

Política de fronteras en la antropología filosófica de Roger Caillois

Nicolas PETEL-ROCHETTE

Universidad Complutense de Madrid

Autor bastante poco estudiado en filosofía, Roger Caillois ofrece una obra variopinta que merece ser reabierta. Todos los debates sobre la llamada «nueva política» implican una reflexión sobre la fuente de legitimidad de futuros gobiernos capaces de representar mejor a un conjunto social supuestamente silenciado por los modos de representación propios al Estado Nación. En estos debates sobre la política de nuestro tiempo, está en tela de juicio la noción de populismo. Junto a ella, se despliega toda una teoría del liderazgo. Sin que sea de forma directa, la filosofía de Roger Caillois, como lo pretendemos mostrar a continuación, participa de esta reflexión sobre la gestión del poder. Su obra, marcada por el desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial, dio un vuelco cuando su autor leyó a Max Weber. Fue entonces cuando trató de responder, en el plano estético, a la cuestión de la encarnación religiosa del poder. En otras palabras, buscó una vía alternativa a la economía política del poder carismático moderno. Es en este sentido que consideramos la filosofía de Roger Caillois una crítica antropológica del poder.

Lo que Max Weber llamó la «*Herrschaft* carismática» (Weber, 1964, 848) encuentra en el pensamiento de Roger Caillois una configuración mitológica distinta a la teología política de la Modernidad. En un principio, Roger Caillois adoptó una retórica guerrera que anticipaba la encarnación de la lucha a muerte entre amigo y enemigo teorizada por Carl Schmitt. La ruptura de Caillois con la teología política, pues, pasó ante todo por una reflexión acerca del mito como representación. En los años 1930, Caillois, como tantos otros de su generación, se forma en ciencias sociales siguiendo el método de la escuela francesa, principalmente a través de las enseñanzas de Marcel Mauss, Marcel Granet y Georges Dumézil. Este último, autor de una obra ambigua desde un punto de vista político, influyó mucho al joven Caillois. Éste

trasladó en parte la oposición entre literatura y mitología, de la que partía Dumézil, al corazón de su primer trabajo, *El mito y el hombre*. En los años 1930, era frecuente esta oposición entre literatura y mitología, tematizada en los trabajos hoy en día olvidados de un miembro del Colegio de Sociología cercano a Caillois, René Guastalla (Guastalla, 1940). En aquel momento, pues, la literatura es considerada por Caillois y su círculo una secularización y relativización de la relación trascendental al relato mítico. Creían que la distanciamiento, propia a la literatura, habría participado de la decadencia de los hechos sociales totales (Mauss, 2013, 266), dando pie a la liberalización y expansión del capitalismo, por un lado, pero también a la reacción política de las masas organizadas alrededor del aparato retórico-político fascista. Aunque Dumézil no se aventurase a llevar las conclusiones de sus estudios de mitología comparada a la práctica, Caillois sí creyó que el fascismo debía ser combatido con sus propias armas. De ahí el planteamiento militante del Colegio de Sociología, que trató de hacer de la sociología un enfoque «sagrado» transmutando la voluntad de *saber* sobre la sociedad en voluntad de *poder*. Es importante subrayar de donde vienen estas vistas acerca de la mitología de las que partió Caillois. En efecto, antes de la Segunda Guerra Mundial, Dumézil desarrollaría una postura teórica que dio lugar a muchas polémicas, ya que podría ser interpretada como la construcción de una base teórica de la cosmogonía nazi. Algunos de sus trabajos, en efecto, defienden la necesidad sociomitológica de una soberanía política trascendental. La mitología germánica, en especial, habría mostrado la relevancia de esta estructura política fundamentalmente humana. Roger Caillois, sin duda, conocía muy bien las tesis de Dumézil de los años 1930. La relación de Caillois y Dumézil fue amistosa y cercana durante los años de formación del primero. De hecho, el profesor le agradeció a su alumno sus aportaciones al capítulo VIII de *Mitra-Varuna - Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté* (Dumézil, 1948, 21). En este libro, Dumézil muestra que la soberanía sería fundamentalmente dialéctica (Dumézil, 1948, 189-190). Para él, la mitología comparada señala la capacidad religiosa de una tal soberanía para ordenar la guerra y limitar la expansión del capitalismo. El tipo de decisión propio a la soberanía, además de impulsar un cierto carácter jurídico orgánico (Dumézil, 1948, 149), apoyaría una distribución económica similar al sistema total de prestaciones y contraprestaciones de las economías políticas del don teorizadas por Marcel Mauss (Mauss, 2013, 162-163). Aparte, Dumézil afirma – y esto es muy importante – que de esta soberanía perdida, propia a las mitologías indoeuropeas y, más particularmente, germánicas, se deduce todo un sistema de representación y de liderazgo que llama «unanimismo comunitario». Para él, esta base orgánica de una comunidad es el fundamento de una «totalidad anticapitalista» (Dumézil, 1948, 157).

Como se sabe, Roger Caillois y Georges Bataille trataban de formular algo así: una respuesta a la subida del nazismo en Alemania. Decepcionados por la respuesta de las democracias liberales, en ruptura con las vanguardias marxistas, tratarían de partir de esta oposición entre literatura y mitología para escribir un relato fundacional capaz de volver a unificar la sociedad. La mitología, para Caillois, es puesta en acto de las energías y relaciones de poder captadas como datos sensibles en una comunidad dada. Esta puesta en acto, la llama sencillamente *rito*. En *El mito y el hombre*, pues, Caillois cree que este paso ritual es susceptible de volver a vincular el individuo a la figura heroica que trae consigo la serie de dialécticas de la que depende la situación mítica. La fiesta, acto de este ritual, es «*un excès permis par lequel l'individu se trouve dramatisé et devient ainsi le héros*» (Caillois, 1938, 29). El mito, entonces, es la literatura «perfecta»: depurada de lirismo, sin distancia estética y sin espacio para la individualidad. Escribir mitología, pues, se hacía la labor teórica reservada a una élite intelectual aristócrata de la que Caillois quería formar parte. Las bases de esta forma

ascética y desinteresada de voluntad de poder se hallan en la interpretación de Caillois de *La genealogía de la moral* nietzscheana (Caillois, 2008, 254). De ahí toda su retórica del secretismo y de las sectas – patente, por ejemplo, en *L'esprit des sectes* (Caillois, 2008, 292). En la práctica, esto debía pasar por una gran «fiesta» antidemocrática, siempre anunciada, siempre por llegar, pero cuya posible encarnación como alternativa a la guerra nunca podrá haber visto la luz. Es esta idea de un relato sin distanciamiento estético con la realidad que Caillois vuelve a plantear críticamente durante la guerra. Se da cuenta de que el mito sí tiene un mecanismo estético: la identificación emocional y la catarsis. Este mecanismo, de hecho, funciona como técnica de reforzamiento al servicio de la dominación política que, junto a Weber, llamamos *carisma*. En exilio en Argentina a partir de 1939, tendría la ocasión de repensar el poder, considerándolo una realidad que responde a una manera de concebir la política y, aún más importante, a una economía conceptual indisociable de un régimen estético. En este sentido, el poder, para Caillois, es sinónimo de *energía sagrada*; aquello que compone las relaciones de autoridad y que se capta por su oposición a lo profano, es decir a lo que no significa nada. Esta definición «materialista» de lo sagrado – y ya no trascendentalista – le lleva a definirlo como una categoría de la sensibilidad (Caillois, 1939, 24). El poder ya no es aquello hacia lo que se tiende para luego conseguirlo – interpretación algo literal de la voluntad de poder –, sino el fruto de una relación política explicable por la economía conceptual que remite esta relación a una hipótesis antropológica concreta. Escribe Caillois, en el estudio que hizo a raíz de su lectura de Max Weber (*Le pouvoir charismatique. Adolf Hitler comme idole*): «tout pouvoir est une magie réelle, si l'on appelle magie la possibilité de produire des effets sans contact ni agent, en provoquant pour ainsi dire une parfaite et immédiate docilité des choses» (Caillois, 2008, 315). El poder, pues, es aquello que posee una entidad concreta. Su voz modela las voluntades y lleva a obedecer sin necesidad de coacción física. Esta «magia política», especialmente concentrada en el poder carismática, era aquello por lo que Caillois pugnaba en los años 1930.

Pues bien, el estudio del carisma viene a mostrar que sobre esta magia reposa buena parte de la encarnación moderna de la soberanía. De esta *cefalía* propia a la modernidad, apoyada sobre la dialéctica entre reconocido y reconocedor, quería deshacerse Georges Bataille ya en los años de la revista *Documents* (Bataille, 1973, 217). En Argentina, Caillois transforma el sentido de la voluntad de poder viendo en cierto modo que en el marco estético de la autoridad se juega toda la dramaturgia de lo sagrado. La pugna por el poder y la voluntad del mismo, pues, no tienen sentido como tal si no se pone en perspectiva el marco conceptual y estético en el que se define la relación antropológica sobre la que se viene a asentar la política. Por decirlo de otra forma, el poder no es una cuestión de contenido, o de identidades, sino de relación y de formas. Es aquí donde la filosofía de Roger Caillois empieza a tomarse al pie de la letra la necesidad de liberar al carisma de una forma relacional dialéctica. Gracias a Weber, las consideraciones meramente trascendentalistas acerca de la necesidad y voluntad de poder de los años 1930 desvelan la base estética sobre la que reposaba su antropología: la dialéctica entre el amo y el esclavo. Otra clave para entender su visión de la lucha hacia el poder se halla en la lectura de Hegel que llevó a cabo Alexandre Kojève a lo largo de los años 1930. La metafísica kojéviana construye su ontología política a base de una dialéctica instrumental entre naturaleza y cultura. Se resume por la idea de que la naturaleza es independiente del ser humano: «Étant éternelle, elle subsiste avant lui et après lui. C'est en elle qu'il naît, comme nous venons de le voir. Et comme nous le verrons tout de suite, l'Homme qui *est* Temps *disparaît* aussi dans la Nature spatiale. Car cette Nature *survit* au Temps» (Kojève, 1968, 434). Kojève, pues, apoya toda su antropogénesis y su teoría de la cultura sobre un dualismo

ontológico que, según él, Hegel habría planteado en la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 2004, 112-120). Habiendo adoptado los términos de este dualismo, famoso por las discusiones sobre un supuesto Fin de la Historia a las que daría lugar, Caillois importó a su propia definición ontológica de la política la implícita relación antropológica fundamental que Kojève retomó tal cual del planteamiento teológico-político: la relación óptica entre el amigo y el enemigo. Como dijimos, debemos a Carl Schmitt la teorización de esta realidad político-teológica propia a la Modernidad. «No estamos – decía el famoso jurista alemán – tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óptica y de la posibilidad real de esta distinción [amigo-enemigo]» (Schmitt, 2009, 58). Es decir que la relación agonística entre amigo y enemigo es clave para la misma definición del ser político de una comunidad. La metafísica de la antropogénesis atea de Alexandre Kojève, a nuestro modo de ver, sería un intento fallido de secularización de la teología política moderna. Habría sido una tentativa de legitimar la dominación carismática como salida a la aporía de la representación democrática propia a la crisis del Estado Nación de los años 1930. Aunque, desde un primer momento, defendiera un enfoque monista para considerar el lugar de lo humano dentro del universo, la teoría mitológica de la representación de Roger Caillois pecaba precisamente del hecho de figurarse así la emancipación. Es decir que, aunque plantease como telón de fondo a su teoría sociológica un escenario ontológico único (Caillois, 2008, 128), Caillois seguía apoyando su retórica sobre una teoría de la representación con esquema trascendental (como lo vimos con la mitología de Dumézil) y sobre una noción progresista y guerrera de la emancipación política heredada de la figura de la lucha del esclavo contra el amo. Toda la cuestión reside en ver qué desea el esclavo en su búsqueda de la emancipación. Kojève nos dice que su destino es convertirse en amo a su vez. La idea de base de la dialéctica entre el amo y el esclavo tal y como la concibe Kojève es conocida: en el momento del miedo a la muerte, el amo supo mostrar su soberanía frente a la vida, suerte de ser-para-la-muerte (Kojève era un gran lector de Heidegger). Cediendo ante el miedo, el esclavo se queda encerrado en su condición animal, en su ser antropóforo, en su subordinación frente al deseo del amo. En su tendencia hacia el poder del amo, el esclavo, cuyo ser es la naturaleza, *imita* a este último. En este proceso de imitación opera una *Bildung* que, poco a poco, invierte la relación de servidumbre. El esclavo, mediante el trabajo con el que transforma la naturaleza, se emancipa frente a ésta. Esta emancipación supera al ser político humano del amo y se instaura la síntesis entre naturaleza trabajada y autoridad. Así empieza, dice Kojève, lo que llama la *Posthistoria* (Kojève, 1968, 436). La dialéctica entre naturaleza y humanidad, entre positividad y negatividad, pues, culmina en la restauración de una positividad librada de la condición frustrada, puramente negativa, del esclavo (es decir, lo que es lo mismo, de la naturaleza): aquello que no es humano. El problema de esta dialéctica reside en su pérdida de toda objetividad. No acontece una síntesis verdadera, sino que está planteada en términos duales una síntesis fabricada a base de una definición puramente antropológica del ser político humano: el miedo a la muerte y la legitimación de la consiguiente dominación política, necesaria para que subsista la soberanía frente a una latente guerra natural permanente. El movimiento intersubjetivo de la dialéctica entre el amo y el esclavo se encierra en una referencialidad puramente negativa, teniendo de esta manera a la razón como único criterio. Este movimiento intersubjetivo, el *reconocimiento* tal y como lo plantea Kojève, pierde de vista a la objetividad. El mundo objetivo, pues, ya no tiene que ver con el ámbito humano; en efecto, no se constituye por una relación dialéctica con la materia, con la naturaleza, sino por una dialéctica con la propia razón. Ésta, pues, en la metafísica de Kojève, se revela ser la verdadera soberana de la historia. Bajo aires de interpretación marxista y existencialista de Hegel, vemos que Kojève

propone más bien una lectura que hace de la relación entre el amo y el esclavo una antropogénesis sumamente idealista. Como lo recuerda Denis Hollier, este movimiento de coronación de la razón es la matriz de una antropología que parte del dualismo ontológico. Naturaleza y cultura son radicalmente distinguidas ya que el deseo antropogénico implica, precisamente, el deseo de una negatividad, de algo que no existe en ningún otro lugar que no sea la propia razón. Existe entonces una gran desigualdad entre el esclavo, para quien existe solamente el amo, y éste, que, al contrario, mantiene invisible al primero en la frondosidad del orden natural (Hollier, 1995, 66). Por esto, el esclavo desea la *negatividad efectiva* del deseo que le muestra el otro.

Caillois rompió con esta antropología política fundada en el dualismo ontológico cuando empezó a dejar de tratar de frente la definición del ser de lo político. El análisis del carisma le mostró precisamente que, ante todo, el poder se mantiene por el marco conceptual que construye la analogía entre naturaleza y cultura. Esta analogía desdibuja concretamente las fronteras de lo propiamente antropológico. Asimismo, la filosofía de Roger Caillois es una manera de replantear la operatividad estética de esta analogía. En efecto, Caillois plantea una reflexión sobre la aparición de lo que se suele llamar «sujeto» y de su relación con el mundo. Todo lo demás sigue esta primera idea, que empezó a tratar ya en *La Nécessité d'Esprit*, cuando tenía tan sólo 19 años. Para él, el ser humano no puede tener reglas propias, frente a una naturaleza que tendría otras leyes distintas. Ya en *El mito y el hombre*, escribía: «autour de lui et en lui [el organismo], on constate la présence des mêmes structures et l'action des mêmes lois [que las de la naturaleza]» (Caillois, 1938, 121-122). Siempre insistió en vincular el ser humano al mundo, en contra de la cultura humanista moderna. La manera de llevar a cabo esta unión pasó por el hecho de desarrollar un estudio riguroso de su objeto predilecto: la imaginación. Lo original en su obra consiste en haber preguntado por los fundamentos de la vida humana sin nunca querer dar a lo humano una definición estricta, o una esencia. Más bien lo contrario. Redujo «lo humano» a su mínima expresión para luego preguntarse por una posible apertura frente a los problemas de la modernidad política. Una de las aporías de ésta, como lo muestran las recientes teorías populistas, sería la extensión del poder carismático en nuestra cultura política. Gracias a Caillois, se pondría en evidencia que una estructura de poder carismático se generaliza y puede consolidarse a base de una estética en la que se ha reducido el sentido de la imitación – de la mimesis – a su mínima expresión: la imitación de un modelo. René Girard afirma que deseo y mimesis son dos realidades íntimamente ligadas (Girard, 1972, 205). Caillois no dice cosa distinta, retomando de Aristóteles (Caillois, 2008, 732) la idea de que la mimesis es una pasión básica (Caillois, 2008, 737), hecho social total que responde a la existencia sociológica general del juego (Caillois, 1958, 335). Por esto, toda la cuestión del carisma, por tanto, en última instancia, de la mecánica del reconocimiento, reside en ver cómo y a qué se desea imitar. Planteando esto, los trabajos de Caillois, a nuestro modo de ver, ofrecen la posibilidad de pensar *otro modo de representación política*, que no pasaría por la base antropológica del poder carismático. Esta «base antropológica», que hemos rastreado en la lectura kojéviana de Hegel, en resumidas cuentas, es la necesidad de que en política haya reconocimiento de un adversario. Podríamos decir que en esto reside la condición del carisma: la producción de una exterioridad para crear y mantener la comunidad política. Por esto, la base antropológica del carisma siempre es una coproducción: de la comunidad amiga, por un lado, y de la entidad enemiga, por otro. Es en este sentido que decimos que la dialéctica entre el amo y esclavo como antropogénesis sería uno de los fundamentos antropológicos del poder moderno.

Ahora bien, decíamos al principio que la dominación carismática encuentra en el

pensamiento de Roger Caillois precisamente una configuración distinta a la dualidad existencial. ¿Cómo? ¿Qué modelo carismático propone Roger Caillois? Entender las fundamentaciones del poder carismático como *producción de una mitología política* implicó ver que lo sagrado es aquello que delimita el ámbito de acción propio al poder. El análisis que Caillois llevó a cabo de la guerra mostró una cosa fundamental: la guerra, en la Modernidad, pasó a ser el único tiempo sagrado (Caillois, 1963, 195). Curiosamente, como Carl Schmitt acerca de la decisión sobre la excepción, Caillois afirma que el soberano carismático es aquel que gobierna prometiendo milagros y provocando el advenimiento de una vivencia en la que acontece el tiempo mítico: la guerra. Esto, por otro lado, permite entender que no existe una guerra que no sea guerra política. Con estas consideraciones, Caillois entiende, pues, que nuestra época debe conseguir pensar nuevas formas religiosas para frenar lo que llama la «fatalité de la guerre démocratique» (Caillois, 1963, 115). ¿Cómo escapar a la sed de tiempos de excepción y de ética guerrera? ¿Cómo dejar de lado la construcción de discursos sobre el hipotético deber ser que, quizás, desdibujará otro paisaje político? ¿Cómo, en resumidas cuentas, *desear*, con todo lo que implica este verbo, otro *nomos* del mundo político en el que habitamos? Porque, al final, esto es lo que está en juego en Caillois: la transformación de la teleología de la mecánica imitativa que opera en el reconocimiento. Para ello, lo hemos dicho, Caillois plantea *otra encarnación* del poder carismático. Ya no propio a la dominación política y su legitimación, el carisma se amplía a más cuerpos que componen el mundo. Junto a la transformación de la teleología ocurre una subversión fundamental de la metafísica moderna: la de la facultad de juzgar y discernir. Como lo mostró Kant, la analogía, operada mediante la imaginación, entre juicio estético y juicio teleológico permite al ser humano situarse con único medio que es a la vez un fin en sí. Como sabemos, ésta es la definición kantiana de lo bello: la expresión de un fin en sí. Pues bien, esto es lo que la transformación de la mecánica analógica, que da lugar al reconocimiento de lo bello, viene a cambiar. Siguiendo su punto de partida monista, Caillois hace de la voluntad humana una particularidad que, desde un punto de vista puramente estético, no le otorga ningún privilegio. Caillois reduce el papel del humano dentro del universo al de mero freno perceptivo. Partiendo de una circulación de atribución del valor y del sentido que le supera – en tanto que el humano no decide acerca de su atribución – la mirada humana se deja apasionar por la creación de belleza natural. No *reconoce* la belleza, sino que ésta nace de una analogía entre dos formas que muestran momentáneamente la unicidad y redundancia del universo, al que pertenece el ser humano. Esta pasión por el juego analógico es lo que Caillois llama «el demonio de la analogía» (Caillois, 2008, 742). Para él, esta fascinación pasional por el encuentro entre dos imágenes es lo que caracteriza a la poesía. Ésta tiene su fuente, dice Caillois, en esta tentación por homologar (Caillois, 2008, 737). Esta vivencia poética es, ni más ni menos, un choque poético; una catarsis provocada por la poesía que le sirve a Caillois de base afectiva para definir otra finalidad y otras reglas para el juego que es la religión (Caillois, 1958, 208). En su teoría del juego, Caillois había definido cuatro tipos de juegos según el principio que les gobierna, correspondientes a cuatro afectos básicos propios a los juegos: *Agôn* (competición), *Alea* (azar), *Mimicry* (simulacro) e *Ilinx* (vértigo). Añade a esto una afinidad esencial entre estos principios: el *Agôn* con el *Alea*, y la *Mimicry* con el *Ilinx*; mérito y suerte, por un lado, simulacro y vértigo, por el otro (Caillois, 1958, 150-158). Pues bien, la religión política moderna y su terreno privilegiado, la guerra, habría roto este equilibrio tradicional de los principios de los juegos e impulsado la unión entre vértigo y competición. La teoría mimética de Caillois vuelve a colocar la competición en el plano del azar, estético en este caso. En un universo único, independientemente de su finalidad o de su origen, todas las formas son

susceptibles de ser juzgadas bellas. Prestarse al juego pasivo del demonio de la analogía, pues, es correr el riesgo de vivir el choque poético, y de experimentar mediante la mimesis un vértigo propio al juego de la estética «general», en el sentido de que abarca todas las formas por igual. Estas son las coordenadas que permiten a Caillois la ampliación del papel de la mimesis propia a su teoría estética. Suponer el universo único y redundante implica que el arte es una variación de la naturaleza. Del mismo modo, las formas naturales, desde un punto de vista meramente estético, pueden ser consideradas con el mismo criterio que el arte. Caillois, que siempre tuvo como enemigo a un cierto romanticismo artístico que defendía la pureza espiritual en el arte (como era el caso de los surrealistas), pues, generaliza la circulación de lo bello a todas las formas, independientemente de su origen o finalidad. En sus palabras: «Les structures naturelles constituent le départ et la référence ultime de toute beauté imaginable, encore que la beauté soit appréciation humaine. Mais comme l'homme appartient lui-même à la nature, le cercle se referme aisément et le sentiment que l'homme éprouve de la beauté ne fait que réfléchir sa condition d'être vivant et de partie intégrante de l'univers » (Caillois, 2008, 814). Consecuentemente, el arte se vuelve un caso particular de la naturaleza, una de sus muestras. Incluso el arte contemporáneo, debido a las aportaciones de las ciencias, que desvelan en un grado siempre superior las formas de la materia, tanto las ínfimas como las presentes a escala cósmica, pierde su autonomía frente al mundo. El arte, pues, ya no imita a la naturaleza. Se borra la distinción entre origen y copia, modelo e imitación. La exploración estética que permite este juego imitativo responsable de la experiencia estética catártica implica la movilización de la subjetividad en su conjunto. Es más, aparece como tal mediante la experiencia de pérdida que le provoca el hecho de conocerse, de repente, como resultado del encuentro fortuito entre formas del universo que, en una fina mezcla de azar e imitación, convergieron en un encuentro agonístico vector de vértigo y placer. La imitación sublimada, en este sentido, deja de ser privilegio humano.

La ciencia estética inventada que Caillois propone para averiguar este plano metaestético son las llamadas *ciencias diagonales*: un juego categorial y poético que permite al poeta proponer, mediante el lenguaje, analogías que entren en el juego imitativo general. «Des sciences diagonales sont à naître – dice –, qui composeraient les aberrations que les chercheurs constatent çà et là dans les compartiments où ils sont contraints d'opérer» (Caillois, 2008, 917). Mediante estas ciencias inventadas, Caillois prosigue deliberadamente la historia de los errores científicos que, según él, permiten plantear posibles redundancias formales ahí donde la especialización técnica dejó de lado la analogía estética en provecho de otro criterio, que buscaba otra finalidad. La propuesta de estas ciencias diagonales se resume por la suspensión de todo otro criterio que no sea estético para proponer una técnica – la poesía, médium de creación de analogías – que no tenga otra finalidad que la propia existencia y la búsqueda del placer catártico mediante el cual el ser humano aparece como interrelación coyuntural de elementos del mundo. Esta imitación sin finalidad transforma completamente la noción de belleza que maneja la estética cailloisiana. En efecto, lo bello se vuelve aquello que provoca este juego y demuestra al ser humano su pertenencia radical al mundo. «*Bello* es lo que, sin concepto, place universalmente», decía Kant (Kant, 2007, 133). La semejanza analógica implica la movilización de la ley que Caillois considera al origen de la generalización de la capacidad mimética: la disimetría (Caillois, 2008, 811). Para Caillois, la omnipresencia de procesos disimétricos en el universo explica que la mirada humana quede fascinada por analogías entre ámbitos alejados que, *a priori*, no tenían por qué aparecer. Estos acercamientos son el fruto de la poesía. Por esta razón, la semejanza se libera de su yugo modelo-copia: «ce n'est plus sur une ressemblance éventuelle que je puis compter, mais sur

l'équivalent des effets qui font l'objet des recherches nouvelles et qui sont d'ordre exclusivement plastique, sans référence aucune aux figures qui meublent l'univers visible» (Caillois, 1970, 52). Es decir que la analogía mimética acontece cuando se manifiesta un desequilibrio, una ruptura de las formas estéticas. Es este desequilibrio que es reconocido por la imaginación. Por esto, la mimesis general aplicada por Caillois hace de lo bello la expresión de un fin en sí: formas que, siguiendo la ley de la disimetría, expresan su pertenencia al mundo. Es esta expresión que provoca la fascinación de la mirada humana. Dice Caillois que semejantes aberraciones ejercen sobre el ser humano una fascinación privilegiada: «Elles lui apparaissent – sigue – comme les manifestations par excellence de ce que j'ai cru pouvoir nommer *fantastique naturel*. Leur indéniable, constante et mystérieuse vertu de séduire revendique peut-être, par le détour d'une obscure réversibilité, le droit que s'est acquis une zoologie maudite à la reconnaissance de son ultime et ingrat bénéficiaire» (Caillois, 1970, 97). La imitación, pues, en vez de ser vinculada a la lucha y la competición, como en el encuentro entre enemigos, se vuelve el medio de la poesía (entendida en el sentido de creación de imágenes justas – esto es, de metáforas – que expresen la unidad que averiguan ociosamente las ciencias diagonales). La mimesis, sometida en la estética carismática a la finalidad de superación y de victoria sobre el adversario, acaba siendo un fenómeno completamente inútil, completamente desapegado de toda finalidad. *Transformar la mecánica del reconocimiento, pues, también transforma su base afectiva y los motivos del placer estético.*

La teoría cailloisiana de la imaginación incide tanto en la particularidad humana de la voluntad como la finalidad del conocimiento. Dado que el universo es finito, la subjetividad se vuelve una especie de freno para las imágenes del mundo que pasa por el eterno retorno de la imaginación sobre ella misma. En definitiva, la mimesis generalizada por la poética acaba esparciendo el carisma en la naturaleza. Caillois encuentra una base material mística a las imágenes, suerte de origen a la vez que destino que da un sentido materialista al eterno retorno. Éste sería el sentido de lo que llamó la *escritura de las piedras*. La subjetividad, en el juego mimético, se haría portadora de una fuerza mística inherente al cosmos. Participaría de un reconocimiento en el que opera una noción de belleza que nace de la infirmitad, y no de una oposición moral a la fealdad. «Quelque chose m'a poussé – escribe en su último libro – à mimer les pierres par le seul moyen dont je disposais : le langage» (Caillois, 2008, 176). La mimesis general llevó a Caillois a suponer que la propia escritura, el lenguaje humano, no era sino partícipe de una escritura mucho más general, también propia a la materia. Para él, las piedras son la materia en cuya carne se hallan huellas de todas las vidas que existieron. Lo que llama *escritura de la piedras* es un sinónimo de las estructuras estéticas que ordenan el mundo (Caillois, 1970, 90). Para Caillois, escribir consiste en acercarse de las piedras mediante frases «qui en répètent les structures, la rudesse, la stupeur, et dont j'imaginai également qu'elles s'imprégnaient de leurs subtiles promesses ou qu'elles trouvaient quelque gage dans l'impassible permanence minérale : je découvrais l'occasion d'un va-et-vient qui me comblait. J'abandonnais un peu de moi-même dans ma manière de percevoir ou d'exprimer les sentiments et les choses» (Caillois, 2008, 176-177). Origen del tiempo (Caillois, 1975, 83), las piedras para Caillois son aquel estamento que vincula la vida humana a la materia. La metáfora del río Alfeo, con la que titula su libro más autobiográfico, ilustra esta condición: la vivencia estética catártica da constancia de la trágica pertenencia de una manifestación disimétrica de la materia cuyo conato le lleva a regresar a la impasibilidad mineral. En este punto, podemos volver a plantear la aportación de Caillois a los debates actuales sobre el liderazgo carismático. En efecto, ¿qué concluir de toda esta mística

materialista? Como dijimos, la ampliación de la noción de mimesis por la ciencia *sui generis* poético-racional que inventa Caillois implica el esparcimiento del carisma. Son susceptibles de ser carismáticas todas las cosas que componen el universo.

Lo interesante consiste en ver que Caillois propone una técnica para pensar el trazado de las fronteras del sujeto de tal forma que toda la relación al poder y a la representación sea diferente al destino que implica el mito de la dialéctica amo-esclavo: la liberación del esclavo y su voluntad de poder, mediante una guerra de liberación, hacia la soberanía. Poniendo en tela de juicio el marco conceptual del carisma, Caillois entabla una verdadera crítica de la economía política de las fronteras de la antropología filosófica. De esta manera, pone en tela de juicio la producción de los límites de la subjetividad y su estructuración como elemento relacional de la materia única. Como vimos, en Caillois, la imaginación ya no es una facultad metafísica, sino aquello que aparece expresado en los cruces de las formas estéticas, puntos de encuentro que conforman un plano estético general en el que se individua la mirada humana. Es decir que el acto imaginativo es el reflejo de una situación de poder en el que antropología y política, asimismo, no pueden ser aisladas con claridad. En definitiva, el pensamiento de Caillois abre una pregunta sobre el ser de lo humano, es decir sobre una posible «ontología antropológica». Aunque la antropología como ciencia muestra más bien una completa relatividad de las lógicas del sentido a través del estudio de la cultura, hoy en día reflexiones supuestamente antropológicas sirven a menudo de comodín ideológico para establecer analogías entre humanidad y naturaleza que apoyan retóricamente la legitimación de un estado de hechos. De algún modo, la obra de Caillois se erige en contra de un tal uso de la antropología. Su pensamiento introdujo en pleno siglo XX una perspectiva política que hizo del acto de pensar una herramienta que no tenía otra finalidad que la existencia humana como tal. Por esto, la filosofía de Roger Caillois participa de una reflexión crítica sobre los límites éticos, jurídicos y políticos de la «humanidad». Desmonta la ficción del «como si» carismático, y subraya el origen profundamente religioso de la coproducción de la analogía que erige las fronteras de los distintos ámbitos del universo. Estas fronteras sirven a situar tanto lo humano como las pautas estéticas de la ficción de su devenir. En otras palabras, y por terminar, en Caillois, la religión y el poder se vuelven un asunto al alcance de cualquiera, y de cualquier cosa, dando de qué pensar a los estrategas y expertos de la política.

Bibliografía

- Bataille, Georges (1973), *Œuvres complètes. Tome I*, Gallimard, París.
- Caillois, Roger (1963), *Bellone ou la pente de la guerre*, La Renaissance du Livre, Bruselas.
- Caillois, Roger (1958), *Les jeux et les hommes*, Gallimard, París.
- Caillois, Roger (1970), *L'écriture des pierres*, Albert Skira, Ginebra.
- Caillois, Roger (1939), *L'homme et le sacré*, Gallimard, París.
- Caillois, Roger (1938), *Le mythe et l'homme*, Gallimard, París.
- Caillois, Roger (2008), *Œuvres*, Gallimard, París.
- Caillois, Roger (1975), *Pierres réfléchies*, Gallimard, París.
- Dumézil, Georges (1948), *Mitra-Varuna - Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Presses Universitaires de France, París.

- Girard, René (1972), *La violence et le sacré*, Bernard Grasset, París.
- Guastalla, René (1940), *Le mythe et le livre*, Gallimard, París.
- Hegel, Wilhem Georg (2004), *La Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hollier, Denis (1995), *Le Collège de sociologie. 1937 – 1939*, Folio, París.
- Kant, Immanuel (2007), *Crítica del Juicio*, Tecnos, Madrid.
- Kojève, Alexandre (1968), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París.
- Mauss, Marcel (2013), *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, París.
- Schmitt, Carl (2009), *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid.
- Weber, Max (1964), *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.