

LOS SOCIALISMOS

Jorge Rivadeneyra A.

EL NUEVO MUNDO AMOROSO

Entre guerras, crisis, invasiones, pseudo revoluciones y otras endemias del mundo en que vivimos, y ante la carencia de soluciones, Charles Fourier (1772-1857) ha sido reeditado y comentado por intelectuales de gran calado, como Octavio Paz, quien señaló que “la crítica radical al capitalismo no se encuentra en el marxismo, creyente en el progreso y en la técnica, en cambio aparece en el llamado *socialismo utópico* donde la sociedad armoniosa no es una sociedad progresista, aunque Fourier haya querido fundarla en el progreso de la ciencia” (Seix Barral, 1981).

Debe ser por eso que en el “Nuevo Mundo Amoroso” (Espiral, 1975), Fourier ve en el hombre no sólo al productor y al trabajador, sino el ser que desea y sueña. De ahí que la pasión sea uno de los ejes sociales puesto que ella es en sí misma una fuerza de atracción y repulsión. Pero esa fuerza es alterada por la pobreza, “causa fundamental de los desórdenes sociales”. Para remediar esa situación propuso un salario mínimo decente, con lo que adicionalmente se reducirían los asesinatos y otros delitos. También se declaró defensor del control de la natalidad a fin de que la humanidad crezca mucho menos en la civilización en la que vivimos, donde *civilización* es sinónimo de caos e injusticia. Su teoría de las pasiones contiene los siguientes aspectos:

1.-El problema del trabajo es, ante todo, alternancia en los trabajos, permitiendo a los hombres cambiar la actividad con la frecuencia que los desee a fin de que desarrolle todas sus potencialidades.

Ninguna teoría política, ninguna moral social ha condenado el trabajo, y son muy escasos los teóricos que ensalcen el ocio, como lo hace por ejemplo León de Greiff. En la Biblia es una forma de sacrificio, y para Freud el trabajo es el elemento sustancial del principio de la realidad. Fourier tampoco ve la posibilidad de renunciar al trabajo, pero considera que debe convertirse en una actividad atrayente, en una forma de placer regida por la atracción pasional. De ahí que en vez de imponer a los niños el modelo del trabajo adulto, éste debería inspirarse en los juegos infantiles.

2.-En lo referente al problema de la industria, Fourier considera que la concentración de fábricas, donde trabajan miles de criaturas desdichadas, es con-

traría al principio del trabajo atrayente. Y propugna que las fábricas deberían dispersarse en las áreas rurales sin que se conviertan en la principal ocupación de la comunidad puesto que la felicidad no consiste en producir millones de mercancías, sino una infinita variedad de productos manufacturados a fin de que pueda elegir por consideraciones de belleza y utilidad. Estos valores procurarían el mínimo consumo.

3.-En lo referente al problema de la mujer, Fourier considera que las naciones más corrompidas han sido aquellas que con mayor rigor han subyugado a la mujer. De ahí que no hay verdadero progreso social si no se fundamenta la libertad de la mujer. En este sentido, el retroceso de los pueblos resulta de la disminución de la libertad femenina.

La sociedad que preconiza Fourier acaso esté fuera de la historia; quizá sólo sea la proyección de los sueños secretos de los seres humanos, la búsqueda de lo simple e inocente, la afirmación de la aldea en oposición a la ciudad monstruo; del artesano y no de la computadora; de la democracia y no de la burocracia, tal como lo visualiza Akira Kurozawa en su inolvidable película "Van Gogh".

En "El Nuevo Mundo Amoroso", Fourier describe una sociedad cooperativa, con absoluta igualdad entre hombres y mujeres, entre gobernantes y gobernados, donde no sólo habrá abundancia y una infinita variedad de diversiones, puesto que cada uno se entregará ardientemente al placer. Este tipo de sociedad permitirá alcanzar la armonía, como la que existe en los cuerpos celestes, regidos por *la ley de atracción que une las oposiciones sin suprimirlas*. En esta clase de sociedad se distinguen dos áreas:

- a) La administrativa, cuyas tareas son la producción y la distribución, tomando en cuenta que lo económico no basta ni calma las búsquedas del hombre. En esta esfera se regula el cambio de ocupación y el ocio, elementos indispensables para recuperar la energía.
- b) La *religiosa* o esfera del amor y comunión, dominio de los placeres propiamente dichos.

Actualmente, la llamada religión legisla los placeres del lecho y de la mesa, pero reprimiéndolos o desviándolos, con lo cual sólo fomenta obsesiones y delirios feroces. Por ello, la nueva religión no será opresora sino liberadora. Exaltará y armonizará los instintos, sin excluir ninguno. Esta convivencia armónica se consolidará mediante la realización de banquetes mensuales de la comunidad. En ellos, los placeres de la mesa serán coadyuvados por los placeres del amor, mediante la organización de competencias de virilidad en las que se premiará a los más potentes de ambos sexos. De ese modo, el héroe no será el que mate

más hombres en las guerras, sino el que siga el ejemplo de Hércules que hacía el amor una tras otra, con cincuenta mujeres en una sola noche.

Para Fourier, la Gastrosfía es una de las ciencias más importantes puesto que determina la combinación de los alimentos y los participantes en la *mesa social*, donde se anudan y estimulan las relaciones humanas, coadyuvadas por la buena comida y el buen vino.

Por otra parte, la salud es la combinación del trabajo y del deporte. Gracias al trabajo, el cuerpo se revela como un agente productor, un gasto de energía que produce bienes, transformando la vida biológica en vida social, económica y moral.

EL ALMA DEL HOMBRE BAJO EL SOCIALISMO

Oscar Wilde, uno de los poetas malditos, también se ocupó de la política, especialmente con su obra "El alma del hombre bajo el socialismo", escrita a principios del siglo XX, es decir antes de la instauración de la URSS, y por supuesto de los socialismos cubano o del siglo XXI. Según Juan Nuño, Oscar Wilde hubiese pasado a la inmortalidad incluso si hubiese escrito solamente este libro, y Borges afirma que leyendo y releendo a Wilde ha descubierto que él casi siempre tenía razón.

El pensamiento socialista de Wilde difiere sustancialmente de todos los socialismos conocidos; no forma parte ni del socialismo científico ni del utópico, a pesar del parentesco de estas dos formas del conocimiento. Una de sus primeras premisas es la de que el socialismo eliminará la sórdida necesidad de tener que vivir para los demás, expresadas, por ejemplo por el altruismo. De acuerdo a esta suerte de solidaridad humana se han constituido instituciones caritativas, esas que dan comida a los menesterosos, camas sucias a los vagabundos, a los que viven "en una atroz pobreza, espantosa fealdad, con terribles carencias de todo" (opus citado, p. 27). Esta situación ha generado la obligación moral y política de solucionar los problemas de los demás. "Sólo que esos remedios no sanan la enfermedad: meramente la prolongan. Es más, los remedios forman parte de la enfermedad" (p.28).

Forman parte de este altruismo universal no sólo las asociaciones cristianas, sino también renombradas instituciones internacionales, como la FAO, gobiernos todopoderosos como los de USA o la Venezuela de comienzos del siglo XXI. También los partidos políticos de izquierda o de derecha, entre los cuales se cuentan los socialismos contemporáneos: tratan de solucionar los problemas de la pobreza manteniendo vivos a los pobres, divirtiéndolos con deportes, la televi-

sión, con toda una industria de la diversión. Es decir que sigue vigente el *pan y circo* inventado por el ya desaparecido imperio romano.

A esta política altruista, llamada también democracia socialista o neo-liberal, se le conoce actualmente con el nombre de populismo. Se caracteriza porque mantiene la pobreza con dádivas “en vez de tratar de reconstruir la sociedad sobre bases tales que en ella resulte imposible la pobreza” (p. 28).

Wilde señala que los peores esclavistas son los que tratan bien a los esclavos, impidiéndoles que cobren conciencia de que padecen tan degradante existencia. Esta observación, generalizándola, incluye a los obreros que reciben tickets alimentarios, así como a los pobres de solemnidad que siguen viviendo en ranchos o fabelas, pero con la promesa de que con este o el próximo gobierno serán redimidos. Es decir que quienes más daño causan son los que tratan de hacer el mayor bien” (p. 28). Al leer la historia se siente un profundo malestar “no por los crímenes que pueden haber cometido los malvados, sino por los castigos inflingidos por las buenas personas” (p. 44).

La caridad degrada. Establece de hecho la superioridad del caritativo, y la inferioridad del que la recibe. Y si el socialismo se vuelve caritativo, es decir populista, consolida el concepto de propiedad privada, negando de hecho su proclama de eliminarla.

El optimismo de Oscar Wilde, a principios del siglo XX, le hace suponer que todo esto cambiará con el socialismo. A pesar de su inmensa imaginación de poeta no vislumbró el socialismo de la URSS, el de Cuba o el del siglo XXI.

En esta obra casi desconocida, Wilde afirma que el socialismo no es un medio para transformar al hombre y a la sociedad. El que se haya tomado al socialismo como fin en sí mismo, como credo económico regido por inexorables leyes científicas, ha determinado que la lucha por el socialismo se haya convertido en una técnica, es decir en una causalidad instrumental. Uno de esos recursos instrumentales es el autoritarismo con gobiernos imbuidos de un salvacionismo de rompe y raja. Y determina que “todos los gobiernos son un fracaso. Su despotismo es injusto con todos, incluyendo al propio déspota” (p. 43). Y si esto es así, en esas tiranías que declaran su decisión de salvar a la humanidad, el socialismo entendido como postrer estadio del hombre, será peor que el primero. En este estadio, el actual, el hombre puede llevar una vida con cierto grado de libertad, de posibilidades de expresión y aún de felicidad. De ahí que en un sistema

cuartelario entendido como medio para alcanzar la libertad y la felicidad, nadie podrá disfrutar ni siquiera de la limitada libertad que aún existe¹.

Y se lamenta de que una parte de nuestra sociedad se encuentre prácticamente en estado de esclavitud. Pero este lamento es la premisa que le permite afirmar que sería infantil proponer solucionar el problema esclavizando a toda la sociedad.

En cuanto al pueblo, ¿qué decir de él y de su pretendida autoridad? Su autoridad es ciega, sorda, grotesca, trágica. "Los pobres son desagradecidos, descontentos, desobedientes y rebeldes. Pero si no estuvieran descontentos con su forma de existencia, serían unas bestias, y en lo que se refiere a la desobediencia, el progreso ha sido posible gracias a ella. Sin embargo, la esclavitud no fue abolida en Estados Unidos por la lucha de los esclavos, sino gracias a los agitadores de Boston. Algo semejante ocurrió en la lucha por la independencia acaudillada por Bolívar. Y "el hecho más trágico de la Revolución Francesa no lo constituyó la muerte de María Antonieta, en su condición de reina, sino el hecho de que los campesinos hambreados de la Vendée se ofrecieron de voluntarios para combatir en defensa del feudalismo" (p. 33).

Pero la tesis más sorprendente de Wilde radica en la afirmación de que si el socialismo es un medio, su gran valor reside en que conducirá al individualismo. A lo largo de las luchas sociales, el principio de la igualdad ha supuesto la colectivización de la conciencia y de las múltiples características de cada individuo. En otras palabras, se ha creído que la igualdad económica necesariamente conlleva la igualdad de gustos y tendencias; del espíritu creador de cada ser humano, su capacidad de disfrute, puesto que no se puede hacer el amor en nombre de otro, como dice Savater. Descartes decía que la única igualdad de los hombres consiste en que cada uno se cree mejor que todos los demás. Pero Wilde enfatiza en que se refiere al verdadero y poderoso individualismo latente y potencial en la mayoría del género humano. Es decir que no se trata del individualismo que se sintetiza en el *quitate tu para ponerme yo*. En este sentido, los caudillos son extremadamente individualistas, y esa condición les permite convocar a la colectivización de los otros.

La filosofía de todos los tiempos ha discutido el problema del individualismo y de la individuación. Aristóteles, por ejemplo, dijo que en las cosas plurales, en tanto que materia cada una es única. La voluntad, en Schopenhauer y la voluntad de poder, según Nietzsche, a pesar de ser universales, se manifiestan de distinta manera en los individuos. Y antes que estos dos autores, Duns Scoto

¹ Todo parecido con la realidad que soportamos es pura coincidencia.

afirma que el individuo no se caracteriza por la simplicidad de su constitución, sino más bien por la complejidad y riqueza de sus determinaciones.

Wilde participa de un lugar común de vieja data al considerar que la propiedad privada tiene que ver con el individualismo, por eso dice que la verdadera perfección del hombre radica en sus diferencias con los demás hombres. Pero con su agudo sentido crítico, considera que no se trata de que la propiedad privada haya impedido la colectivización de la subjetividad, sino que ha destrozado el auténtico individualismo. Pero no señala por qué es el más grande obstáculo para el individualismo. Además, se refiere a que el valor del hombre no se fundamenta en lo que tiene sino en lo que es, como si ser y tener fuesen solamente bienes terrenales y antagónicos y que el tener implica un esfuerzo histórico de la humanidad encaminado a mejorar sus condiciones de vida. Eso ocurre, por ejemplo, con la tecnología aplicada a los problemas de la salud. De ese modo, la finalidad y la eficacia instrumental, inherentes al ser, han transformado el ser del hombre, estableciendo un principio de identidad entre esencialidad ontológica del ser y capacidad óptica de los fines, es decir la adquisición de bienes materiales y espirituales en una dialéctica de doble vía.

El poderoso individualismo latente en la humanidad se refiere a que cada ser humano, en tanto que individuo, procura desarrollarse de acuerdo a sus capacidades y tendencias. Acaso ese individualismo universal sea la característica más relevante del igualitarismo asimismo universal. Y acaso valga la pena puntualizar que en este sentido, individualismo no es lo mismo que egoísmo. Por eso se dice que el individualismo no se implanta en el hombre a través de ningún procedimiento. Surge del hombre mismo de manera natural e inevitable. A lo mejor tiene que ver con el instinto de sobrevivencia. Y el gregarismo, del cual habla Freud, sólo es el medio en el cual se desarrolla el individualismo. Por eso Jesucristo dijo: sé tú mismo, y ama a los demás como a ti mismo. Aquí el referente es el yo: si te amas, podrás amar a otros. Si te odias, también odiarás a los demás. Y si no eres tú mismo, renegarás de tu condición de ser humano.

“Lo grandioso del Renacimiento consiste en no haber buscado resolver problema social alguno, dedicándose más bien a lograr que el individuo se desarrolle de forma libre” (p. 65).

Y de nuevo el individualismo y la colectividad. La colectividad no es depositaria del amor a uno mismo sino complemento ineludible, porque el amor siempre es amor a alguien, aun cuando ese alguien en primer lugar sea uno mismo, pero el testigo de ese amor es el otro. No hay sujeto sin objeto, y sería maravilloso que el amor sea un fin en sí mismo.

Wilde era, en primer lugar, un poeta. Dada esa condición, refiriéndose al arte, afirma que el verdadero artista ha de creer exclusivamente en sí mismo y ha

de producir para su propio y exclusivo deleite, sin importarles las presiones y mucho menos el gusto de los demás. "Es imposible que el artista conviva con el pueblo. Todo déspota corrompe. El pueblo corrompe y embrutece" (p. 64). Y uno se pregunta, ¿qué valor tiene el arte sin testigos? Parece que el individualismo requiere del conocimiento de la colectividad, porque no hay individualismo en la soledad. Pero la conclusión es interesante. Dice que para un artista la forma más adecuada de gobierno es no tenerlo.

EL JUEGO COMO FUNDAMENTO DE LA EXISTENCIA

"En la "Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo", Max Weber se propone demostrar que la realidad histórico-social puede ser explicada de distintas maneras, colocando en primer plano algunos de los elementos empíricos que se consideren relevantes, convirtiéndolos en modelos lógicos de un cierto ordenamiento causal. Tal sería el caso de establecer cuál sería el origen del capitalismo, que de acuerdo a la concepción metodológica en referencia, provendría de las creencias religiosas predominantes en la Europa de la Alta Edad Media.

En este sentido, el protestantismo y sus variables, como el calvinismo, consideraban, de acuerdo a Weber, que se honra a Dios mediante las buenas obras, entendiendo por *buenas* aquellas que permiten obtener la mayor cantidad de dinero que sea posible. Todo lo contrario del catolicismo. Esta creencia religiosa considera que se honra a Dios mediante la caridad, donde el que pide lo hace en uso de un *derecho* y el que da, en cumplimiento de un *deber*, dando lugar, en conjunto, a una acción negadora del trabajo transformador de la naturaleza y de la sociedad.

Por otra parte, Peter Drucker, en "La Sociedad postcapitalista" puntualiza que las transformaciones históricas de la sociedad, y específicamente del capitalismo, se deben al desarrollo del conocimiento técnico y científico.

Ergo, la explicación marxista de que el modo de producción capitalista es el resultado del proceso de transformación de las relaciones sociales de producción y de sus fuerzas productivas, para Weber sólo es un modelo teórico que permite explicar coherentemente el apareamiento del capitalismo. Dicho de otro modo, Weber considera que la realidad social no es ontológicamente unidimensional. Es decir que el principio hobbesiano de una guerra universal en la cual todos luchan ferozmente contra todos en busca de la felicidad, con la mediación del poder, o la concepción freudiana que se sustenta en los principios del placer y la realidad, o *la teoría del interés*, de Adam Smith, o cualquier otra teoría, como la de Drucker, no explican exhaustivamente los problemas humanos puesto que cualquier teoría es forzosamente unilateral.

En otras palabras, el desarrollo histórico de la humanidad puede analizarse a base de diferentes abstracciones y sistemas causales, siempre que sean suficientemente explicativas. Y esto es lo que hace Johan Huizinga, en su "Homo Ludens".

Al parecer, Huizinga no estuvo matriculado en ninguno de los partidos socialistas de su tiempo, pero su tesis de que el juego es el fundamento de la existencia, le emparenta, así sea lejanamente, con socialistas utópicos, como por ejemplo Fourier, y con Oscar Wilde, outsider del socialismo, y con todos los que no creen que el socialismo es el martirio que hay que soportar para que vivan mejor nuestros nietos. Tanto altruismo para personas que aún no han nacido.

Johan Huizinga, investigador holandés, afirma que el hombre es, fundamentalmente, un ser que juega, y esta *actividad* primordial ha determinado su racionalidad y su organización social, es decir sus instituciones y su cultura. Al *homo sapiens* y al *homo faber*, Huizinga contrapone el *homo ludens* en tanto que subjetivo sentido festival de la existencia en donde el juego sería el gran supuesto ordenador.

Aun cuando Huizinga afirma que el juego es más viejo que la cultura, previamente aclara que concibe el juego como fenómeno cultural, y no, por lo menos no en primer lugar, como fenómeno biológico. A pesar de esta puntualización, enfatiza en que todos los rasgos del juego se hallan presentes en los animales inferiores, con lo cual, seguramente, se trata de insistir en los nexos atávicos con todo el reino animal. En esos juegos se pueden distinguir algunas de las siguientes características: simulación, competitividad, gozo, belleza, libertad y *el sentido del juego*, es decir un elemento que va más allá del instinto, fuera del contraste verdad-falsedad, bondad-maldad. También contiene algo que podría denominarse *la intencionalidad de los jugadores*.

Por todo esto se diría que las formas del juego son correlativas con las formas de la cultura. Sin embargo, el juego en sí mismo está esencialmente enraizado con el subconsciente, a pesar de las opiniones en contrario de Gadamer. Esta característica convertiría al juego en poderoso determinante de la praxis humana, precisamente porque actúa *por debajo* de las intenciones conscientes. Algo así como el principio del placer sustentado por Freud. De ahí que las grandes ocupaciones primordiales de la convivencia humana están ya impregnadas de juego, como ocurre con el lenguaje y sus metáforas y juegos de palabras. Se trata, pues, de un mundo que se va inventando con toda la seriedad de la broma. Esto también ocurre en el mito. Por ello, tanto el juego como el mito han sentado las bases de un determinado orden social, así como de la técnica y de la ciencia.

A primera vista, el juego es lo opuesto a lo serio. Los dos conceptos aparecen como antagónicos e incluso inconciliables. Se diría que lo serio es sinónimo de lo verdadero, al contrario del juego, equivalente a eso de andar de vacaciones, de luna de miel, de fiesta, como en las antiguas bacanales en las que todo era permitido, excepto la seriedad del maestro de escuela o de la madre, empeñada en formar un hijo bueno a base de gritos y de rígidos mandamientos morales.

Sin embargo, el jugar, así se lo tome como ruptura de la seriedad, realmente es la manifestación de lo serio, su causa eficiente y su causa final. Los niños, los jugadores de fútbol y los ajedrecistas juegan con la más profunda seriedad y no sienten la menor inclinación a reír, a menos que sus jugadas sean victoriosas, anota Huizinga. De esto se desprende que tampoco la risa es elemento constitutivo del jugar, aun cuando muchas veces se encuentre presente. En consecuencia, el jugar es una praxis autónoma, es decir que se convalida a sí mismo con independencia de la risa-la seriedad, la belleza-la fealdad, la bondad-la maldad, lo verdadero-lo fementido. No obstante, sin estos valores sería imposible el jugar. De acuerdo a estos criterios, Huizinga anota que la belleza no es inherente al juego como tal, pero éste propende a hacerse acompañar de la belleza, de la gracia y la alegría.

Esta situación es casi una aporía que imposibilita definir el juego. Huizinga salva el escollo describiendo al juego y sus relaciones con la cultura, y dice que todo juego es una actividad libre. Su condición *sine qua non* es la libertad debido a que se decide jugar porque sí, porque se encuentra placer en hacerlo, y porque se puede dejar de hacerlo en cualquier momento. De ahí que la institucionalización del juego, su comercialización, sólo son caricaturas, desfiguraciones. El juego por mandato no es juego, dice Huizinga.

El juego también es una ruptura de lo cotidiano, un escaparse del ámbito opresivo de la llamada realidad, cuya esencialidad consiste en oponerse al soñar, en repudiar a lo ilusorio y a lo fantástico como si se tratara de una suerte de *delirium tremens*. Huizinga sitúa al jugar entre la realidad y el ensueño como si el vivir sería un placer. El juego es desinteresado, asegura Huizinga, es decir que su meta no es la recompensa. Diferimos de este criterio primeramente porque las recompensas no sólo son sumas de dinero, la copa de oro, el Oscar holywoodense. Además, toda actividad humana, en tanto que proyecto, ineludiblemente contiene fines y medios idóneos. E incluso si se aceptase la condición desinteresada del juego, no se puede dejar de lado que el hombre es un ser deseante, deseantes de belleza, del poder como sinónimo de gloria. La satisfacción de esas necesidades subjetivas es sumamente imperiosa. Probablemente a esto se refería Oscar Wilde cuando dijo dadme lo superfluo en vez de lo necesario.

Por otra parte, aun cuando el juego aparece como ocupación en tiempo de recreo, históricamente se ha convertido en elemento sustantivo de lo existencial dado su carácter *de re-creo*, esto es paréntesis para crear de nuevo.

El juego difiere de las actividades productivas por su lugar y duración. Se realiza como ruptura, de acuerdo a reglas, con limitaciones precisas de tiempo y espacio. Véase lo que ocurre en el estadio, en la mesa de juego. Se asemeja mucho a lo que ocurre en el templo o en el estrado judicial. Allí comienza y termina, pero puede repetirse una y otra vez. Esta propiedad de repetición del juego constituye una de sus propiedades esenciales, anota Huizinga. En el campo del juego existe un orden propio y absoluto. Generalizando se diría que el orden social, cualquiera que este sea, proviene del juego, puesto que es una actividad creadora de un orden. Es como si la vida fuese un conjunto de reglas del juego. De acuerdo a estas características, Huizinga establece conexiones entre juego, ética y estética.

Sin embargo, su orden es provisional y está constituido por la pugna de los contendores. Entonces se trata de un orden saturado de tensiones, del azar y la incertidumbre, es decir de lo irracional como subjetividad objetiva.

Si jugar significa competir, se diría que siempre se está jugando, poniendo a prueba las facultades de los competidores, su fuerza, su astucia, los ardidés como parte de las reglas del juego. El juego sucio debe ejecutarse tan limpiamente que aparezca como la no violación de las reglas del juego, como si el poder fuese un simple espectador. Por eso Platón decía que no vale la pena tomar con demasiada seriedad los asuntos humanos; sin embargo, es necesario ponerse serio, aunque esto no sea una dicha. Es decir que jugar es tomar las cosas con cierta irreverencia, y la seriedad es una ficción, así sea desdichada.

En esta tesis, la represión no es el eje fundamental de la vida. Aquí no tiene cabida la creación de ningún hombre nuevo, porque este se va haciendo sin que nadie note los momentos de la metamorfosis.

El juego sucio debe ejecutarse tan limpiamente que aparezca como la no violación de las reglas del juego, como si el poder fuese un simple espectador. Por eso Platón decía que no vale la pena tomar con demasiada seriedad los asuntos humanos; sin embargo, es necesario ponerse serio, aunque esto no sea una dicha. Es decir que jugar es tomar las cosas con cierta irreverencia, y la seriedad es una ficción, así sea desdichada.

En esta tesis, la represión no es el eje fundamental de la vida. Aquí no tiene cabida la creación de ningún hombre nuevo, porque este se va haciendo sin que nadie note los momentos de la metamorfosis.