ayer y al mañana, y con ello privilegia el gastar sobre el atesorar. En *La parte maldita* hay un breve pasaje sobre la condición efímera del consumo que no tiene desperdicio: “Si yo no me preocupo de ‘lo que será’, sino de ‘lo que es’, ¿qué razón tengo para guardar nada como reserva? Yo puedo, inmediatamente, en desorden, hacer de la totalidad de los bienes de que dispongo, un consumo instantáneo. Este consumo inútil es lo que admito, inmediatamente desaparecida la preocupación del mañana”.

Las adaptaciones miméticas del presentáneo son máscaras, cambios fenoménicos para permanecer. Como masa digestiva, la presentaneidad carece de forma y sentido, es pura uniformidad. Pero es una uniformidad sometida incesantemente a dos tensiones: una que la ata al deseo de permanencia (preteridad); y otra que la jala hacia la pulsión del cambio (posteridad). Cuando el presentáneo cede ante la referencia pretérita, el mimetismo tiende a ser estable; cuando es sacudido por la pasión del póstero, el deseo de superación propicia el cambio.

Por estar condenado a sobrevolar, en su condición efímera, los lin-deros de la Historia, el presentáneo suele derivar su inquietud hacia

estadios morbosos de autonegación. El personaje Josef Knecht de *El juego de abalorios*, cuando presenta su renuncia a la Orden nos ofrece un ejemplo radical de la apatía presentánea: “Todo lo ejecuto sin alegría, sin entusiasmo, a veces incluso sin fe. Era hora ya de poner fin a esto”. Difícilmente se podría ser más concluyente en tan poco espacio: a la falta de felicidad se le aúna la ruptura final con lo sagrado. Resultado: la presentaneidad se autoniega al asumirse como conciencia culpable. La apatía (resultado de la desilusión emanante de los modelos distópicos) hace del presentáneo mera vegetalidad; de ahí que lo peor que le pueda suceder a una sociedad es que la masa se vuelva apática. Negada al pasado y al futuro la masa, para alcanzar el estadio final de apatía, ha tenido que negarse también al efecto presentáneo del espectáculo y el consumo.

Cuando la apatía está determinada más por el temor que por el rechazo, el presentáneo se torna pusilánime. “El pusilánime —se dice en el *Tríptico* orteguiano— carece de misión: vivir es para él simplemente existir él, conservarse, andar entre las cosas que están ya ahí, hechas por otros —sean sistemas intelectuales, estilos artísticos, instituciones, normas tradicionales, situaciones de poder público—. Sus actos no emanan de una necesidad creadora, originaria, inspirada e ineludible —ineludible como el parto—. El pusilánime, por sí, no *tiene* nada que hacer: carece de proyectos y de afán riguroso de ejecución.”

La pusilanimidad priva al presente de futuro; por lo que nada es más contrario a la vivencia utópica (descartando por supuesto el autoritarismo del Estado) que el temor y la apatía. Para que el presentáneo acceda al poder y al triunfo debe, por consiguiente, hacer del temor ambición y de la apatía deseo. Dominado por la ambición y el deseo, el presentáneo ensancha su querer e invade en actitud profanante los dominios de lo sagrado y lo utópico. En la presentaneidad explosiva de los *beats*, el pasado y el futuro ceden su determinación ante un aquí-ahora inexplicable y hostil, que sólo admite como superación transitoria la transgresión. El hecho de que las mediaciones transgresoras fueran de lo sagrado (visiones místicas) a lo profano (orgías), y de lo pasional (jazz) a lo pseudoutópico (regreso a la naturaleza y drogas), además de representar un claro

V. PRESENTÁNEOS

distanciamiento con respecto a la pulsión tanatofílica que caracterizó a la revuelta estudiantil del 68, pone de relieve que lo poético y lo vital están más cerca de la utopía que de la ambición política.

El neor aristotélico James Harris fue el primer sistematizador del lenguaje que negó en su análisis del verbo la existencia del presente. Al colocar el presente como límite móvil entre el pasado y el futuro, Harris se adelantó a nuestro tiempo calificando el aquí-ahora como pura efimeridad.

El culto al presente implica una imposición de los sentidos sobre la razón, del hacer sobre el memorizar y proyectar, del espectáculo sobre la Historia y la filosofía. El culto al presente señala, por tanto, el triunfo efímero de la política sobre la utopía, de lo profano sobre lo sagrado, del es sobre el fue y el será. Pero la presentaneidad es, también, el dominio mismo de la acción; y sin acción no hay Historia ni destino. Cuando Goethe calificó a la escritura como abuso de la expresión, insistiendo en que el hombre está hecho para actuar en y sobre el tiempo presente, no hizo más que reflejar la opinión de una presentaneidad autosuficiente y orgullosa de sí misma. Ciertamente que la memoria agota y que el futuro se hace en el presente; pero un presente sin enraizamiento (sacralidad), ni proyecto superador (utopía) es mera animalidad: un hacer y deshacer guiados más por el instinto que por la razón, por la costumbre que por el juicio; un vivir digestivo-deyectivo que se agota a cada instante.

VI. PRETÉRITOS

El culto al soplo de vida triunfante del caos, al principio ordenador del universo, es la raíz primigenia de la preteridad. Con el paso del estado de naturaleza al estado de derecho, el ordenamiento divino se humaniza y la razón (Historia) termina conformando un todo con lo religioso. En tanto que perpetuación del legado originario, la preteridad se asume como forma hegemónica de espaciotemporalización, desplazando a la posteridad utópica y a la presentaneidad efímera, y, con ello, propicia el culto a un modelo social estable y justiciero.

Enemigo de la convulsión y del cambio, el pretérito se opone empecinadamente a toda novedad y hace de su heterofobia una razón de sobrevivencia: lo otro, lo extraño, lo novedoso atenta siempre contra el legado originario. El rechazo a la diferencia tiene en el legendario lecho del bandido Procusto su expresión más bárbara. Pero existen otras manifestaciones de heterofobia más peligrosas socialmente por su arraigo histórico e influencia masiva. De la intransigencia religiosa (que alcanzó niveles de locura con la Inquisición hispánica) es ejemplo concluyente el caso de Numenio de Apamea (siglo II d.C.), cuya *homodoxia* llegó al extremo de pretender colocarse al margen de la Historia (fuera de la mutabilidad del tiempo), considerando toda novedad ilegal e impía. Se comprende que estamos hablando de un tiempo histórico de descomposición y fermento, en que la teología abrumaba a la filosofía, y las facciones y herejías convulsionaban el legado de la preteridad. La incapacidad de adaptarse a las condiciones novedosas es característica de la religión en general. Pero cuando a la negación natural de la religión a abrirse al cambio se le aúna la pasión presentánea por el poder, la intransigencia religiosa desborda los cauces del dogma y degenera inevitablemente en una explosión masiva (*Volkerwanderung*) que lo arrasa todo a su paso.

Por tener su dominio en la mera presentaneidad, la intransigencia política se centra más en la consolidación del poder que en la perpetuación de los orígenes. Entre las múltiples ejemplificaciones de intransigencia política (de la que los modelos distópicos socializantes fueron la

VI. PRETÉRITOS

muestra más reciente) Gibbon refiere el caso sugestivo del tirano Zeleuco, aquel desnaturalizado discípulo de Pitágoras que legisló la república de los locrios con inhumana eficacia, asegurándoles una estabilidad de más de dos siglos. Apoyándose en un misonéismo astuto y cruel, hizo el tirano de una horda de rebeldes y descastados los súbditos más sumisos y virtuosos de las repúblicas griegas de su tiempo. Todo locrio que se atreviera a proponer una nueva ley, tenía que presentarse en el consejo con el dogal al cuello, y si se rechazaba la propuesta, quedaba el potencial innovador inmediatamente ahorcado.

El misonéismo, como forma extrema de preteridad, es característico de una mente en ruinas. Los pueblos que viven obsesionados por su esplendor pasado (como la España misonéista que Menéndez Pidal y Ortega aborrecían) terminan siendo gobernados por la costumbre. La seguridad e identidad que la costumbre da al individuo en estado de naturaleza, se tornan en el estado de derecho lacras arcaizantes. Toynbee definía el arcaísmo como “una tentativa por volver a uno de aquellos estados más felices que, en los tiempos revueltos, se deploran más agudamente —y quizá se idealizan más antihistóricamente— cuanto más atrás se dejan”. Dada la índole de su empresa, el arcaísmo está condenado a tratar de conciliar continuamente el presente con el pasado. Si el presente se subordina al pasado, la pasión vital terminará por violentar sus cauces; si el pasado se actualiza en el presente, la existencia se torna burda imitación.

Negación e imitación son las formas de relación que el pasado y el presente tienen entre sí. Cuando niega el pasado, el presentáneo se acerca al pósterio; cuando imita, es burda preteridad. Una sociedad que imita pasivamente las instituciones de otra (herodianismo) camina inevitablemente hacia su ruina. La imitación por parte de las colonias europeas del modelo de sus metrópolis todavía continúa siendo motivo de autoculpabilidad y escándalo: lo primero, por haber uniformado de manera imperdonable la diversidad; lo segundo, porque la imitación de las colonias ha degradado el modelo original hasta niveles de escarnio. Pero una sociedad que se cierra sobre su pasado, negándose al presente-futu-

ro, se condena al arcaísmo. La negación por parte de los zelotes judíos de la cultura helénica, es paradigma de una preteridad suicida que se cierra sobre sí misma para evitar la novedad de lo extraño. Cerrarse sobre sí mismo es condición de existencia del vegetal y el animal que no tienen más defensa que el ocultamiento. Cuando Gandhi rechaza las hiladoras mecánicas inglesas, o el clan Tokugawa prohíbe en 1650 la entrada de los occidentales al Japón, el pasado domina por completo al presente y la sociedad se fosiliza. Zelotismo y herodianismo, en tanto que expresiones de una sacralidad profanada por el poder, continúan siendo hoy día anomalías sociales que terminan propiciando el derramamiento de sangre.



La visión futurista y el deseo utópico jamás podrán reconciliarse con la preteridad. La verdadera tentación para el pretérito es superar la pulsión egocéntrica del poder. Entre tantas aportaciones sin futuro, cabe el acierto al visionario Iván Illich de haber desembozado el retiro al desierto y las tentaciones diabólicas (*diabolos*: el que divide) de Jesús como meros encuentros con el poder. Cuando Satanás le dice a Jesús: “Te doy todo el poder y la gloria porque los he recibido y los doy a quien elijo. Adórame y el poder será tuyo”, no hace más que poner en claro la negación del pasado que exige el poder para reafirmarse. Jesús no reconoce la condición detentadora de Satanás y simplemente la rechaza por considerarla contraria a la sacralidad que él representa. Rechazar la tentación del poder es, pues, condición de existencia de la sacralidad. Si la religión cede ante el poder, el tirano termina pretendiéndose divino (intransigencia religiosa).

Toda preteridad cabalmente asumida debería tener en cuenta la diferenciación primordial cristiana entre el bien (lo sagrado-religión) y el mal (lo profano-poder). Pero una preteridad cabal, como la de Cristo, es sacrificial: se sacrifica el presente (poder) para hacer del pasado y el futuro una relación trascendente. El olvido de la diferenciación esencial entre “lo del César” (poder) y “lo de Dios” (sacralidad), ha venido a confir-

VI. PRETÉRITOS

mar la sospecha senequista de que todo lo dejado atrás queda en manos de la corrupción y de la muerte.

Entre la fascinación y el rechazo hacia la muerte entreteje la preteridad su urdimbre de nostalgia y melancolía. Concibiendo el presente como degradación del pasado, el pretérito llega a vivir la Historia como culpabilidad y condena. Obsesionado por la duración, hace de la permanencia verdad y de la estabilidad perfección. De ser exitosa socialmente, esta imposición de lo único (deseo de permanencia) sobre lo diverso (deseo de cambio), petrificaría el devenir histórico, revirtiendo el triunfo mítico y liberador del héroe sobre el dragón. Pero lo cierto es que, al cerrarse al cambio, la preteridad clausura la existencia. El pretérito, como dijo Ortega al referirse a la *apraxia* del intelectual, no actúa, preactúa; no ocupa su vida actuando, sino que se preocupa. Preocuparse es escindirse, diversificarse. Si la preocupación emana de un deseo de cambio (posteridad), la diversificación es sinónimo de vida; pero si la preocupación parte del temor al cambio (preteridad) se negativiza con la muerte.

La mentalidad pretérita hace del saber y el ocultar las formas de su permanencia. El saber —tomado como expresión de la pura racionalidad— nace de la preocupación de la mente pretérita ante la muerte. Preocuparse es premorir, saber la vida como efimeridad y acabamiento. Este saber que el instante es negación y caída, contagia al pretérito de temor y lo obliga al ocultamiento. Como ocultador, el pretérito es un experto en el conocimiento del espacio y la manera de hacerlo resistente al paso del tiempo. El culto al saber es indisociable del culto al secreto y la manera de transmitirlo. Si el saber historiza (racionaliza) el espacio, su transmisión asegura la permanencia.

En el libro sagrado de la tradición judeocristiana, el “mirar” es señalado repetidamente como acción portadora de negatividad y condena. Mirar hacia atrás conlleva el riesgo de convertirse en estatua de sal; mirar hacia adelante, sin poseer el don divino de la profecía, es abrirse al pecado y el anatema, y no creer en lo que no se ve, es incredulidad y herejía. El mirar, al ocultar honduras y enraizamientos, hace de la existencia mera superficialidad vacía. Cuando, como sucede en las sociedades tecnolátricas, el

mirar absorbe al saber, la sociedad se presentaneíza y la masa determina la vivencia. Sobresalir presentáneamente, ser voceado y aplaudido por la masa, produce en el pretérito desconfianza y rechazo. Sólo lo que ya probó resistir el desgaste del tiempo, lo impregnado de sacralidad y cargado de historia, merece para el pretérito reconocimiento y culto.

El rechazo al éxito espectacular y efímero, la idolatría del comienzo (que Cioran consideraba característica del pensamiento reaccionario) y la cerrazón neofóbica, terminan afianzando al pretérito en la convicción de que todo tiempo pasado fue mejor. La Edad de Oro de Homero y Hesíodo, los lamentos de Séneca, la caída originaria de los gnósticos, todos los legados fundacionarios parecen coincidir en que la nostalgia por los orígenes no es mero anacronismo, sino confirmación de una degradación irreversible.

En el prólogo al segundo libro de *El cortesano*, la prosa de Castiglione se derrama virtuosa en torno a la diversidad propia de las edades y sus motivos: “Maravillado me he muchas veces considerando de dónde proceda un error, el cual, por verse comúnmente en los viejos, podemos bien decir que les es propio y natural; y es que casi todos ellos alaban los tiempos pasados y reprehenden los presentes, vituperando nuestros hechos y costumbres y todo lo que ellos en su mocedad no hacían; y verdaderamente parece maravilla y una cosa muy fuera de razón que la edad ya madura, la cual con la larga experiencia suele hacer en las otras cosas perfectos los juicios de los hombres, en solo ésta los estrague y dañe tanto que no entiendan que, si el mundo empeorara siempre y fueran los hijos generalmente peores que los padres, mucho ha que hubiéramos llegado al cabo del mal, y no tuviéramos adonde pasar más adelante... Así que el corazón de los viejos, por ser un sujeto desproporcionado a muchos placeres, no puede bien gustallos, y acontéceles a éstos como a los que padecen calentura, los cuales tienen el gusto tan dañado que cualquier vino, por bueno que sea, les amarga. Por esto, hallándose ellos desposeídos, se duelen reciamente y condenan los tiempos presentes, no considerando que la mudanza que ellos sienten no viene del tiempo, sino de sí mismos.

VI. PRETÉRITOS

Llama aquí de inmediato nuestra atención la negativa del hombre renacentista a aceptar la entropía histórica, basándose en que la degradación generacional, de ser cierta, ya habría alcanzado su límite. Y ante esta muestra de optimismo premoderno, no queda más que preguntarse: ¿qué diría el historiografiador de la virtuosa corte de Urbino ante el naturicidio global de la edad tecnolátrica?

No podemos dejar de reconocer, sin embargo, que la crítica hecha por Castiglione a la neofobia de la vejez, goza de consenso racional y vigencia histórica: el viejo rechaza al joven porque lo considera temporalidad vacía, sin raíces. Como su modelo italiano, creía Gracián que las edades pedían sus empleos, valor la mocedad y la vejez prudencia, de ahí que trastocar edades, fuera confundir empleos. Dividir la vida en juventud (posteridad), madurez (presentaneidad) y vejez (preteridad), y hacer de cada fase parte insustituible de un todo, predispondría un modelo convivencial armonioso y pleno. Pero nunca sociedad alguna ha valorado por igual las tres manifestaciones espaciotemporales de la vivencia. El joven quiere el poder del anciano, el presentáneo la legitimidad del pretérito, y todos, en su momento se pretenden únicos y determinantes. Un individuo que fuera en su juventud póstero, en su madurez presentáneo y en su vejez pretérito, viviendo cada una de las fases cabalmente y sin resentimiento, sería un modelo de plenitud consciente. Pero una sociedad formada de individuos plenamente conscientes no pasa de ser una utopía. Siempre hubo y habrá pugnas entre las partes que conforman un todo; sin pugnas no habría diversidad y sin ésta no existiría la confrontación entre la necesidad de cambio y el deseo de permanencia.



A fuerza de querer revivir lo ya fenecido, el pretérito desarrolla rigidez y callosidad donde antes había nervio y músculo. La atrofia de la sensibilidad (ruptura con el presente) es el pago que el imperio de la razón impone a la preteridad. Desplazando el “es” y el “será” por lo que ya “fue”, el pretérito pierde su dimensión corporal al tratar de abolir el tiempo.

La abolición del tiempo es afición inseparable del deseo de eternizarse. Presentaneizar el pasado y posterizar el presente son expresiones extremas que tienen en común la transgresión del tiempo: el pósteros lo transgrede al adelantarlo, el pretérito al retardarlo. Proust y Joyce son paradigmas literarios de un pasado que niega al tiempo a fuerza de agotarlo, y de un futuro que agota al tiempo a fuerza de acortarlo. El pósteros desborda al presente con una prosa inaugural; el pretérito lo clausura con una rememoración que se acerca a lo perfecto. Para Joyce, la posteridad era un monólogo (diálogo del creador consigo mismo); para Proust, la posteridad residía en la obra. El primero hizo de su presentaneidad un infierno creativo rodeado de mediocridad y grisura; el segundo sufrió lo indecible para demostrarle a los detentadores de la preteridad que era el artista y no el aristócrata el único que podía vencer al tiempo: “Es menester que la obra de arte... cree ella misma su posteridad”, se dice en *A la sombra de las muchachas en flor*.

Posteridad y preteridad son las vías de escape a una presentaneidad insufrible. Por instinto y gregaridad, la masa tiende más a huir de los sinsabores del presente hacia el pasado que hacia el futuro. Es por ello que el pósteros no sólo ha de luchar contra la reacción pretérita, sino también, y principalmente, contra la inercia pasatista que el temor alienta en la masa. Cuando la masa le da la espalda al pasado, el pósteros asume el protagonismo y convulsiona el presente.

Podemos convenir con Montaigne en que la preteridad huele a rancio y moho (¿acaso podrían ser otros los olores de la permanencia?), y aceptar que el historiador y el hagiógrafo, al dar la espalda al futuro, se convierten en cangrejos del tiempo. Aun así estamos obligados al reconocimiento del pasado como condición de sobrevivencia. Si una sociedad con una tendencia muy fuerte hacia el pasado (masas excesivamente religiosas e intelectuales obsesionados por la Historia) termina arcaizándose, una sociedad que no respete la tradición y eche al olvido la Historia se condena inevitablemente a lo efímero. Sin la preservación del legado fundacionario sería impensable una presentaneidad de jerarquía y justicia; pero sin la desviación y corrupción de los modelos fundacio-

VI. PRETÉRITOS

narios sería innecesaria la lucha utópica del pósteros.

En su legado histórico desde las trincheras contra la barbarie, Marc Bloch decía que la incompreensión del presente nacía de la ignorancia del pasado, y que era igualmente vano esforzarse en conocer el pasado sin conocer el presente. Pareciera que para el cofundador de los *Annales* no existiera la posteridad en sí; es decir, el devenir en, por y para la creación. Ciertamente que una posteridad sin raíces se convierte en presentaneidad efímera. Pero una posteridad cabalmente asumida está más allá de la mera relación entre el presente y el pasado.

La imposibilidad de hacer de la convivencia social un todo armonioso y estable, condena a toda sociedad a la lucha desigual y cambiante entre los presentáneos, los pretéritos y los pósteros. Cada grupo por separado pretende ser detentador de la solución, pero todos indistintamente terminan fracasando. Aceptar la diversidad, valorar a lo "otro" como complementariedad y no como amenaza, predispondría una convivencia durable. Pero una sociedad durable ya vimos que tiende inevitablemente a preterizarse. La visionaridad utópica del pósteros y la cerrazón racional del pretérito serán siempre irreconciliables.

Cuando el reaccionario Fichte en sus *Caracteres de la Época Contemporánea*, se refería a su tiempo como "la edad de la absoluta indiferencia hacia toda verdad y del completo desenfreno, sin guía ni dirección alguna", Norteamérica daba sus primeros pasos cargados de una posteridad que, menos de medio siglo después, Tocqueville pondría como modelo de democracia, y que hoy, profanada por el consumismo y la tecnolatría, se encuentra en franca decadencia. Pero el pretérito, que termina siempre aprendiendo del voluntarioso pósteros, hace de la adversidad virtud, y acepta la decadencia como un mal pasajero que culmina revitalizando el culto a los orígenes.

VII. PÓSTEROS

Trascender el presente injusto y autoritario, hacer del futuro culto y liberación, es el imperativo existencial del pósteros. La posteridad, al contrario de la presentaneidad, es temporalización convulsionadora del orden y los principios establecidos; confrontación y cambio incesantes que hacen que el pósteros *sea sin estar*. En cuanto arrebatos vital, pulsión deseante, el pósteros “es”; pero este ser no “está” localizado espacialmente, es temporalidad aún no presentada. Esta ausencia espacial, mediación de vértigo entre larva y mariposa, obliga al pósteros a vivir en completa disociación: de un lado la ilusión utópica, del otro el rechazo frontal al presente. Como el esquizofrénico, el pósteros se sabe, pero no se encuentra; se reconoce, pero no se siente en el lugar donde se halla; para él el espacio es un hoyo negro, una nada engullente. Expulsado del presente, inadaptado y menospreciado, el pósteros termina destilando resentimiento: todo lo que le rodea atenta contra él.

Al resentir el presente, el pósteros duplica la condición sufriente de su vivencia (primero viviendo el rechazo, y después recordándolo) y se torna individualidad hosca e insatisfecha. Cuando la insatisfacción no es punto de partida y búsqueda sino conclusión desafortunada, la posteridad adquiere la aspereza y acidez de lo carente de sol (distopía).

Negando al espacio, el pósteros rechaza el oportunismo defensivo de las formas de vida gregarias, y hace del aparecer y el ser un todo único que exige de forma categórica el derecho a lo diverso. De ahí que nada le sea más repulsivo que el embozamiento y el mimetismo, la imitación y lo gregario. Sólo negando aquello que lo niega (presentaneidad) puede el pósteros afirmarse en lo aún no existente (utopía). Si la negación espacial llega al extremo de la confrontación con el poder, la posteridad es asumida como franca rebeldía. Callois llamaba “espíritu luciferino” al que corresponde al momento en que la rebeldía se torna en voluntad de poder, al apasionamiento subversivo que marca el paso de la agitación a la acción.

El pecado de Lucifer, como el de Prometeo, fue atentar contra la autoridad del Único. Cuando el pósteros se rebela contra el orden estableci-

VII. PÓSTEROS

do, rememora el enfrentamiento original entre lo humano y lo divino. El pósteros es, por tanto, la víctima propiciatoria que se inmola voluntariamente para que el tiempo (la Historia) no se detenga.

Cuestionar la determinación de lo único es rebeldía y profanación, pero es también exigencia legítima de diversidad. Sin la existencia de los pósteros, los pretéritos y los presentáneos harían de la vivencia una homogeneización insufrible. Consustancial con lo diverso, el pósteros ve en el gregarismo de la masa la negación radical del individuo, y con ella la imposibilidad de alcanzar la plenitud deseada (utopía). Posteridad y masificación son términos opuestos; pero el pósteros sabe que la mediación de la masa es indispensable para neutralizar el deseo eternizante del poder. Cuando la masa es arrastrada por el fervor revolucionario del pósteros, éste deja ya de ser posteridad para convertirse en presentaneidad autoritaria.

El pósteros no se autoelige, sino que es elegido por el destino. Sabiéndose elegido, el pósteros ve su existencia como una misión; según asuma la naturaleza de su misión el pósteros será artista, hombre de conocimiento, profeta, guerrero o líder. Encadenado por el destino a la liberación del presente, el pósteros termina aceptando con resignación una tarea que se remonta a los orígenes míticos: liberar a la masa del yugo patriarcal. Grito de rebeldía y jubilosa transgresión, el pósteros se funde con la masa buscando potenciar el acto liberador: me libero al liberarte. La masa es llevada, de este modo, a niveles de descontrol que culminan inevitablemente con el sacrificio del pósteros, o con su tiránica presentaneización: el héroe triunfante termina asumiendo la función del dragón.

Disentir y disidir de todo es locura, vértigo y acoso de animal sin territorio que se pone en dientes ante la menor provocación. En la antigüedad judía todo aquel que se comportaba de manera extraordinaria era considerado como un poseso, y como tal condenado. El estar poseído por una fuerza supraindividual (divina o demoniaca) es condición infaltable de todo pósteros. Argumentaba Alfonso Reyes que todo reformador empezaba por desequilibrado. Ciertamente, tal es la naturaleza de los profetas y visionarios. Pero un pósteros que sea verdaderamente tal no puede de-

jar de ser desequilibrado; es decir, tiene el deber de romper la relación armoniosa entre su existencia y la presentaneidad. Si el desequilibrio inicial se torna orden y seguridad, el póstero acaba presentaneizándose como un tirano.

Mártir, héroe o tirano son las formas extremas que llega a revestir la individualidad desequilibrada cuando sobresale de la masa. La visionariedad del Ortega de las *Meditaciones del Quijote*, adquiere en este contexto nueva vigencia: “El reformador, el que ensaya nuevo arte, nueva ciencia, nueva política, atraviesa, mientras vive, un medio hostil, corrosivo, que supone en él un fatuo, cuando no un mixtificador. Tiene en contra suya aquello por negar lo cual es él un héroe: la tradición, lo recibido, lo habitual, los usos de nuestros padres, las costumbres nacionales, lo castizo, la inercia omnímoda, en fin. Todo esto, acumulado en centenario aluvión, forma una costra de siete estados a lo profundo. Y el héroe pretende que una idea, un corpúsculo menos que aéreo, súbitamente aparecido en su fantasía, haga explotar tan oneroso volumen. El instinto de inercia y de conservación no lo puede tolerar y se venga. Envía contra él al realismo y lo envuelve en una comedia”.

La creación artística, por sus implicaciones revolucionadoras y diversificadoras, ha venido a convertirse en modelo de posteridad plena. Pero la posteridad artística es por esencia antimasiva; su razón de ser es justamente la negación de la rumia masiva, de la pereza mental. Para que el auténtico arte pueda ser “asimilado” por la masa, necesita del crisol del tiempo y de la aureola purificadora de la sacralidad, necesita convertirse en mito. La posteridad del arte es, pues, transgresión y perpetuación, temporalidad violentadora y espacialidad sacra.

Alejado del guerrero y del político, el hacedor de arte encuentra en el profeta y en el hombre de conocimiento las expresiones más genuinas de la relación trascendental entre la posteridad y lo sagrado. En *La rebelión de las masas* el profeta representaba, entre la fauna humana, la especie más opuesta a la del político. Insistía Ortega en que era el político y no el profeta el que debía gobernar, pero era crucial para el destino de la humanidad que el político oyera siempre lo que el profeta gritaba o

VII. PÓSTEROS

insinuaba. El profeta remonta la efimeridad del presente para traer del futuro la revelación divina. Por debajo del puente que el profeta tiende entre el pasado sacro y el futuro de castigo-redención, transita a tropezones la Historia. Mediante la profecía, preteridad y posteridad llegan a conformar un todo que desafía la omnipotencia del tiempo. Adelantándose al presente, proyectándose sobre lo apocalíptico y lo simbólico, el profeta no busca la novedad, sino el enraizamiento del futuro en lo sagrado. Al contrario del creador, que impulsa el pasado hacia el futuro, el profeta trae el futuro hacia el pasado. Aquél busca la implantación liberadora de la utopía; éste la reafirmación intemporal de lo sagrado. Cuando el creador habla, la masa bosteza y rumia; cuando habla el profeta, la masa entra en estado de recogimiento y temor.

Para Unamuno, representación de la exteriorización hispana cargada de destino, el profeta desborda el cauce de lo sagrado e irrumpe sentenciosamente en la Historia; para Carlyle, ejemplo de la interiorización anglosajona y el culto dogmático al libro sagrado, todo verdadero poeta es un profeta. Un auténtico profeta anuncia la consumación cíclica; un auténtico poeta es síntoma de que la sociedad alcanzó su límite.

Ver a través de las cosas, *visionarizar* más allá del presente, es atribución del poeta en tanto que posteridad plena. Como vidente, el poeta es señoreador de la luz y la oscuridad, la vida y la muerte. Cuando la luminosidad se abre sin límite, el poeta se torna sol que enceguece todo lo que toca; cuando la magia lunar se entenebrece, el poeta se interioriza hasta la *desaparecencia*. La condición de *videns gloriosus* es, pues, acción y pasión, superación de la adversidad y creación sufriente. La frase solar de Goethe: “En abriendo los ojos, veo cuanto hay que ver en las cosas”, parece hablarnos desde una perspectiva de perfección pre-racional, un estar abierto al mundo que muere con el instante. Pero el semidios germano, al igual que los *tlamatinime* nahuas, distinguía claramente entre “ver” y “mirar”: la presentaneidad mira, la posteridad ve.

Una visionaridad puesta permanentemente en el futuro, conduce a la desesperación y el sufrimiento. Alcanzar la perfección a través del sufrimiento ha sido una constante entre los videntes. Los inicios convul-

sos de nuestro siglo, prolífico en casos como los de Ducasse y Van Gogh, Rimbaud y Gauguin, no hacen más que apuntalar la convicción de que los tiempos sufrientes, de cuestionamiento y cambio, son el fermento propicio para la visionariedad.

Trascendiendo con su ver el aquí-ahora, el pósteros llega a considerar a su cuerpo como un lastre que lo encadena a la presentaneidad. El cuerpo —sensibilidad escindida del futuro— es asumido como negación, y en cuanto tal condenado al desamparo y al olvido; de ahí el desaliño y las privaciones con que el pósteros castiga a su cuerpo, por considerarlo hundido en el lodazal del presente. En el *Leviatán* la condición sufriente de la relación entre visionariedad y negación del cuerpo, es señalada con un deje de desesperanza y rechazo: “Así, el hombre que avizora muy lejos delante de sí, preocupado por el tiempo futuro, tiene su corazón durante el día entero amenazado por el temor de la muerte, de la pobreza y de otras calamidades, y no goza de reposo ni paz para su ansiedad, sino en el sueño”.

A medida que el cuerpo va perdiendo vigor, la visionariedad cancela la acción violentadora del presente para dar paso a una forma más sosegada y tolerante de convivencia; el cuerpo, que antes era lastre y castigo, es ahora sensibilidad tranquila y resignada: el visionario se hace sabio y el sabio vidente. Entre la visionariedad del sabio y la sabiduría del vidente, hace crecer la Historia la maleza indómita de los versificadores presentáneos y los falsos profetas.

En el *Tao-Te King* se dice: “El que está de puntillas no está firme. El que da los pasos más largos no camina más de prisa... El que se alaba de lo que hará no triunfa en nada. El que se enorgullece de su obra no hace nada que dure”. Sólo nos resta añadir: El que vive en el vértigo tiene al acecho la locura, para tener el panorama completo de la posteridad como liturgia sufriente. La némesis del creador es tener que superarse incesantemente. El pósteros nace para ser infeliz; y esta infelicidad es, justamente, el dinamismo desintegrador de las vanas pretensiones de los presentáneos. Si el pósteros se enfrenta a la presentaneidad de manera frontal y agresiva, se hace intransigente y autoritario, y, con ello,

VII. PÓSTEROS

incrementa su infelicidad. Pero si el rechazo del presente se da como complementación cabal entre el futuro y el pasado, el pósteros puede acceder al desapego virtuoso del sabio, o a la gozación pasajera de la vivencia utópica.



Posterizar es disidir, romper con el presente y enfrenar el vértigo. A fuerza de exigir el futuro el pósteros se desarraiga, arranca sus raíces de la Historia y se declara elegido. Por su condición ofrendatoria cargada de destino, el pósteros llega a ser motivo de subversión y culto; su ejemplo cunde entre las masas, que lo ven como emisario del futuro liberador. Los poderosos saben que entre las formas de disidencia, la del pósteros es la única total; por eso tratan de impedir por todos los medios que el grito liberador del pósteros se convierta en clamor masivo.

De todas las sociedades que han basado su duración en un modelo, tan criticable como eficaz, de relación estable entre un poder tiránico y una masa resignada, la china ocupa un lugar preferencial. Véase si no el texto impactante del *Li-Ki* sobre el disidente, obligado a renunciar a todas sus prerrogativas de ciudadano para evitar que el ejemplo cunda. Antes de la represión brutal del maoísmo, este texto tuvo su más fiel expresión histórica durante la dinastía Tcheou, cuando se condenaba a muerte a todo individuo acusado de introducir cualquier forma de innovación, fuera en las doctrinas, costumbres o técnicas.

Presentáneos y pretéritos ven a la novedad como profanación y desplazamiento. Pero la novedad cuanto más se la combate más se consolida; de manera que toda auténtica novedad termina incentivando a la masa y permeando el uso. Cuando lo novedoso es asimilado totalmente por el uso, pierde su efectividad. Pero una novedad que se resista al uso, o bien se intemporaliza de manera inasequible, o bien se convierte en amenaza permanente. Maquiavelo distinguía, con su habitual astucia carnívora, dos tipos de innovadores en relación con el poder: los que dependían de los demás, y los que dependían de sí mismos; es decir, los que

tenían necesidad de rogar, y los que podían forzar. Los primeros, cuando acceden al poder, gobiernan siempre mal y no llegan a ninguna parte; los segundos, al depender de su propia fuerza, rara vez peligran. De aquí derivaba el sagaz florentino el hecho de que los innovadores armados fueran siempre victoriosos, mientras que los desarmados perdían irremediabilmente. La pasión de Maquiavelo por las armas es achaque de un tiempo en que el culto heroico a la fuerza y el valor había logrado establecer una relación profanante entre el poder y el creador. Al acceder al poder el pósteros se armó, y ya vimos que un pósteros armado está condenado por su propio devenir a ser tirano (si dura), héroe (si triunfa y se retira) o mártir (si muere por la causa).

Como víctima emisaria que anuncia la novedad liberadora, el pósteros es contrario a todo ordenamiento y jerarquía. Las dos formas de orden que los griegos instituyeron como cimientos de la civilización occidental (*kosmos* y *taxis*) son rechazadas por el pósteros como legados de una historicidad autoritaria e injusta; de ahí que se entregue apasionadamente a la tarea de derrocar lo establecido y elaborar nuevos sistemas emergentes.

Negando lo que le precede, el pósteros se ve obligado a partir de la nada o, cuando considera el legado de otro pósteros, a reelaborar todo el sistema para darle un carácter propio e irrepetible. Para el pósteros no existe la ortodoxia (en todo caso su ortodoxia es la intolerancia); en su desarraigo solamente siente vínculos con sus iguales en el rechazo. El primer acto de rebelión del pósteros es reconocerse extraño al mundo, saberse otro, iluminado y superior. El *je est un autre* rimbaudiano conlleva la sensación penosa y doblegante del extrañamiento (*állos-alius*); sólo cuando supera el vacío del extrañamiento y se siente señoreador del futuro deseado, es el pósteros invadido por la euforia del triunfo. Para llegar a la exaltación profética del yo, el pósteros ha tenido que pasar por la negación de una presentaneidad cuyo rechazo lo hizo fluctuar desde la impaciencia y el resentimiento, hasta el odio y la rebeldía.

Sintiéndose único e irrepetible, el pósteros se aureola con un influjo divino y actúa como si fuera el verdadero creador del mundo. No

VII. PÓSTEROS

ignora, deja de saber, se niega a saber para fundar desde el principio la nueva sabiduría. Y es este reinicio constante del tiempo que exige la creatividad, lo que le permite al pósteros superar la disociación pasado-futuro para enlazarse con la presentaneidad abierta al cambio: “Un hombre de ingenio —apuntaba Montesquieu—, se crea a sí mismo a cada instante”.

El pósteros no reconoce forma alguna de autoridad, es anárquico por naturaleza. Es por ello que, al presentaneizarse con el poder, el delirio de ordenamiento lo vuelve agresivo y autoritario: sólo él detenta la verdad. En el límite de su cerrazón racional, el pósteros se niega al método y hace de su actuar puro desborde visionario; y si tiene que contemplar el resultado de su acción, lo hace cuando ya no tiene remedio, como pauta de un nuevo actuar. Reacio a ser cuestionado y arisco por causa del rechazo, el pósteros hace del preguntar motivo de conflicto. Preguntar es una acción de poder (en Huatulco, el que pregunta es un enemigo potencial); la manera y el tono de la pregunta dan la pauta de toda posible convivencia. Preguntar por el porvenir es una acción profanante, pues incide en el dominio de lo divino; de ahí la necesidad de que toda pregunta oracular vaya acompañada de una ritualidad purificadora.

Como el gnóstico, el pósteros se afirma oponiéndose al mundo; niega el ahora para ser en el después. En el primero, la negación es siempre un deseo de regreso a la plenitud del pasado idealizado, al momento primigenio de pureza anterior a la caída (la impasibilidad e impecabilidad —*apathesia*— son su ideal de perfección); para el segundo, la negación del presente es la liberación posibilitadora de la utopía. No existe utopía que no lleve en sí la pulsión deseante del regreso al paraíso. Rechazado del presente, el pósteros revive la expulsión primigenia y se asume como héroe liberador. Liberando el presente injusto y autoritario, el pósteros restituye la armonía esencial del mundo y anula la condena. Mas si la negación del gnóstico es regresión pura, la del pósteros es enraizamiento de la novedad. Una vivencia utópica que no se enraíce en lo sagrado es efímera e intrascendente, pero una utopía que sea mera restauración sin aportación, deja de ser tal desde su origen.

Cuando el pósteros, como el creador nietzscheano, rompe con violencia las tablas de los viejos valores, es considerado por los pretéritos un criminal, y como tal es desarraigado de la Historia. El conservador Edmund Burke expresó en toda su acidez el odio insuperable del pretérito hacia la intransigencia extrema del pósteros, cuando dijo que un espíritu de innovación era generalmente el resultado de un temperamento egoísta y unos puntos de vista limitados. La opinión que Burke tenía del innovador no es gratuita, sino que está enraizada en la identificación dolosa que la gerontocracia hace entre novedad y apariencia.

La primera manifestación de rebeldía del pósteros se da en la apariencia. En su empeño por contrastar con el uso, el pósteros llega a lucir modelos impactantes y ofensivos que buscan destacar la diversidad sobre la uniformidad, lo dinámico sobre lo estático. No hay sociedad que no registre esta pugna insuperable entre los que quieren mantener las apariencias y los que buscan cambiarlas. El rechazo a la occidentalización global de los atuendos está inserto en esta conflictividad histórica de las apariencias, cuyas manifestaciones extremas van desde la uniformidad socializante hasta la ruptura explosiva de los sesenta.

Argüía Montaigne que: "Como en el vestir es dar prueba de pusilanimidad el querer distinguirse por alguna particularidad desusada, así en el lenguaje el ir a la pista de frases nuevas y de palabras poco frecuentes emana de una ambición escolástica y pueril". Mas si buscar la novedad por la novedad es afectación, identificar innovación con moda es perversa deformación. El misoneísmo y la gerontofobia son desviaciones que se implican al negarse: a la preteridad autosuficiente de Burke, se le opone con igual validez la exigencia destructora del creador nietzscheano.

La auténtica posteridad es más cambio esencial y aportación (Eros), que muda de apariencia y destrucción (Tánatos). Relegar la autenticidad del individuo, como quería Marcuse, a la condición de proscrito, adicto a las drogas o enfermo mental, es asumir la posteridad como patología. Un asaltante de una institución o una agencia puede ser un auténtico transgresor de las restricciones impuestas por el estado de derecho, pero no por ello es un pósteros. La posteridad rebasa necesariamente el interés

VII. PÓSTEROS

particular de la transgresión para acceder al dominio divino. El arrebatador creador de que es capaz el pósteros traspone las pautas de lo normal para ubicarse en un plano supraindividual delimitado por la religión (lo sagrado) y la razón (lo profano).

Frente al culto de la conservación (religión) y el ordenamiento (razón), levanta el pósteros su voluntad inquebrantable. Representación genuina de la lucha contra la adversidad, el pósteros cae una y mil veces para levantarse con más fuerza. Cuando no sucumbe ante el rechazo, las múltiples caídas terminan desarrollando en él un ensanche de visión que lo hace invulnerable. Educando su voluntad, encaminándola más hacia la creación que al enfrentamiento, el pósteros hace de la religión magia y de la razón arte; esto es, deja de ser negación para afirmarse en la utopía.

La utopía es la medida de la transgresión temporal del pósteros. Walter Benjamin se admiraba de que durante la Comuna de París, las masas desbordadas dispararan contra los relojes para detener el tiempo. Diversificar el tiempo, establecer finales y recomienzos, es atributo de los seres semidivinos. Cuando el pósteros convulsiona con sus arrebatos supraindividuales el presente, las masas se amontonan en torno a él y reproducen su ejemplo. Reproducida, presentaneizada, la acción del pósteros deja de ser atentado para transformarse en farsa. Una posteridad sólo puede durar a condición de no ser asimilada; oponiéndose a la asimilación, el pósteros rompe la continuidad y establece el cambio. Si, como sostiene el conservadurismo, sólo es verdadero lo durable, la verdad del pósteros vendría dada por la duración de los cambios. La paradoja se consuma cuando las obras de los auténticos pósteros llegan a convertirse en paradigma de lo durable.

Sin tradición no puede existir verdadera novedad; pero establecer una tradición del cambio constante desquiciaría toda forma de convivencia. El pósteros debe saber, pues, que su proyecto utópico no puede afectar al todo social, ni debe caer en el vértigo de lo efímero ni en la pretensión de lo eterno. El desencuentro espaciotemporal es, según Séneca, lo que hace a los hombres ávidos de futuro; pero un pósteros que se “encontrara” en el presente se alejaría por igual de la utopía y la tra-

dición, de la creatividad y la trascendencia. Cuando el póstero accede al poder, la adversidad se torna hastío, la voluntad se vuelve complaciente y un óxido de hartazgo y rumia termina recubriendo la existencia. Sin la sensación vertiginosa de sobrevolar la Historia, sin el deseo apasionado de libertad y el engrandecimiento ante el destino, el póstero deja de ser creador y se torna presentáneo; aquel ser que antes vivía abrazado a los límites y al peligro inseparable de la búsqueda constante, es ahora, expulsado del arte y la magia, una parte más de la maquinaria profanante del consumo. Porque, como le decía Rilke a su compañera Clara en uno de sus arrebatos de posteridad: “Las obras de arte nacen siempre de quien ha enfrentado el peligro, de quien ha ido hasta el extremo de una experiencia, hasta el punto que ningún humano puede rebasar. Cuanto más se ve, más propia, más personal, más única se hace una vida”. Más allá está el silencio, el abismo, la nada.

ÍNDICE

Prólogo	7
Introducción	8
El ensayador y sus determinaciones		
PRIMERA PARTE	26
Modos de existencia de las determinaciones espaciotemporales de la subjetividad		
I. Presentaneidad	27
<i>El poder</i>	27
II. Preteridad	53
<i>Lo sagrado y lo profano</i>	53
<i>Mito e historia</i>	76
III. Posteridad	96
<i>La utopía</i>	96
SEGUNDA PARTE	106
Espaciotemporalidad de la vivencia		
IV. El espaciotiempo como totalidad	107
V. Presentáneos	118
VI. Pretéritos	128
VII. Pósteros	136

Leonardo Da Jandra (Chiapas, 1951) pasó gran parte de su vida en Galicia. Volvió a México para vivir su utopía mínima en la selva durante veintiocho años. Es autor de una obra profusa —tan llena de brío como en constante reto con los límites del lenguaje—, compuesta por ensayos y novelas que se entrecruzan, potencian y complementan entre sí, sin perder su valor ni sentido unitario; de ella destacan la trilogía *Entrecruzamientos I, II y III*, *Samahua* (Premio Nacional de Literatura, 1997), *Huatulqueños*, *Bajo un sol herido*, *La hispanidad: fiesta y rito*, *La almadraba* y *Zoomorfías*.