



como el *homo economicus* que persigue en todo momento, y en todas las esferas, su propio interés.

La elección de este tipo de individuo obedece a razones de congruencia teórica, y, por tanto, su pertinencia no puede ser refutada echando mano de ejemplos empíricos de conductas altruistas. El *homo economicus* es sólo una "ficción útil", "para los propósitos del análisis institucional comparativo y para el diseño constitucional comparativo".

Sin embargo, la postulación de una conducta individual centrada en el propio interés acarreará dificultades a la teoría a la hora de pensar el tema neurálgico del cambio, de la transformación de las normas básicas de la convivencia.

Esto porque los requisitos impuestos por Brennan y Buchanan para que la mutación sea considerada democrática son muy estrictos, ya que no sólo debe ser pacífica, sino que ha de incorporar un acuerdo unánime: "Nuestro interés radica en el proyecto de asegurar un *acuerdo general* sobre cambios en las reglas básicas del juego político, aun de parte de las personas y grupos que parecieran estar relativamente aventajados bajo los arreglos institucionales existentes". A nivel filosófico, "la base de unanimidad para el establecimiento de la legitimidad de las instituciones del orden social es reconocida".

En favor del logro de la condición de unanimidad militan dos razones deducidas de la teoría. En primer lugar, la cuestión para el acuerdo se ubica en las reglas y no en los productos específicos que pudieran derivarse de ellas. La transformación política —y ésta es una de las aportaciones más importantes de *The Reason of Rules*— no se resuelve en un problema de distribución, sino de cambio institucional.

En segundo término, la instauración de nuevas reglas crea un "velo de ignorancia" que facilita el consenso en la medida en que ningún actor puede, ni predecir el espectro completo de consecuencias del nuevo orden, ni las posiciones que eventualmente ocupará en él.

Con todo, ¿cómo dar una explicación conceptual de por qué los hombres realizarían un cambio en las reglas generales cuando, presuntamente, tal acción podría ser contraria a sus propios intereses?

La solución apuntada por Brennan y Buchanan pone en entredicho la validez de su postulación del *homo economicus* como eje de su

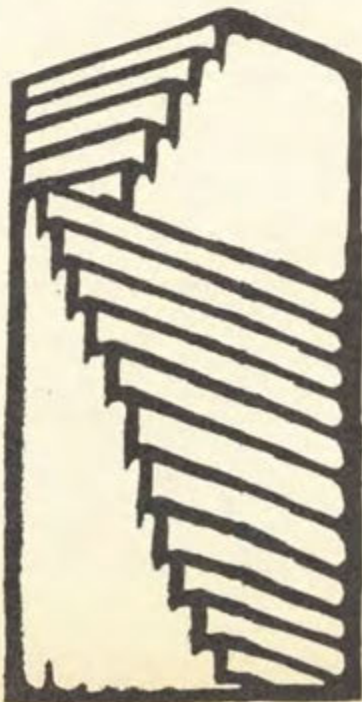
teoría: "las personas deben haber declarado otorgar un valor positivo privado al 'bien público' de toda la comunidad, sobre y más allá del valor otorgado a sus propias, individualizadas y divididas parcelas".

El problema radica, me parece, en que a pesar de las afirmaciones de los autores en el sentido de que su sujeto egoísta constituye únicamente una ficción, un instrumento para realizar análisis institucionales a nivel teórico, de hecho cumple otro papel extremadamente importante, puesto que gracias a él Brennan y Buchanan pueden caracterizar todas las reglas —especialmente las del pacto político básico— como constrictivas, como reductoras de la riqueza de la individualidad, sin importar los beneficios que de ellas pudieran derivarse.

De aquí que el lector de *The Reason of Rules*, convocado a ser consciente de la importancia de las normas y a comprometerse en su transformación, descubra, sin embargo, que aun con todas las revoluciones imaginables, siempre estará preso en la cárcel de las reglas.

The Reason of Rules es un libro extraordinario que, a pesar de las objeciones que pudiera suscitar, está pleno de sugerencias fértiles para el estudio y la práctica de la política. Y quién sabe, tal vez profundizando en el programa de la economía política constitucional podamos huir, algún día, de nuestra prisión.

Gerardo de la Fuente Lora



La retirada de la política

El entusiasmo / Crítica kantiana de la historia, de Jean-François Lyotard, Editorial Gedisa, Barcelona, 1987, 131 pp.

¿Por qué habríamos de definir este presente en el cual vivimos? ¿Por qué esta preocupación por definir habrá de ser política? ¿Por qué hemos de experimentarla como una obligación? Si se trata de una obligación que escapa a la tradicional dimensión de la política, ¿no entrañaría una situación paradójica tal tipo de inquietud?

Por una conjunción más o menos fortuita de diversos vocabularios en uso, hemos aprendido a reconocer en las cuestiones anteriores y, por consiguiente, a aprobar los productos de un pensamiento filosófico político moderno. A condición de que el adjetivo *moderno* y el inmediatamente anterior, *político*, sean entendidos en su función de precisar un referente social dado, que se remonta a un modelo de sociedad iniciado desde finales del siglo XVIII, podemos decir que, en efecto, estamos dispuestos a reconocer y aprobar la serie de preguntas como perteneciente a la filosofía política.

Sin embargo, tanto la figura como las tareas de la filosofía política o que reflexiona sobre la política se han visto desdibujarse en los últimos tiempos. Ya no resulta tan sencillo reconocer lo específicamente filosófico o, cuando menos, se complica el hablar de un tipo particular de profesionalización de la palabra en un mundo que parece generalizar este oficio a todos aquellos que participan en los medios masivos de comunicación. Con esto no quiero decir que nos hallemos en presencia de una extensión de las tareas filosóficas al conjunto de la sociedad o a las áreas de ésta que gozan del uso de la palabra. Antes bien, cada vez me

convenzo más de que se trata de una experiencia nueva del saber en la sociedad. Me parece que lo que llamamos generalización es la forma que adoptan los distintos saberes —mediante series de comportamientos inéditos y nuevas formas de relación, así como compromisos diversos— dentro del espacio de la comunicación social. Formas que, sin embargo, más que afectar el compromiso tradicional entre saber y sociedad (formas de legitimación), simplemente lo confirman como necesidad de la entrada en la modernidad, y subrayan así su contingencia. La descripción de los nuevos saberes señala la periodicidad, lo efímero y circunstancial, la condición de incidencia inmediata pero puntual, como marcas propias y peculiares de su actualidad. Saber ligado a la oportunidad. Lyotard se refiere a esta condición de la reflexión como eminentemente actual, signo del presente y al mismo tiempo como algo que no ha dejado de efectuarse desde los comienzos de la modernidad. Al igual que las crisis del capitalismo que le son inherentes y constitutivas, más que situaciones de excepción, los vocabularios ligados a lo político no han dejado de batirse en retirada precisamente como resultado de su necesidad. Los vocabularios con los cuales la sociedad occidental ha nombrado su referente social han dado cuenta de un vacío, de un *abismo* conceptual, tanto aquellos asociados al liberalismo cuanto esos otros asociados al marxismo.

El Centro de Investigaciones Filosóficas sobre lo Político —hoy desaparecido— reunió en París, a principios de la década de los años ochenta, los trabajos de varios intelectuales que pretendían reflexionar sobre la política o lo político en momentos propiamente *abisales*, según Lyotard. Para ese entonces la filosofía política francesa o sus sucedáneos ni siquiera podían afirmar que lo político pudiera ser pensado, al menos mediante las categorías legadas por la tradición. Como decía, el Centro fue fundado en París con el respaldo de la Escuela Normal Superior, que le brindó su apoyo durante cuatro años a partir de 1980. En *El entusiasmo*, Lyotard refiere que el tema de la *retirada* de lo político, además de ser el objeto de la lección inaugural, fue el marco de referencia tanto de las ponencias como de las discusiones por aquellas suscitadas. Según Lyotard, la *retirada* de la política se inscribe bajo una condición de la modernidad sobre la cual ha-

bria de comentar ampliamente¹ en sus otros trabajos las características sobresalientes: vocabularios de la nostalgia, ausencia de entusiasmo, escenario de la deslegitimación de los saberes occidentales. Condición del presente en el cual las doctrinas existentes (familias de proposiciones) ya no pueden sustentar la pretensión de representar por sí solas todo lo político. En otro de sus textos Lyotard llama a este momento el fin de los relatos de legitimación.

En 1981, fecha en que fuera redactado este argumento que conocemos como *El entusiasmo*, bajo el término *retirada* Lyotard describe y nombra la imposibilidad de pensar la política mediante otras formas que no sean las consagradas por los vocabularios técnicos de la profesionalización política. Algo sucede en los últimos años. Sea lo que fuere (posmodernidad, deslegitimación, etcétera), lo cierto es que poco tiempo atrás solíamos pensar en los vocabularios propios de la profesionalización política como si poseyeran un acceso privilegiado a su referente, en razón, supongo, de su condición peculiar de existencia. Se trataría de vocabularios mediante los cuales la práctica política se *hace*. De pronto, no obstante, esta práctica política que se hace, y que por lo tanto es definida por los mismos vocabularios que ella constituye al hacerse, se pone en duda. No es para menos, diría yo. El vocabulario que a la fecha se reclama como verdadero vocabulario político, porque se define en la práctica política, es el que siempre ha definido lo que debe entenderse como práctica política: el eterno círculo vicioso. Lo curioso es que no nos hubiéramos percatado de esto antes. A pesar de ello, la razón política occidental no cae en regocijos inútiles; antes bien, prefiere escoger la melancolía y la tristeza que toda pérdida trae consigo; nace así la *retirada* de la política. *Retirada* acompañada contradictoriamente por una demanda de unidad frente a la angustia causada por la deslegitimación. El Centro de Investigaciones Filosóficas sobre lo Político y sus productos parecen haber sido prohijados por esta situación o condición del presente (en aquellos principios de 1980).

Desde un punto de vista pragmático, la deslegitimación es capaz de proponer nuevas formas de pensar lo político y la política que no conlleven la angustia ni la nostalgia. Vía pragmática que no lleva a la instauración de una nueva fami-

lia de proposiciones con pretensiones de universalidad, sino, como se ha testimoniado en prácticas políticas minoritarias, conducente a *nombrar* (redefinir) las prácticas de lo político, los sujetos de la política y las relaciones políticas en las que incurren los individuos *de forma pasajera y estratégica*.²

La experiencia política de nuestro presente, que pasa siempre por una forma de dominación paradigmática (la democracia) y que por lo tanto coloca al capital como juez legitimador, haciendo de toda proposición una mercancía más de la sociedad *informatizada*, no deja de colocar su impronta en la cotidianidad. No es según la idea de *hombre libre*, que ha sido un producto de esta sociedad *informatizada*, como podremos criticar este marco de opresión, ni según una filosofía del sujeto libre en su voluntad y determinado en sus afectos —producto de la misma sociedad *informatizada*— como podremos criticar la dominación. La vía posible que se abre es igualmente pragmática; la crítica posible se abre como una serie de pasos o puentes entre proposiciones heterogéneas que reconocen y respetan la heterogeneidad. La responsabilidad de la reflexión contemporánea parece ser hoy, según Lyotard, la de respetar las distintas familias de proposiciones heterogéneas, buscando siempre nombrar, es decir, construir nuevas proposiciones para decir lo que antes no podía decirse con los lenguajes existentes. Lyotard finaliza así su argumento: “Eso será ser fieles, sin paradoja, a la idea kantiana de la ‘cultura’ entendida como rastro de la libertad en la realidad; dice Kant que la cultura es ‘la aptitud de proponerse en general fines’.” (*El entusiasmo*, p. 131.)

En alguna ocasión lei por ahí que no habiendo la filosofía dejado de pensar en los mismos problemas que el pensamiento griego había enunciado para la racionalidad occidental, nada tenía de extraño utilizar la frase de que en cierto sentido seguimos *hablando en griego*; algo semejante se me ocurre después de leer el texto lyotardiano *El entusiasmo*: seguimos hablando según Kant cuando reflexionamos sobre lo político. Así, todo hace suponer que *nombrar* o *redefinir* lo político y la política es siempre una suerte de *derivación* del vocabulario kantiano de lo político. Si esto es cierto, lo es casi exclusivamente para un pensamiento relativamente reciente. Hasta donde podemos leer en publicaciones periódicas o infor-



¹ Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984, 119 pp.; *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, 122 pp.

² *Ibid.*, “Pequeña perspectiva de la decadencia y de algunos combates minoritarios por entablar allí”, en *Políticas de la filosofía*, Dominique Grisoni (comp.), Fondo de Cultura Económica, México, 1982, 36 pp.

mativas de todo tipo, el vocabulario al que se recurre aún tiene un ligero acento *según Hegel*, que creo debe mucho a la jerga marxista más o menos heterogénea que conocemos. Sea como fuere, me atrevo a indicar una situación curiosa que parece centrarse en esta última década: la puesta al día del vocabulario kantiano de la política. Ciertamente es que se trata de una puesta al día que no se inscribe en el neokantismo ni puede tampoco situarse como poskantismo: se trataría más bien de un vínculo similar al que la metáfora guarda con su referente.

No es casual que en las mismas fechas en que el Centro de Investigaciones Filosóficas sobre lo Político abriera sus puertas, en otros espacios se comenzara a estudiar el vocabulario kantiano de la política con cierto cuidado; inmediatamente se me ocurre el artículo de Foucault que lleva por título "Qué es la Ilustración", y si se quiere un poco aventuradamente la emergencia del nuevo vocabulario *habermasiano* de lo político que hablaría *según Kant* sin hacerlo explícitamente. De la misma forma me atrevería a citar todas las nuevas traducciones de la obra kantiana, en especial esos textos que la tradición encontró difícilmente clasificables, textos limítrofes donde la historia y la política parecían pensarse a través del vocabulario de la estética. Y ya que mencionamos la estética, por qué no pensar que el actual renacimiento y puesta al día de Adorno y Horkheimer leídos *según Kant* no dejan de ser un testimonio —no tan fortuito tal vez— de la reinauguración del escenario kantiano de la política.

Ana María Escalera

Gustavo Sainz, la onda en llamas

Muchacho en llamas, de Gustavo Sainz. Editorial Grijalbo, México, 1988, 223 pp.

Libro construido en torno a la memoria y la formación de un joven escritor, *Muchacho en llamas* es una obra que ofrece condiciones para examinar algunos problemas que la permanencia en el tiempo supone para la literatura. Reconstruyendo diarios de la primera juventud, recordando la atmósfera cultural de los primeros sesenta, Sainz sale en búsqueda de un rostro perdido.

Reencuentro con los días que originaron *Gazapo* (1965), *Muchacho en llamas* nos obliga a volver a la primera novela de Gustavo Sainz. Hoy resulta increíble, por ejemplo, que ésta le pareciera a José Luis Martínez "una curiosa novelita pornográfica". Los jóvenes que hoy leen esta novela en los talleres literarios y en las clases de literatura no pueden ocultar fácilmente su rubor ante la fama semilegendaria de *Gazapo*. No sólo los que entre éstos quieren ser escritores prefieren intoxicarse con Bataille, sino que aquellos devaneos eró-

ticos de un joven de la clase media de esos días les resultan ñoños y cursis, no alcanzaron a coagularse ni como mito literario, ni como eficaz nostalgia de costumbres. La de *Gazapo* es la imposibilidad impredecible de ciertos libros para sobrevivir a la coyuntura sentimental que iluminaron. Una evidente pobreza de espíritu aqueja a la obra de Gustavo Sainz. No podemos sino confirmar ahora los reparos que ya en 1974 Paloma Villegas y algunos años después José Joaquín Blanco pusieron al proyecto de Sainz. *Gazapo* dejó ver la debilidad de su apuesta radical y pronto quedó como testimonio del desuso propio de cierto costumbrismo involuntario que es demasiado volátil como para sobrevivir y enraizar hasta el futuro. Es necesario insistir en el falso problema de la llamada literatura de la onda, término que ha sido justamente repudiado por los etiquetados principales (Sainz y José Agustín), pero que se mantiene como asunto de jerga académica y referencia histórica. La onda —ya se ha dicho— no introdujo el coloquialismo en la narrativa mexicana (todavía hay quien sostiene esa barbaridad), sino que lo trasladó a la exploración del lenguaje emergente de los jóvenes de la clase media. García Márquez dijo alguna vez que le gustaba México por las vertiginosas metamorfosis del habla cotidiana. Siendo así, la onda basaba sus innovaciones idiomáticas sobre una materia esencialmente volátil y unos años después arqueológica. La paradoja en la diferencia entre el coloquialismo de la onda y los que lo precedieron (el indigenista), o los que lo continúan (el urbanoide), es que estos últimos funcionan sobre lenguas arquetípicas que sólo existen en la literatura y que reflejan la idea lingüística que ésta tiene del otro. La onda apostó por el instante, y si de radicalidad coloquial se trataba, perdió. El otro aspecto está en la exaltación de Juvenilia y sus consecuencias para una sociología del oficio literario en México. Sainz y José Agustín (ambos, desde muy jóvenes, escritores expertos) pusieron (a través de sus libros) el ejemplo de una narrativa que podía escribir *cualquiera*, pues se basaba en el lenguaje de *todos* y brindaba a cualquier joven medianamente letrado la oportunidad de hacer de sus aventuras adolescentes y de la jerga de sus amigos asunto de literatura. Este *wertherianismo* rocanrolero infestó durante varios años los talleres literarios (su espacio natural). La litera-

