

ENTREVISTA

Política: pasión y razón

(Entrevista a Remo Bodei)

ANTONELLA ATTILI

Remo Bodei es profesor de Filosofía en la Universidad y Scuola Normale de Pisa (Italia) y profesor invitado de universidades de

Estados Unidos. Antonella Attili es miembro del Proyecto de Filosofía Política del IIF-UNAM.

Pregunta. ¿Cómo caracterizarías la relación establecida entre racionalidad y política, tanto en la época clásica como en la época moderna?

Respuesta. Partiría de un elemento de constancia que caracteriza a la política. En mi opinión, la filosofía política debe partir de lo que llamaría el «misterio doloroso» de la política: ¿por qué los hombres obedecen?; sobre todo, ¿por qué obedecen a las leyes, a órdenes —en el doble sentido de mandato y ordenamiento— que son de manera manifiesta contrarios a sus intereses? Creo que toda estructura política, toda asociación política ha nacido presentando necesariamente su propio orden por una parte como racional, y por otra, como tendiente al beneficio de toda la colectividad, aunque en muchos casos ninguno de los dos presupuestos era verdad.

Con respecto a la diferencia, me parece que todas las sociedades tradicionales han insistido en representar a nivel simbólico al orden político como reflejo de un orden cósmico, natural; ello porque el hombre —como dice una famosa fórmula— es «un animal político», donde el término «político» significa que vive en comunidad, ya que sólo las bestias, algunos animales solitarios y los dioses pueden vivir solos. La idea de que los hombres sean naturalmente animales sociales, políticos o que vivan en comunidad, implica que no puede existir comunidad sin orden; que este orden debe ser impuesto sobre la base de ciertas estructuras que son medidas: hay una métrica de la política, por llamarla así; debe haber medidas que sirvan para orientar ya sea a quienes mandan ya sea a quienes obedecen. Normalmente en las sociedades con desarrollo lento este orden es dictado por la costumbre, por las tradiciones. Por lo tanto la política interviene después de que, frecuentemente, la religión o los mitos han hecho a los hombres obedientes. Tenían razón los antiguos y tenía razón Vico —una cosa en la que nunca se piensa—: antes que

la política naciera como hecho humano, había una teología política. Esto es, había la idea de que obedecer a las órdenes de un señor terrenal era lo mismo que obedecer a la orden de un señor divino. Por ende, la teología política precede a la política. No en el sentido de Carl Schmitt, pero casi. Lo que cambia en la edad moderna —haciendo grandes distinciones— es el hecho de que el pretendido orden natural, el pretendido orden garantizado por Dios o por el cosmos mismo, las medidas de la política no son ya consideradas objetivas: ya no hay algo que viene reconocido directamente como objetivo.

¿Cómo puede explicarse esto? No por un cambio genérico de mentalidad sino porque mientras la política clásica tenía frecuentemente una élite muy restringida y una base que debía simplemente obedecer excepto en algunos casos, en la política moderna la pretensión es que todos —por lo menos en modo simbólico— participen en la política. Por esto creo que el iusnaturalismo es una gran fábula de fundación que muestra el origen de la autoridad de uno o de pocos a partir de la voluntad de muchos: esto es, el formarse de un orden que es artificial por lo que respecta al acuerdo pero que nace del hecho que cada uno cuenta —por lo menos a nivel de la formulación del pacto.

Si tomamos por ejemplo a Hobbes, en el origen del Estado está la transformación del miedo a la muerte violenta en una racionalidad en tanto cálculo. Sólo que la característica de Hobbes es que todo individuo independientemente de su fuerza física puede ser igualmente nocivo para los otros. Por ejemplo, si me duermo, me puede matar como sucede en la famosa historia de Hamlet y del tío Claudio que mata al padre de éste. Y en este sentido, la estructura política es una estructura que nace, por decirlo así, del hecho que la violencia es irreversible, es simétrica, puede generalizarse, pero al final conduce al exterminio; mientras la razón tiene esta simetría que nace en el opuesto de la conveniencia, esto es, «me conviene, conviene a todos someternos a un dominio». Por ende, la obediencia ya no deriva de las medidas cósmicas sino de un cálculo, de un razonamiento que tiene presente el todo —no el todo del *cosmos*— sino el todo de la sociedad, de medidas que, una vez sellado el pacto —aunque nunca se acabe de sellarlo—, pueden ser a su vez interpretadas desde el punto de vista de la autoridad por el monarca, por el soberano.

Desde este punto de vista, entonces, yo creo que, si debemos hacer una gran diferencia, ésta es la siguiente: que mientras antes la fe en el orden natural de la política servía para compactar un cuerpo social, atribuyendo al hombre una cualidad que lo hacía ser espontáneamente comunitario, ahora la comunidad se vuelve una conquista; una conquista frágil que debe ser defendida ya sea en el momento en el que surge, ya sea en el momento en el cual el Estado se funda mediante el poder. Lo que siempre me ha llamado la atención es que antes de Maquiavelo, sustancialmente antes de Hobbes, no existe una reflexión explícita sobre el poder; existe una reflexión sobre los vínculos sociales pero se esconde siempre como despotismo oriental, no como hecho occidental el elemento represivo plasmador. La política es siempre una cosa buena porque obedece a un orden, por una parte, pero también porque este orden es compartido naturalmente por los individuos. Esto es, hay un acuerdo preventivo. Mientras, al contrario, el acuerdo en la política moderna es un resultado, y esto me parece la gran transformación: quien manda ya no lo hace sobre la base de la confianza dada por la naturaleza, manda porque hay un proceso artificial que ha elevado a un individuo al grado de monarca y una vez llegado a este nivel la artificialidad del proceso se analiza, *sic voleo sic iubeo*.

* * *

P. El proceso de secularización, de la progresiva pérdida de lo sagrado para dar lugar a la búsqueda de las razones de fenómenos diferentes, ha contribuido a la formación histórica de esta nueva —moderna— reflexión sobre la política...

R. Tengo algunas dudas con respecto a la idea de secularización. El término es interesante: la secularización, en el momento en que los príncipes alemanes se vuelven protestantes, indicaba la expropiación de los bienes de la Iglesia que pasan de ser bienes eclesiásticos y por lo tanto sagrados a ser bienes seculares, que pertenecen al mundo. Posteriormente llegó a indicar el hecho de que todas las ideas sustancialmente de origen político o civil derivan de la teología o descienden desde lo alto. Esto implica, a mi parecer, un riesgo de continuismo, por lo cual no se ven diferencias y la modernidad parece un proceso continuo de absorción de la tradición, un proceso de hacer aterrizar lo que antes andaba por los cielos.

Al contrario, y de manera más atrevida, veo en la modernidad un elemento de discontinuidad; en la disputa que ha tenido lugar sobre estos problemas, a pesar de no considerar al hombre de manera prometeica, veo un elemento de ruptura que no es secularizante. Descartes, por ejemplo: ya no hay tradición; es el sujeto el que prevalece en algunos campos —no me atrevería a decirlo para la política y la moral, porque es incluso peligroso—, al menos en estos no hay tradición que valga, es la evidencia de la verdad la que se impone ante mí, que soy el juez y por ende no acepto ninguna autoridad externa.

Éste me parece el elemento típico de la modernidad, antes inexistente. Si queremos hablar de modernidad, ella es esta capacidad del ser humano de poseer una autoridad interna, y éste es el lado positivo, asertivo, cartesiano. Pero también están los límites de la modernidad, su incertidumbre, pues hay un lado moderno pascaliano, negativo, que es el de la incertidumbre. Ambos son modernos. Se acostumbra simplificar mucho el mundo tradicional y olvidar que siempre ha habido pensadores heréticos, escépticos, pero es, en general, un mundo de certidumbres por lo menos a nivel popular o a nivel político, y es un mundo de autoridades. Las dos caras de la modernidad son también ellas complementarias: es un mundo que transfiere la autoridad de la colectividad al individuo (Descartes) y un mundo que destruye el elemento de la certidumbre —aun manteniendo la religión—, transformando la certidumbre en apuesta; esto es, sabemos que vivimos en un mundo en el cual la racionalidad no está garantizada; de aquí que lo racional es aquello que controlamos. Por ello la historia deviene un proceso racional cuando somos capaces de controlar algunos de sus mecanismos.

* * *

P. La teoría iusnaturalista expresa el pensamiento de la modernidad en el que se refleja una respuesta 'moderna' a la problematización «¿por qué debo obedecer?». La relación entre la reflexión teórica y la política es una faceta privilegiada para entender la racionalidad política: esto es, el preguntarse por una racionalidad que busca los fundamentos del ejercicio del poder político, del comportamiento del ciudadano. Teniendo también presente la reedición del pensamiento iusnaturalista en la filosofía política contemporánea con la temática rawlsiana sobre la justicia y de la razón dialógica de Habermas, ¿cuáles serían los rasgos principales, y las grandes diferencias, de tal tipo de intento de racionalizar la reflexión sobre la política?

R. Históricamente, el pensamiento iusnaturalista —que se origina con los estoicós y Cicerón— tiene una gran explosión conceptual en el momento en el que se debilita una relación de confianza, típica de las sociedades feudales; esto es, una relación en la cual el poder político era concebido sobre la base de una investidura natural, de una soberanía por voluntad divina. En el momento en que se percibe que el rey es un hombre y que, por ende, Dios no tiene ‘velas en el entierro’, la soberanía deja de ‘llover’ desde lo alto, y al contrario —ésta es la gran novedad del iusnaturalismo— surge desde abajo; con ello, el iusnaturalismo introduce una negociación continua basada sobre la conveniencia recíproca, en la cual, aun habiendo absolutismo —y ésta es la paradoja— en realidad los demás cuentan: los súbditos son súbditos, sí, pero el soberano debe tomarlos en cuenta; no son súbditos por naturaleza o por derecho divino. Hay un intercambio político.

El iusnaturalismo es una forma de intercambio político: concedo obediencia a cambio, normalmente, de protección. Yo vendo mi voluntad y entonces puedo venderla toda y ponerla en el montón de la soberanía y no recibir casi nada a cambio, como en el soberano de Hobbes, esto es, lo que el soberano quiere; o en la ilusión de Rousseau, recibir en cambio permanecer libres como antes. Ésta es la versión ‘totalitaria’, en el sentido etimológico, yo doy todo para mi seguridad o para mi libertad, según los casos, y ello origina una forma de racionalismo que llega a la modernidad y se hace mucho más problemática. Hay también el modelo ‘protoliberal’ que es el que va de Grocio a Altusio, a Locke y a Kant, en el cual hay cosas inenajenables, cosas que yo no vendo y es, por ejemplo, el derecho de asociación, libertad, etc. Por lo tanto de mi ‘paquete’ que vendo guardo siempre algo, y concedo a la autoridad política sólo una obediencia parcial. De aquí nace la idea de una libertad positiva de los antiguos y de una libertad negativa de los modernos: hay un pacto, por decirlo así, «parcial», yo no estoy dispuesto a venderlo todo.

El regreso del iusnaturalismo, después de un siglo y medio de ocaso, de eclipse (ya que después de Kant el iusnaturalismo no ha tenido desarrollo alguno), nace en la edad moderna de un resurgimiento del kantismo, o de un antihistoricismo. Mientras antes, ya sea en el marxismo o en la tradición historicista o en Sartre, se intentaba explicar el comportamiento político sobre la base de las situaciones, del desarrollo histórico, de las leyes históricas, pero se perdía la medida absoluta; esto es, el metro se encontraba en el interior de las situaciones y, por lo tanto, si las situaciones cambian, el metro se derrite como ciertos relojes en cuadros de Dalí. Entonces, pensadores como Rawls o más tarde como Habermas se han servido de Kant como de un metro externo a la historia: para poder medir algo es necesario que la unidad de medida no se modifique con los sucesos.

Así, el nuevo tipo de iusnaturalismo consiste en que, frente a los acontecimientos que siguieron a la Revolución francesa —que proponía *liberté, égalité* sin *fraternité* que es añadida posteriormente— y por ende al hecho de que, por una parte el primado de la libertad ha conducido a sacrificar la igualdad: donde ha habido libertad no ha habido igualdad —el mundo capitalista—; donde ha habido igualdad —más en términos ideológicos que reales— no ha habido libertad —el mundo «socialista»—. De este modo, parece que estos valores son incompatibles: la libertad mata la igualdad y la igualdad mata la libertad. De aquí la solución de Rawls: un nuevo iusnaturalismo con órdenes de preferencia; una primacía lexicográfica —como lo llama Rawls— de la libertad sobre la

igualdad, pero una recuperación del principio de igualdad a través del principio de diferencia: esto es, ayudar y favorecer a los que han sido desaventajados y por ende reequilibrar la lotería social a través de intervenciones exteriores.

Así, la diferencia entre el iusnaturalismo clásico y el iusnaturalismo actual de tipo kantiano, rawlsiano, consiste sustancialmente no sólo en que el pacto es parcial, sino en que hay un orden de preferencias en el cual la libertad deviene más importante que la igualdad, pero donde esta libertad extrema del mundo capitalista y la servidumbre en la que ha terminado el mundo socialista son corregidas con la idea de que hay que reintroducir una justicia modificando la lotería natural, la casualidad natural. Y esto tiene lugar contra la historia.

Sí, hay entonces límites en Rawls. Creo que su modelo es perfecto: tú entras en el engranaje de una máquina bien engrasada y no sales. Sólo que es una máquina que considera la razón en modo demasiado puro; desprecia la historia porque la considera «lotería», «accidentalidad». Éste, creo, es el punto débil. Y lo que creo habría que elaborar como racionalidad política supone tomar en serio el hecho de que para medir algo es necesario que el metro esté, en algún sentido, fuera de la historia. Pero que esté fuera de la historia no significa que esté fuera totalmente de la tradición, y no significa que la historia sea pura accidentalidad, pura casualidad, pura prepotencia; no significa que los sucesos humanos deban ser abandonados por toda lógica y que la lógica sea solamente mental, un apearse a principios de un modo demasiado exorcizante: me apego a principios porque luego tengo miedo de que estos principios sean tan banales que no logre sostenerlos.

En una frase aparentemente inocente de Rousseau se condensa toda la evolución de la política moderna con respecto a la política clásica: «La naturaleza o Dios hizo al hombre bueno, la sociedad lo ha corrompido». No parece, pero aquí está la raíz de todo el pensamiento revolucionario: para toda la tradición —sobre todo cristiana, pero también pagana— el hombre es malvado; como en Hobbes: es una bestia solitaria, como un niño crecido que posee fuerza pero no tiene ni cerebro ni moralidad. Por lo tanto, el hombre es malo y si la sociedad o la política no funcionan, la culpa es de la naturaleza humana. Rousseau —aunque de formación protestante, calvinista, y por lo tanto creía como todos los ginebrinos en el mal radical— hizo un salto que uno no se imagina: definiendo al hombre como bueno salió completamente fuera de su tradición. Las consecuencias son que, si el hombre es bueno y la sociedad lo corrompe, quiere decir que cambiando los mecanismos sociales a través de lo que se llamará después una revolución, el hombre volverá a ser bueno como antes: su naturaleza le será restituida. Por lo tanto la culpa no es ya del individuo, de la naturaleza humana o del orden natural; la culpa está en la estructura artificial que comprime la naturaleza humana sustancialmente buena. Si se concede esto a Rousseau, se concede todo.

Esta frase —aparentemente de libro de fábulas— es una frase de consecuencias, en el fondo, terribles, porque implica que sabemos, ante todo, cómo se modifica la sociedad y que partimos del presupuesto de una naturaleza humana cubierta de incrustaciones, como la estatua de Glauco después de encontrarse veinticinco siglos bajo el mar; si quitamos las incrustaciones con las que la sociedad cubrió al hombre, encontramos al hombre bueno. O puede suceder, como decía Trajano Boccarini, un filósofo italiano de la razón de Estado de finales del XVI e inicios del XVII, que el siglo corrupto, si rascas se rompe: puede ser que no haya nada debajo. En el fondo, el presupuesto de Rousseau implica un racionalismo «restaurador» y por esto es ambiguo. Por ello ha sido

considerado su pensamiento, interpretándolo equivocadamente, como la raíz del nacionalismo moderno, de los regímenes totalitarios de masa y por esto también ha sido considerado por los jacobinos como su dios indirectamente y luego por los demás.

* * *

P. La tarea de la razón ante la política en teorías como las de Rawls y Habermas privilegia una cierta idea de racionalidad práctica, a su vez, vinculada con una determinada manera de concebir la política. ¿Cómo las caracterizarías?

R. Las dos me parecen posiciones neokantianas que, desde un punto de vista moral, aprecio, pero desde un punto de vista teórico, no comparto. Ambas presuponen separaciones: por ejemplo en Habermas, hay una demonización de la acción estratégica y existe la idea de que en el fondo la acción dialógica es cosa de hombres de buena voluntad. Por mi parte, creo que si una acción dialógica debe darse, si hay una racionalidad distinta, ésta debe poder incidir sobre la acción instrumental; no pueden ser dos cajones separados: por un lado la acción estratégica abandonada a sí misma —la ciencia funciona así, la política es opresión— y por otro, están las almas bellas que se apartan, razonan y luego tratan de convencer a los otros. Muy noble como posición política, pero muy poco incisivo.

Bajo este aspecto prefiero a Carl Schmitt. Él es el revés especular de Habermas: a saber, Habermas pone en el centro la comprensión recíproca y la intersubjetividad, la no-violencia y, por ende, trata de transformar a la política en discurso negando la antítesis amigo-enemigo, y así transforma lo que es un elemento existencial inexplicable de dicha antítesis en una discusión pública de intereses y de opiniones en la cual la racionalidad es un resultado y no un punto de partida; Carl Schmitt es la negación y, al mismo tiempo, el revés de la medalla porque a través de la idea de amigo-enemigo el elemento discursivo no desempeña un buen papel. Como en los *westerns*, cuando una pistola se enfrenta a un rifle, la pistola pierde siempre. Cuando el discurso se encuentra ante la fuerza, pierde; el discurso es débil.

A mi parecer, la debilidad de estos dos puntos de vista que —repito— son complementarios, consiste en no tomar en cuenta el hecho de que la política es, por así decirlo, un juego mixto, en el sentido de la teoría de juegos. Esto es, no un juego de suma cero en el cual lo que gano yo lo pierdes tú, y ni siquiera es un juego colaborativo en el cual —como para los albañiles que ponen ladrillos sobre ladrillos— se construye. En la política, la nueva lógica más interesante a seguir es la lógica de la negociación política, que es una lógica impura pero es una lógica en la cual hay reglas como en los negocios de tipo comercial, como por ejemplo la regla en la cual el que se cansa antes en la negociación es el que tiene más que perder. Y entonces, hay una lógica del chantaje en la política que es una cosa seria.

Por ende no debemos tomar la política ni como la completamente noble arte del discutir —como decía Marx, ponerse la piel de león del *homo politicus* que discute en asamblea, que es político veinticuatro horas al día—, ni debemos tener de la política una imagen perversa, sucia. La política es un sistema en el cual todavía ahora el poder usa una serie de símbolos que no son todos racionales en un juego extremadamente complejo, que es un juego de continua negociación de poder.

No creo, por ejemplo —para hablar del iusnaturalismo clásico y creo que Hobbes lo ha entendido— que el concepto de poder sea tan asqueroso. El poder es una forma de comunicación y sin poder, sin digamos 'sistema nervioso central', ninguna sociedad funciona. El problema es que nosotros nos equivocamos al creer que el poder sea intransitivo, esto es, que vaya desde lo alto hacia lo bajo y no nos damos cuenta de que, como los *ratings* de la televisión, los políticos tratan de manipular pero deben también tomar en cuenta las reacciones a *feed back* de los otros y, entonces, como la publicidad, las telenovelas, se adecua al gusto del público, hay un intercambio continuo: yo trato de manipular a la gente, la gente reacciona de una cierta manera, yo tomo en cuenta su reacción. Hay siempre una contratación invisible en la política.

De esta manera, hacer esta distinción entre acción instrumental y acción comunicativa me parece ante todo un abandono de la acción instrumental a sí misma, esto es, un decir: «la política en cuanto poder es inmodificable y mala. Y entonces, salgámonos de ella y tratemos de modificarla». El último Habermas, en *Faktizität und Geltung* se ha dado cuenta, al fin, pero permaneciendo siempre en los viejos esquemas, de que no se puede actuar a nivel de conciencia si no se actúa a nivel de las instituciones. Esto es, debes modificar la facticidad del derecho, la racionalidad instrumental del derecho —que se hace instrumental en el momento en el cual el derecho no corresponde ya a tu manera de sentir (ya que los códigos van más lentos respecto de la evolución social)—; él se ha dado cuenta del hecho de que la acción comunicativa debe institucionalizarse. Me parece un gran avance. Pero permanece la duplicidad de origen neokantiano, como en Rawls: por un lado se encuentran los hechos y los hechos no significan nada, no tienen ningún valor, no tienen sentido. Por otra parte está la consciencia, y sólo lo que proviene del castillo interior de la consciencia tiene sentido, la racionalidad verdadera está dentro de mí mismo, dentro de la comunidad de los hombres de buena voluntad, del reino de los fines kantiano. Los hombres de buena voluntad, luego, vienen inyectados de racionalidad para revitalizar al mundo social.

* * *

P. ¿Y cuál es tu postura frente a tales teorizaciones?

R. No estoy de acuerdo con todo esto. Acepto, al contrario —y está todavía por estudiarse—, una lógica, análoga a la de las pasiones en otro campo, en la cual la racionalidad debe buscar también en lo que no parece racional. Y, ¿qué parece más irracional que el poder?

El poder no es necesariamente el poder en el sentido weberiano del poder del Cadi, un jefe árabe que se comporta como un Salomón algo falto de criterio: decide según le place. No todo el poder es arbitrario. En las sociedades modernas, ningún poder es realmente arbitrario, ni siquiera las dictaduras. Hitler o Stalin estaban, sí, en la cúspide del poder, pero en el interior de mecanismos históricos, al interior de mecanismos institucionales, y debían rendir cuentas a la policía secreta. Hay un Beria que es matado por Kruschov con un tiro de pistola, hay un Robespierre al que se le corta la cabeza, hay también un Carlos I que es decapitado. Por ende, el poder es algo mucho más complejo.

La gran lección de los clásicos, como diría Bobbio, no es sólo el ver la política

como «vida buena», que sería un ideal, sino empezar a ver, en espera de que la política se vuelva vida buena, cómo efectivamente funcionan los mecanismos políticos. No lo vemos si saltamos de inmediato, como en el caso de Habermas, al reino de la utopía, o si, como Carl Schmitt, se toman las cosas así como son pero se absolutizan equivocadamente. Carl Schmitt, desde el punto de vista fenomenológico-descriptivo, tiene más razón que Habermas; pero sucede algo parecido como con Don Quijote y Sancho Panza: Habermas sería el primero, noble, que combate por los ideales, que está muy por encima de líneas —por decirlo musicalmente— de la realidad; mientras que, el defecto de Carl Schmitt es el exceso de realismo —y nos podemos equivocar por exceso de realismo—, confundiendo a la realidad así como es con la realidad en absoluto.

El problema aquí no es el del «ser» y el «deber ser», porque la realidad ha de ser concebida dinámicamente como un equilibrio de fuerzas que se encuentran en continua transformación o —si queremos, en términos más metafísicos— en la que antes viene lo posible y luego lo real, y donde lo real no es otra cosa que un equilibrio de posibles; por ende, no es que la realidad se modifique sino que son los equilibrios los que cambian. Si entendemos a la realidad de manera dinámica y nos adentramos en los flujos de cambios de la realidad y sabemos dirigirlos —el poder no es más que la capacidad de dirigir los flujos de cambios— entonces la realidad ya está en movimiento, ya está en dirección hacia algo. Tomar la *photofinish*, decir: «la realidad es así», como lo hace Carl Schmitt —que tiene razón— o, al contrario, imaginarse una realidad que es distinta y decir cómo debería ser me parecen, justamente, de nuevo, las dos caras de la moneda: uno es excesivamente realista, el otro demasiado irrealista. Mientras que la política se encuentra entre estos dos márgenes y la racionalidad de la política es, de vez en cuando, no sólo el arte de lo posible; lo corregiría con una bella frase de Max Weber: «lo posible no sería nunca alcanzado si no se buscara lo imposible». Los grandes políticos son aquellos que no se adaptan a la situación tal como es, ni sin embargo sobreponen sus fantasías a la realidad; sino aquellos que de la realidad saben expresar el jugo y que saben transformarlo en racionalidad.

* * *

P. Ello plantea una manera distinta y seguramente más compleja de pensar la reflexión teórica sobre la política...

R. Ciertamente. Mientras la razón abstracta y la realidad 'magnética' se mantengan separadas, el mayor límite de la razón será el de no salir fuera de la 'zona de seguridad', permanecer demasiado razonable y no avanzar a explorar este mundo lleno de serpientes, etc., y el de exorcizarlo demasiado.

Mi intento es recuperar estas zonas que aparecen como irracionales y salvajes —«salvajes» porque crecen espontáneamente— porque creo que la razón por una serie de vicisitudes históricas que terminan siendo un exceso de legítima defensa culpable, ha dejado zonas sin cultivar, declarándolas irracionales, excluyéndolas de sí misma y prohibiendo la entrada a un área restringida. Al contrario, creo que cuanto más se excluyen más peligrosas se vuelven, salvajes y, por lo tanto, mantener afuera de la racionalidad a dichas zonas con la fuerza o con la astucia o domesticándolas y así declarar todo lo que no nos gusta, mito, pasión, deseo, etc., es una manera de «chiflar en la obscuridad para

darse valor»* —no hablo aquí particularmente de Bobbio que ha hecho análisis muy precisos.

Creo que la razón debe ser más atrevida, que es tanto más fuerte, paradójicamente, cuanto más renuncia a la coraza, cuanto más se expone a los golpes que puede recibir, cuando renuncia a su 'inmunidad' parlamentaria, cuando se somete a juicio de una realidad que es la que es. Así, poco a poco se descubre que ciertas cosas que parecen no tener sentido, lo tienen; que la realidad está organizada a su modo. Tiene un sentido la enfermedad, hay una lógica de la patología (lo dice la palabra). En vez de exorcizar los efectos patológicos de la existencia, mientras más los conocemos nuestra razón conoce mayormente los métodos y los caminos para extenderse. Esto es simplemente lo opuesto a la acción comunicativa, pero debemos —como se dice en el póker— 'pagar por ver', no 'pasamos'.

Una razón, entonces, más exploradora, que haga un mapa, una cartografía de estas zonas. Es para mí una operación tanto política como teóricamente importante, así como existencial: no podemos siempre vivir desperdiciando una cantidad enorme de energía jugando a la defensiva con el *catenaccio*. Pero tampoco hay que ser tan inconscientes como para rendirnos en los brazos de estas pasiones, deseos, violencias, mitos, emborrahándonos con ellos; no hay que «pasar de Guatemala a Guatepeor».** Sin embargo hay que hacer el esfuerzo, no imperialista, de saber que hay algo más, y que, entonces, la lógica de la acción estratégica o la lógica del poder no es una lógica demoniaca. Considerarla demoniaca significa no entenderla. Investigar la lógica del poder, ver cómo se mueve el poder no es un modo para volvernos unos pequeños Maquiavelos (en Italia diríamos «volvemos unos Craxi»), sino es un modo para comprender cómo funcionan las cosas. Una razón que se encierra dentro de sus límites o que actúa a través de dicotomías irreductibles, manifiesta a través de su maniqueísmo su miedo.

* * *

P. Una versión de esa relación es el sometimiento de las pasiones por parte de la razón; la otra posibilidad es tu propuesta de una racionalidad que vaya incorporando siempre más zonas de lo irracional descubriendo su propia lógica, su propio sentido. Aquí específicamente se añadiría otra pregunta: ¿cómo lograr que esta razón logre modificarse a sí misma, para poderse adaptar a la lógica distinta de estos pequeños ámbitos, pero sin perder lo que la hace racional; sin hacer que por ejemplo ante contextos irracionales en lo político —fundamentalismo, nacionalismo, racismo— ella misma vaya a contestar con sentimientos inmediatos, exaltación, prejuicio, explotación de reacciones irreflexivas que supuestamente es lo que caracteriza a su contrario? ¿Qué características debería tener ésta, qué tipo de razón es?

R. Ante todo, hay que salir de la lógica binaria, según la cual la razón está contra las pasiones y que basta con voltear la óptica y poner las pasiones sobre la razón y entonces en este caso, después de haber exaltado mucho a la razón o el racionalismo occidental,

* Referencia a una frase de Freud: «El paseante solitario en una calle sin luz, para animarse, se pone a chiflar en la oscuridad. Pero esto no hace que vea más claro».

** Equivalente al dicho italiano «Cadere dalla padella nella brace».

debemos volvernos tercermundistas o fundamentalistas y ser relativistas en tal grado como para pensar que todos tienen buenas razones. O que por lo tanto también los racistas o los fundamentalistas, «¡pobrecitos hay que entenderlos!» en el sentido de justificarlos.

Hay que salir de esta lógica binaria para entender cómo funcionan las estructuras de sentido al interior de cada ámbito. Pero que ellas no deben, en un cierto modo, ser sumadas a la vieja racionalidad. Debe crearse un proceso que no sea sólo un englobar lo que antes estaba fuera o un imperialismo de la vieja racionalidad que simplemente se expande. Ni siquiera de aceptación de la óptica irracionalista, turbia, típica de las pasiones.

Por ende, significa entender que la lógica de las pasiones es una lógica que hace precipitar todo unificando; que la lógica de las pasiones —como en el caso de la ira— no es una lógica de articulaciones y de distinciones, sino una lógica en la que todo se condensa, debido a lo cual lo que parece un exceso, una desproporción entre la causa y el efecto en la ira, en realidad es que en aquel momento todas mis desilusiones se concentran, etcétera.

Una vez descubierto este tipo de lógica —que es una lógica análoga a la de los mitos políticos o una lógica análoga a la de la locura, donde de un elemento de verdad luego se fundan otras cosas— no es que haya que aceptar dicha lógica pero, habiendo entendido su importancia, puedo comportarme de manera distinta, puedo intervenir de manera tal que la racionalidad, en vez de ser obtusa, ciega, sorda, puede actuar en el contexto de la situación y encontrar el camino para modificar el fenómeno o la situación en cuestión.

En el caso del fundamentalismo —y similares— si partimos de una concepción de ellos como el Mal, la Falsedad, etc., y no nos esforzamos en entender lo irracional, entonces estamos destinados a perder, esto es, nos destruimos con nuestras propias manos. Lo que parece la mayor racionalidad, «el rechazo de lo irracional», es lo más irracional que existe: es un cerrar los ojos; sustancialmente, una postura de sonámbulo. Al contrario, lo que creo tenga que hacerse es entrar en la guarida del león y ver cuáles son sus razones: si tiene hambre, o qué sé yo. No para al final dar razón a todos, en una especie de falso juicio salomónico, donde «todo es relativo y todos tenemos razón», sino porque la racionalidad debe pasar a través de la comprensión de fenómenos que se logren comprender *en* la diferencia, *en* la articulación.

En el fondo, ¿qué es el delirio? Es el máximo de la racionalidad que pretende ser unitaria: cuando la razón se pretende tan monobloque y quiere extender su verdad a todos los campos se vuelve loca. Es verdaderamente una locura y una forma de autoflagelación en las ciencias humanas cuando se cree que el modelo de toda la racionalidad es forzosamente el modelo de origen pitagórico, el modelo de la racionalidad científica en donde todo es exacto, todo tiene una forma precisa y todo el resto es irracional. Esto significa excluir, por ejemplo, el campo de la experiencia cotidiana que no es nunca algo preciso. El sueño, por ejemplo, parece incluso totalmente absurdo; y nosotros sabemos que en el sueño hay una lógica.

Si conquistamos estos pedazos de experiencia y logramos reconstruir la experiencia en una época global —que significa que todas las diversas culturas se encuentran sin poder organizar la cantidad de estímulos que las bombardean— entonces apegar-se como a un amuleto a una racionalidad defensiva, usar la razón como una forma de

exorcismo me parece equivocado, ya que el punto es el de especificar articulando, el de renunciar a una razón compacta. El término de «articulación» me parece el más adecuado: ella mantiene juntos el elemento de la movilidad con el elemento de la fijeza —como nuestras articulaciones óseas, el codo, por ejemplo—. La articulación permite el elemento kantiano de los puntos de referencia y el elemento heracliteo-dialéctico-hegeliano del movimiento permite la especificidad y, al mismo tiempo, que las cosas se ligen entre sí de manera no naturalista. La razón es una construcción artificial.

* * *

P. Y sería una racionalidad políticamente mucho más poderosa, productiva, positiva...

R. Creo que sí. Es una racionalidad que cuesta mucho más trabajo, al individuo y todavía más a la colectividad, ya que los ciudadanos están acostumbrados a tener certezas. No debemos olvidar que un buen político debe saber ofrecer certezas; si un buen político pone en duda todo... También esto forma parte de la lógica de la política. Muchas veces, es lógico saber que no hay lógica.

* * *

P. Con respecto al papel que los deseos y los intereses desempeñan en la constitución de una cierta racionalidad. En efecto, ellos pueden ser concebidos como la zona-‘puente’ que permita traducir las pasiones, lo irracional —lo que parece carente de racionalidad— para hacer avanzar siempre más a la racionalidad. Por un lado, estaría tu propuesta —de pensar los deseos como pasiones que declinan hacia el futuro— y, por otro, la idea de Hirschmann de considerar los intereses como lo que obliga a racionalizar a partir de lo que más queremos y entonces calcular con ese fin. ¿Qué racionalidad?

R. Creo que la distinción hecha por Hirschmann entre los intereses, es decir, pasiones frías y calculables, y pasiones calientes privadas de sentido, tiene que ser matizada. Ha captado un punto importante y ha ligado el nacimiento de la economía política y así de la racionalidad del comportamiento, de las acciones de los individuos con la idea de la maximización de los intereses. Sólo que entendió el interés —y es lo que no comparto— en el sentido de bienes materiales sin tomar en cuenta los elementos afectivos (cosa que hizo posteriormente en el libro sobre la felicidad). Todavía más problemático me parece que habiendo transformado los intereses en motor del comportamiento individual, habiendo dicho que el comportamiento es racional terminó aceptando la visión de los economistas escoceses —Hume, Smith, Fergusson— por lo cual las otras pasiones son irracionales. De esta manera la benevolencia y la moralidad son algo inexplicables. Cuando los hombres son racionales son también egoístas, ya que las dos cosas coinciden mientras que —no digo el altruismo— lo que va más allá del egoísmo es puro impulso, *élan vital* y no es nada racional. Hay un sentido: una sociedad de egoístas racionales funciona muy bien, se pagan altos costos como las sociedades de mercado puro (que nunca han existido) pero quizás funciona mejor una sociedad en la cual la contraposición egoísmo/altruismo no es tan maniquea, esto es, en la cual en el fondo también el ser altruistas es una forma de ser razonablemente egoístas y a la inversa. Este

egoísmo me hace recordar algo malvado dicho por Nietzsche acerca de los ingleses: para ellos el máximo de la vida humana es la felicidad, pero por felicidad entienden algo *comfortable*. Creo que hay que reexaminar esta posición. En primer lugar, con respecto a Hirschmann, que marca un punto central, hay que analizar las pasiones no frías —llamémoslas así— buscando en ellas una racionalidad. No sólo las pasiones frías y calculadoras, no sólo el egoísmo es racional en sentido de lo calculable. Mas también las otras tienen su sentido, su racionalidad. En otro sentido, si se quiere fundar la solidaridad —creo que en México es importante— no hay que entenderla únicamente en el sentido del sacrificio, de algo que hago como la buena acción cotidiana de *boy scout*; hay que entenderla también como placer, hasta llegaría a decir que la solidaridad es útil, una utilidad económica. La solidaridad en momentos de incertidumbre hace que los individuos estén más ligados que en otras situaciones. Hay solidaridad ahí donde se encuentra la idea de una copertenencia de intereses: mi vida me interesa como la tuya; sin ti, mi vida no tendría sentido.

* * *

P. Nos has hablado de una nueva dinámica específica de los deseos en las sociedades de consumo. ¿En qué consiste?

R. A mi parecer, vivimos un periodo en el cual los deseos, esto es, pasiones declinadas en futuro —técnicamente, pasiones de espera— después de haber sido condenados por milenios, por la estructura económico-social misma que nos obliga a consumir para que se produzca, los han de alguna manera legítimos y hasta hace posible que toda nuestra vida como individuos se proyecte más sobre el futuro que sobre el presente o sobre el pasado: vivimos en espera de algo. En cierto sentido, dichos deseos son 'inflacionados' en nuestras sociedades y por lo tanto la cuestión de los límites de los deseos es el hecho de que al final nos damos cuenta de que una vez realizados no nos dan muchas satisfacciones justamente porque son demasiados. Es como los niños pobres —tuve esta impresión en el Caribe—: los niños italianos llenos de juguetes se divierten mucho menos que los niños que juegan con dos piedras y una vieja llanta de automóvil; porque existe una inflación psíquica, creo: las inversiones simbólicas son limitadas —casi es una ley física— la intensidad de la inversión en una cosa es tanta, si la inversión la divides en más cosas es como si cambias un billete de cien nuevos pesos en tantas monedas pequeñas que pesan mucho, incómodísimas, y que no valen nada.

* * *

P. Parece haber una gran promesa de posibilidades en pensar una ética que no sea de sacrificios, que no sea de egoísmo, que sea precisamente una racionalidad quizás no calculable pero mucho más sensata, más razonable.

R. Sí, una racionalidad de avalancha: cuando se avienta algo y poco a poco va creciendo. Ésta me parece la gran esperanza en el fondo: que tus actos de afecto, de gentileza luego vienen correspondidos. Ésta es quizás la gran verdad del cristianismo —independientemente de la voluntad cristiana— a saber, que el resentimiento, el sentimiento

de venganza, el no perdonar, te hacen rígido, encogido, pobre. En sentido laico, el cristianismo introdujo la idea de poder volver a enmarcar las acciones, el volver a empezar. Y esto me parece algo positivo, vinculándola también a la ética pagana de la *caris*, de las tres gracias. Una sociedad funciona tanto mejor cuanto menos hay reglas coactivas. Si se entiende como hecho social y no como arma agonal, el altruismo —y esta fue la gran idea de Marx cuando hablaba de la solidaridad que nace de las pequeñas cosas, el «com-pañero», aquel con quien comes el pan (empero Marx se ahorcó solo por el exceso de cientificismo)— es un aspecto que sirve a mi parecer de frenos contra una sociedad de *yuppies*, basada en la idea de un intercambio de favores, de equivalentes, etc. Esto creo que sería interesante desarrollarlo; no sé lo que resultaría de ello.

* * *

P. Sería una ética de la generosidad, pero en el sentido que recuerda la magnanimidad sin esta especie de impostación aristotélica.

R. Sí. El magnánimo en Aristóteles tiene la característica de querer dar pero no quiere recibir.

También sería el sentido que encontramos en Spinoza de amor intelectual: no es menos racional por el hecho de ser amor; al contrario sería más racional por ser fundamentalmente individualizante. La grandeza de Spinoza para mí es que fue más allá de la racionalidad defensiva, la que debe dirigir todas sus energías para luchar contra las pasiones. Él partió de un gran acto de renuncia: las pasiones no podemos vencerlas, aceptamos que son superiores a nuestras fuerzas, pero una vez aceptado esto en realidad soy más fuerte porque estoy reconociendo el ser una parte del universo y que no soy todopoderoso. Una vez aceptado que soy parte de un sistema de necesidad —porque basta con una bola de aire para matarme, por ejemplo una embolia, o que dependo en gran parte de los humores de quienes me rodean, de las situaciones o de la cantidad de ozono que hay en el aire— entiendo que soy sustancialmente «pasivo» (pasión en el sentido de pasivo), entonces inicio una nueva racionalidad porque se ve que no hace falta estar siempre reprimiendo, a la defensiva; esto es, no eres el policía de ti mismo, el cacique que porta la propia racionalidad en la espalda como algo gravoso. En sustancia, el hecho de que el hombre sea un animal deseante parece algo bello en términos espinozianos y que no coincide con la racionalidad oficial, con los deseos de ahora; sino que coincide con la idea de que en el fondo tu ser es un ser expansivo. Contra el egoísmo —y ésta ha sido la interpretación equivocada que ha dado Tony Negri y otros del espinozismo, según los cuales Spinoza preconiza la autoconservación—, Spinoza no promueve el mero *conservare* sino el *augere*, el aumentar, expandirse, afirmarse. Esto es lo positivo de la idea de Spinoza incluso políticamente. Por ello me parece un gran correctivo a la democracia moderna de tipo formal: democracia existe solamente cuando hay individuos de igual potencia; de otra manera es *octroyé*, otorgada, una concesión benigna que puede ser destruida en cualquier momento.