

José A. Sánchez

# CUERPOS AJENOS

ENSAYOS SOBRE ÉTICA  
DE LA REPRESENTACIÓN



Ediciones de la Universidad  
de Castilla-La Mancha



**Ediciones La uña RoTa**  
*Colección Libros del Apuntador*

*Cuerpos ajenos*

Primera edición: junio de 2017

© 2017, José A. Sánchez

Copyright de las ilustración de cubierta:

© 2017, José Ajá: *Tan bárbara la seguridad como el delito* (óleo sobre lienzo). Fotografía de la obra: Jorge Fernández Bolado.

<http://cargocollective.com/joseaja>

Diseño y maquetación: Arcadio Mardomingo

© 2017, de la presente edición en castellano para todo el mundo:

Ediciones La uña RoTa, S. L.

Apartado de correos 380

40080 Segovia

Correo electrónico: [ediciones@larota.es](mailto:ediciones@larota.es)

[www.larota.es](http://www.larota.es)

ISBN: (Ediciones La uña RoTa): 978-84-95291-49-3

ISBN: (Ediciones de UCLM): 978-84-9044-287-6

D.L.: SG 67-2017

IBIC: DNF

Impresión: Villena Artes Gráficas

Printed in Spain – Impreso en España

La primera edición de este libro fue publicada en México con el título *Ética y representación* por Toma, Ediciones y Producciones Escénicas y Cinematográficas, A. C., bajo el sello editorial de Paso de Gato, con la coordinación editorial, la corrección y el cuidado de Leticia García Urriza y la dirección de Jaime Chabaud. Fue resultado del proyecto de investigación Teatralidades Disidentes, HAR2012-34075, financiado por la Secretaría de Estado de Investigación.

## ÍNDICE

1. Representándonos . . . . .	11
2. Ética y moral . . . . .	19
3. Ética y práctica artística . . . . .	27
4. Paradojas de la práctica . . . . .	33
5. El problema de la sinceridad . . . . .	41
6. Representación y teatralidad social . . . . .	51
7. ¿Qué significa «representar»? . . . . .	57
8. Atrapados en la representación . . . . .	65
9. Representar al Otro . . . . .	71
10. La representación de la subalterna . . . . .	77
11. Representación y vaciamiento . . . . .	85
12. Representación y virtuosismo . . . . .	91
13. Fraudes . . . . .	101
14. Cuerpo y representación . . . . .	109
15. Ética del cuerpo . . . . .	119
16. Poner el cuerpo . . . . .	125
17. El cuerpo poético . . . . .	131
18. El infierno . . . . .	139
19. Documento y monumento . . . . .	149
20. Representación y sacrificio . . . . .	157

21. El cuerpo expuesto . . . . .	165
22. Ética del cuidado. . . . .	171
23. Acción y bufonería . . . . .	177
24. Ficción y dolor . . . . .	185
25. Fabricaciones. . . . .	193
26. La histeria y la historia. . . . .	203
27. Des/apariciones. . . . .	211
28. Presencias . . . . .	221
29. Identidades . . . . .	227
30. Cuerpos. . . . .	235
31. Reencarnaciones . . . . .	243
32. Representación y cuidado . . . . .	251
33. Memoria y violencia . . . . .	257
34. Violencia y humor. . . . .	265
35. Historias y memorias. . . . .	275
36. Memoria y representación . . . . .	281
37. Enmascarados . . . . .	289
38. Fin de fiesta. . . . .	295
39. La fascinación del mal. . . . .	303
40. Ética del testigo. . . . .	313
41. Dispositivos de memoria . . . . .	321
42. Dispositivos de representación. . . . .	329
Historia de este libro . . . . .	339
43. Sin/fin. . . . .	359
Referencias . . . . .	371
Índice analítico y de nombres . . . . .	379

## Nota

Este libro puede ser leído linealmente, en el orden propuesto por el autor, o en cualquier orden elegido por quien lo lea. Al final de cada capítulo se sugieren algunas alternativas de lectura en función de continuidades temáticas o contrastes discursivos. Probablemente, durante el recorrido de lectura podrán encontrarse otras muchas posibilidades.

## 1. Representándonos

Mientras escribo estas palabras, trato de representarme la situación en la que son leídas. Mientras lees estas palabras puedes tratar de representarte la situación en la que son escritas. En ese doble ejercicio de representación, la temporalidad se vuelve paradójica. Pues en mi representación, la imaginación de la lectura es anterior a la escritura de las palabras que ahora estás leyendo. Y en la tuya, el presente de la lectura se adelanta, aunque sea unos segundos, a la imaginación del acto de escribir. En cierto modo, para mí las palabras son memoria de una imagen. Para ti, constituyen una invitación a imaginar una ficción verosímil.

Yo puedo representarme la escena en la que tú lees, en tu casa, sentada en un sillón o en una silla, sosteniendo un libro que acaban de prestarte. Puedo también situar la escena en una cafetería, frente a una taza de té o una cerveza, adelantando la lectura del libro que acabas de comprar mientras esperas a alguien, o simplemente disfrutando un tiempo de soledad en compañía. Pero la lectura quizá no ocurra sobre un libro, sino sobre una pantalla, o incluso sobre unas fotocopias, lo cual indica que eres estudiante y alguien te ha recomendado leer este libro o incluso te lo han propuesto insistentemente. Puedes estar recostado sobre el césped, mientras a tu alrededor se conversa sobre las noticias del día, sobre los planes para la noche, para el fin de semana, sobre algún proyecto colectivo, sobre encuentros y desencuentros amorosos. O puedes estar tumbado sobre un escenario, o sentada contra la pared de un estudio al principio o al final o en el descanso de una clase, de un taller, de un seminario, de un ensayo.

«Representación» en este caso es sinónimo de «imaginación», la imaginación de una situación o de una escena. Puestos a imaginar, imaginemos algo en este momento irreal, pero no por ello imposible, que yo esté escribiendo al

mismo tiempo que tú estás leyendo. Se trataría de una situación bizarra. Porque si yo estuviera no aquí pero sí ahora, conectado, del otro lado de la página o de la pantalla, resultaría muy extraño que tú no me respondieras, que no interrumpieras mi discurso para coincidir, matizar, debatir o negar. Por otro lado, si ambos compartiéramos el mismo tiempo, si el tiempo de escritura fuera el mismo que el de lectura, tal vez con una demora mínima de producción y observación, ¿por qué usar la palabra escrita y no el habla? ¿Por qué recurrir a la mediación del código visual cuando el aural permitiría una comunicación más directa? Sobre todo porque liberaría nuestros ojos para que nos miráramos. Y ello nos daría más información sobre la intenciones de cada cual: sobre mi honestidad como escritor y la tuya como lector o lectora. Los criterios de honestidad son muy diferentes, evidentemente, a los criterios de verdad.

Si en una situación de cotemporalidad insistiéramos en usar la palabra escrita, y si además aceptáramos que uno de los dos (en este caso yo) escribe mientras el otro lee, nos estaríamos condenando a una representación aparentemente inútil.

La representación se daría en dos sentidos. En el sentido de una relación tensa con el presente, puesto que el presente de mi escritura no coincidiría de manera precisa con el presente de tu lectura. En esa diferencia se produciría una distancia: mientras tú lees, no sabes lo que yo estoy ya pensando escribir. Y mientras yo escribo, yo no sé cómo será tu reacción. El único presente sería el del surgimiento de las letras, de las palabras, la materialidad (o virtualidad) misma del lenguaje escrito, un presente sin cuerpos, donde los cuerpos quedan desplazados del lugar que instaura el presente. Y aquí es donde aparecería el segundo sentido de representación, en relación con la presencia, pues la prioridad del código escrito sobre la relación física o perceptiva, haría innecesaria nuestra presencia. De ahí que la situación resulte tan paradójica.

Es cierto que podríamos encontrar en la vida cotidiana y en el ámbito cultural, ejemplos de situaciones similares a la descrita. En la vida cotidiana, responden por lo general a una intención de establecer una distancia o asegurar una protección entre personas que no se conocen o en situaciones delicadas. En el ámbito cultural, responden más bien a lo contrario: acercar el escritor a los autores, forzarle a una cierta espontaneidad de la escritura. En los primeros años de mi educación secundaria, tuve un profesor cuyo método de trabajo consistía en escribir sobre la pizarra el texto de su explicación: no hablaba, simplemente escribía, de espaldas a nosotros, que debíamos copiar todo lo que él escribía copiando a su vez de sus apuntes. Sólo al concluir la escritura, se giraba hacia nosotros y nos pregunta qué no entendíamos. Tal vez la timidez le llevaba a utilizar aquel método tan cansino: el miedo a presentarse a sí mismo le hacía caer en una representación que lo hizo inolvidable; sin duda su acción de escribir persiste en la memoria con mucha más claridad que sus palabras, y quizá inesperadamente su enseñanza pasó por ese cuerpo que él tanto quería ocultar. En el otro extremo, podríamos situar a los escritores que acuden a sesiones de improvisación, y que escriben en directo sobre el escenario o ante una cámara, a petición de los espectadores o siguiendo ciertas reglas. En este caso, el escritor se presenta como escritor, pero aquello que lo define, la escritura, pasa a un segundo plano y adquiere mayor relevancia la espectacularidad del acto: una vez más la representación, no decidida por el escritor sino impuesta por el dispositivo, se adelanta a la presentación: lo que se escribe es menos importante que el cómo se escribe.

No es ésa la intención de esta introducción, ni mucho menos la de precipitarnos en un abismo reflexivo al que sin duda no me acompañarías. Pero la reflexión sobre la escritura no tiene por qué conducir al abismo, del mismo modo que la reflexión en general no conduce necesariamente al ensimismamiento. ¿Estamos condenados a la representación? ¿Por qué no olvidar todo lo anterior y volver a la inmediatez

del discurso? El problema de las representaciones es que una vez creadas, no se disuelven tan fácilmente. Y, por otra parte, dudo mucho que exista un discurso «inmediato».

Imaginar que tú lees mientras yo escribo o que yo escribo mientras tú lees constituye una ficción que nos hace conscientes de la representación. Yo acepto representar el papel de quien escribe y de quien se ofrece a tu imaginación para ser representado como autor, y tú aceptas la función de quien lee y te ofreces a mi imaginación para ser representado como lector o lectora. Lo bueno de esta representación es que cuando la lectura concluya (y la lectura puede ser interrumpida, suspendida o finalizada en cualquier momento), tú dejarás de representar el papel de lector, del mismo modo que yo dejaré de representar el de autor cuando interrumpa la escritura. Y sólo recuperaremos esas funciones si en algún momento nos encontramos de manera efectiva. Tal vez entonces otras funciones se hayan superpuesto o se superpongan a la de escritor y a la de lector. La aceptación de la provisionalidad nos aleja de caer en juegos barrocos, aquellos que permitían, muy eficazmente, superponer representaciones ficcionales a realidades físicas o sociales con el fin de negar la realidad hasta hacerla implosionar. Era un medio más para la sustentación del poder. Ahora sabemos que las realidades físicas y sociales son también representaciones, y sabemos a qué intereses responden.

Sin duda, podríamos prescindir por completo de todo lo anterior. Yo debería entonces escribir de la forma más sencilla posible lo que quiero comunicar. Y no pedirte que imagines, sino sólo que pienses. ¿Por qué no abandonar definitivamente el modo de la representación y adoptar el mucho más amable de la presentación? En la presentación estaríamos en el presente, y en la presencia. Ambos implican la disponibilidad de quienes se hacen presentes, y en el presente de quienes se disponen a la interlocución subyace la generosidad (el presente como don) y la buena gana con la que se entrega el tiempo y cada cual se sitúa en la apertura a la experiencia.

En las últimas décadas, muchos artistas trataron de abandonar la representación para simplemente presentar sus obras o presentarse a sí mismos. Consideraban que la representación les condenaba a la falsedad y que las mediaciones temporal, física y simbólica les alejaban de la posibilidad de una comunicación sincera tanto como de una experiencia auténtica en la práctica artística. Por otra parte, la representación implica siempre cierta exclusividad: generalmente, hay alguien que representa, y alguien que observa la representación. Y esta exclusividad sería coherente con una lógica económica basada en la acumulación, muy diferente a la lógica del don propia del modelo presentacional. En contraste con estos modos, lo que se buscaría sería una cierta inmediatez y una cierta horizontalidad en las relaciones, basadas en la modestia de los interlocutores: uno presenta lo que tiene o expresa lo que siente, no intenta fingir ser otra cosa, ni que su representación valga más que la de los otros.

Pero ¿realmente la representación va ligada a la inexperiencia, a la distancia y a la soberbia? ¿No cabría pensar modos de representación igualmente basados en el intercambio? Cuando hablamos de «presencia», ¿no queremos más bien decir compromiso, implicación, y no literalmente «presencia»? Por otra parte, como ya ha quedado claro, «representación» es una palabra camaleónica: ¿cuál de las pieles del camaleón resulta problemática? ¿Es el camaleón mismo el problema o es más bien la luz que se proyecta artificialmente sobre el camaleón en cautiverio lo que provoca la intolerancia?

Lo cierto es que estas páginas no podrían ser escritas sin una cierta confianza en la eficacia de la representación, sin la confianza en que tu lectura haga presentes reflexiones y active nuevas representaciones, de las que yo no seré autor. Aunque, en sentido estricto, yo soy autor de muy pocas de las páginas que siguen a ésta en el libro, en el que interpreto, cito, comento, me apropio de lo realizado o lo escrito por otras y por otros que a su vez desarrollaron, copiaron o

intensificaron imágenes, ideas y sensaciones vistas, leídas o aprendidas. ¿Sería posible ese movimiento del pensamiento y de la creatividad colectiva sin una modesta aceptación de la representación?

No puedo negar que un impulso lúdico subyace a estas páginas. Y que una de las razones que motivan la escritura de estos textos y el interés por muchas de las realizaciones artísticas o no que sirven de estímulo a la reflexión es el reconocimiento de la representación como juego. Tradicionalmente se consideró que el juego es lo que queda cuando se extrae al ritual su núcleo trascendente. Pero cada vez resulta más productiva la hipótesis inversa: que las religiones primero y el arte después resultaron de la inyección de trascendencia en lo lúdico. La crítica de lo trascendente no puede conducir a la liquidación de lo lúdico por el simple hecho de haber servido de soporte a lo ritual.

Toda actividad humana no urgida por la necesidad de supervivencia, alimentación, defensa, protección, tiene una base lúdica. La cultura es juego, el arte es juego. Y podríamos añadir: la cultura es un juego necesario, el arte es un juego posible y a veces gratificante. Hace unos años diríamos que el juego de la cultura es necesario para afirmar la condición humana. Ahora sabemos que compartimos esa condición con muchos animales. Y por tanto tendríamos que matizar que el juego en la cultura es necesario para afirmar la consciencia que permite pensar la condición humana. Allí donde no hay juego, sólo hay brutalidad. La brutalidad no es una condición de los animales, sino una condición de animales y hombres privados del impulso lúdico. Y la brutalidad no es resultado, como pensaban los deterministas, de la escasez, la ignorancia y la endogamia; la brutalidad puede sublimarse en barbarie, y el instinto de supervivencia evolucionar hacia una voluntad de dominación, de colonización, de explotación y desposesión. El juego es el antídoto contra la brutalidad; y la representación basada en la provisionalidad, en la modestia y en la aceptación de realidades consen-

suadas, uno de los modos de practicar el juego sin por ello renunciar a la experiencia.

>> 5. El problema de la sinceridad

>> 38. Fin de fiesta

## 2. Ética y moral

La ética opera en el ámbito de la práctica, no en el de la representación. Se actúa de acuerdo a una ética. ¿La representación admite una ética? Sólo en tanto la representación sea concebida como una práctica, y no como la clausura de la práctica; es decir, sólo en tanto la representación sea un momento del pensamiento, de la producción o de la acción, y no el lugar donde pensamiento, producción y acción son detenidos.

La relación entre «ética» y «representación» puede plantearse en distintos ámbitos de experiencia, y con especial relevancia en aquellos en que la representación implica a personas, en que personas representan a personas. Esto ocurre habitualmente en el ámbito de las prácticas escénicas y cinematográficas (en un sentido amplio en ambos casos, incluyendo desde las prácticas performativas hasta las teleseries). Ocurre también, sin duda, y se ha convertido en un problema prioritario, en el ámbito de la acción política (sindical, partidista, ciudadana, etc.).

Entiendo por ética aquello que se pone en juego cuando los individuos deben tomar decisiones que afectan a los otros. La ética no puede ser reducida a un conjunto de normas dictadas por una institución, sea religiosa, académica o política. Tal reducción implica de hecho su anulación, en cuanto despoja al individuo tanto de la responsabilidad en su toma de decisiones como de la reflexión sobre la bondad o maldad de su propio comportamiento. La «ética» definida como conjunto normativo sería plenamente compatible con la «representación» definida como clausura de la acción. La función de la representación sería precisamente la de fijar las normas. La ética se vería en este supuesto suplantada por la ciencia moral o por la doctrina moral. Pero esto contradice la experiencia. Pues el conflicto ético no se produce en la detención, sino en la acción. Y el comportamiento ético es

mas bien un hábito que se da en el fluir de la experiencia, y no en la reflexión sobre lo que ha sucedido y lo que sucederá. La moral en cuanto doctrina (o según algunos ciencia) se puede desarrollar como un análisis y como una ordenación de los comportamientos. La ética en cuanto aquello que se activa en la toma de decisiones y se manifiesta en los hábitos de conducta sólo se da en la práctica y en la acción.

Si la ética se da en la práctica, sólo cabe hablar de ética en relación con los otros, en un actuar para los otros o al menos condicionado por los otros. El bien y el mal no pueden ser entendidos como universales absolutos a los que un individuo se aproxima con el pensamiento o con la acción aislada, sino como términos relativos, sólo definibles desde las consecuencias que mis decisiones tienen sobre la vida, la felicidad, la alegría o el bienestar de los otros. Según Jean Jacques Rousseau, la condición humana se adquiere cuando se es capaz de distinguir entre el bien y el mal. Pero tal distinción sólo ocurre cuando el ser humano vive en sociedad, pues en aislamiento su única preocupación sería la supervivencia. La distinción entre el bien y el mal no es teórica, sino práctica. No se trata de conocer qué es lo bueno y qué es lo malo, sino decidir hacer algo u otra cosa teniendo en cuenta el bien o el mal que se desprende de tales acciones. Por tanto, la distinción moral es indisoluble de la acción. Y la acción sólo es moral si el individuo decide en libertad, no obligado ni sometido por ninguna fuerza o doctrina. «Renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad del hombre».<sup>1</sup>

La reflexión ética de Rousseau es coherente con la vía humanista. Se distingue, como observa Tzvetan Todorov, de la ética clásica, que situaba al individuo en relación con la naturaleza, y se aproxima más a la ética cristiana, que situaba al individuo en relación con los otros. La moral cristiana justifica el comportamiento hacia los otros en la vinculación de

---

1 Tzvetan Todorov, *Vivir solos juntos* (2009), Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011, p. 126.

todos los seres humanos con el ser trascendente: el amor al prójimo es también amor a Dios. El reto del pensamiento ilustrado sería precisamente justificar un humanismo en ausencia de trascendencia.

En una sociedad democrática, respetuosa de la autonomía de los individuos, la ética no puede basarse en principios trascendentales ni imponerse como catálogo. La ética es un hacer que manifiesta y condiciona la consideración que cada individuo tiene de los otros individuos en cuanto sujetos de derechos y de afectos. En contraposición con una ética trascendente, fijada y representada en una moral positiva, el concepto de ética que aquí se propone es más bien el de una ética inmanente, que no fundamenta una moral, sino que se manifiesta como moral en el tiempo de la vida individual y en el tiempo de la vida social.

Alain Badiou trató de fundamentar una ética inmanente a partir de su concepto de «acontecimiento». Recuerda que fue Hegel quien de un modo preciso estableció la diferencia entre «moralidad» y «ética», atribuyendo la primera al ámbito de la «acción reflexiva» y la segunda al ámbito de la «decisión inmediata».<sup>2</sup> A continuación realiza una crítica de los modelos éticos imperantes a finales de siglo xx, comenzando por el resurgir de una ética humanista que pretende ignorar la crítica posestructuralista y la «muerte del hombre» decretadas por Foucault y Lacan. De acuerdo a este modelo ético, la víctima, objeto del pensar o el hacer ético, es contemplada como un cuerpo, difícilmente distinguible en su animalidad orgánica del victimario, ambos igualados en el ser para la muerte. Frente a lo cual, Badiou propone que el resultado de la decisión ética debe ser la manifestación del «Inmortal». Critica en segundo lugar una ética de la alteridad trascendente, heredera del pensamiento de Lévinas, que en sí mismo no puede escapar a la fundamentación religiosa, y que además

---

2 Alain Badiou, *La ética* (1993), Herder, México, 2004, p. 24.

resulta corrompido en una ética de la mismidad, que alcanzaría su fórmula más reductiva en «sé como yo y respetaré tu diferencia».<sup>3</sup> En tercer lugar, desenmascara la ética de los derechos humanos como sustitutiva de la política entendida como desacuerdo y manifestación del nihilismo que se esconde tras el anuncio del fin de las ideologías.

En oposición radical a este nuevo nihilismo, Badiou propone una «una ética de las verdades», que tendría su fundamento no en el sujeto, reconocido como inexistente, sino en la relación con el acontecimiento, en la «fidelidad» al acontecimiento y en la «perseverancia» de la ruptura creada por el acontecimiento. El individuo entraría en la relación ética no como sujeto humano, sino como singularidad afectada por el acontecimiento y que toma decisiones desde la «fidelidad» al acontecimiento y para «perseverar» en él. La definición del Bien y el Mal no serían entonces aprioris de la acción ética, sino definidos en relación con las situaciones como negación del acontecimiento, la fidelidad y la perseverancia, es decir, como «simulacro» (terror), «traición» y «desastre».<sup>4</sup>

Giorgio Agamben enunció la condición inmanente de toda ética desde otro punto de vista: el discurso ético existe a cambio de reconocer que el ser humano carece de esencia y no debe realizar ninguna esencia histórica, espiritual o biológica, es decir, que la existencia humana es posibilidad y potencia de ser de un modo u otro.<sup>5</sup> La experiencia ética acontece en un espacio de libertad, de relaciones libres y, por otra parte, de relaciones igualitarias: una relación en la que yo reconozco al otro como igual a mí en cuanto sujeto de derecho, de acción y de deseo, pero también de afectos y de pasiones.

---

3 *Ibid.*, p. 51.

4 *Ibid.*, p. 104.

5 Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Turín, 2001, p. 39. Hay edición española: *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 2006.

La ética es indisociable de la libertad individual, se manifiesta en las decisiones morales del individuo. Se consolida en el tiempo, en la sucesión y en la coherencia de tales decisiones. Pero se manifiesta siempre en el presente, se hace efectiva en el presente de la toma de decisiones. ¿Cabe una ética más allá de la presencia en el presente? La ética no es una «reserva» que genere beneficios futuros, no puede ser entendida en términos de producción, sino en términos de práctica. Tampoco es un conocimiento que sirva para juzgar y analizar las decisiones de otros, sino algo que se hace efectivo en el hacer, en la acción.

Porque se da en la acción, la ética es corporal. En determinadas prácticas, el cuerpo puede haber interiorizado un hábito que favorezca la toma de decisiones éticas sin que medie el razonamiento o el discurso verbal. Esta capacidad del cuerpo ha sido reconocida por las morales positivas, que mediante métodos disciplinarios han pretendido el moldeamiento del comportamiento, en este caso, para privar a los individuos de su propio desarrollo ético y de su libertad de decisión. La utiliza la plasticidad del cuerpo para implantar una moral que anula la libertad ética.

Utilizaré el término «ética» para referirme a la práctica dependiente de la toma de decisiones individuales o de la suma de decisiones individuales y a la reflexión sobre esa práctica por parte de uno o de un grupo, y utilizaré el término «moral» para referirme a la dimensión normativa o descriptiva, es decir, al estudio de los comportamientos desde el juicio sobre el bien y el mal, o a la determinación de los mismos de acuerdo a tal criterio. Se evitará así la confusión tan explotada por las religiones y las iglesias, que han pretendido y pretenden imponer su doctrina en la regulación política de los asuntos morales. Cuando las religiones hablan de ética en realidad se refieren a una constricción moral, a una ley moral. Pero en ausencia de libertad no cabe hablar de ética.

Para imponer la ley moral, las iglesias necesitan poder, y es la búsqueda del poder lo que las lleva a la política. En la

lucha política, la moral se olvida de la ética para dar cabida a los intereses del poder, sin cuya alianza la supuesta ley moral no puede ser impuesta. La moral es la vía de acceso *natural* de las religiones y sus sucedáneos al poder político, y su arma *legítima* en la discusión política. Los líderes religiosos acuden revestidos de autoridad ante los poderosos para reivindicar leyes coherentes con sus dogmas morales, prescindiendo si es necesario del debate político necesario para la aprobación de tales leyes, y supeditando cualquier incoherencia superficial a una coherencia última, que sólo ellos, en cuanto representantes de la voluntad divina, pueden sancionar.

A cambio de la imposición de la ley moral, las autoridades religiosas conceden a los poderosos el regalo de la trascendencia, es decir, la fe en el más allá, en la vida después de la muerte, en infiernos y paraísos, en milagros, en felicidad espiritual. Este regalo es administrado por las autoridades religiosas, de acuerdo con el poder, para evitar los debates políticos sobre el más acá, sobre el bienestar terrenal, sobre la resolución de problemas urgentes, debates que, de no ser por el regalo de la trascendencia, podrían poner en cuestión los privilegios inmanentes. Pero además, las autoridades religiosas otorgan a los poderosos otro regalo, del que también se benefician: el de no respetar la ley moral que ellos mismos imponen.

En las sociedades contemporáneas, estas tareas han sido desplazadas hacia los agentes de construcción de subjetividad: la trascendencia ya no se materializa en un cielo o en un infierno, sino en la comunidad de las gentes de bien a las que se les recompensa con el cumplimiento de pequeños deseos, que nunca aportan satisfacción efectiva.

Obviamente, estos negocios morales, denunciados por pensadores laicos de distinta adscripción ideológica durante siglos, nada tienen que ver con la ética. La ética no puede ser políticamente determinada. Tampoco puede ser determinada por una religión. La religión impone verdades absolutas, de las que derivan dogmas de comportamiento. El poder político

impone límites a los comportamientos. La ley religiosa anula la ética en tanto la imposición de los dogmas atenta contra la libertad del individuo. El poder político anula la ética cuando los límites legales son tan constrictivos que eliminan el margen de decisión individual. La ética es contraria a los límites. La política es el arte de imponer límites. La religión no necesita límites, pues se fundamenta en absolutos. Pero el poder no es igual a la política, el poder se basa en la representación inmanente. Las iglesias no son iguales a las religiones, su autoridad se basa en la representación trascendente.

Que la ética, la religión y la política sean incompatibles no implica que los religiosos o los poderosos estén liberados de decisiones éticas, a no ser que ellos mismos crean sin fisuras en el papel que representan y en la razón (o en la esencia) de su representación. La posibilidad de una ética de la representación implica, en primer lugar, el reconocimiento del artificio que toda representación conlleva, es decir, aceptar que las representaciones no son contrastables con criterios de verdad, y que el sentido de las representaciones radica en su utilidad. Pueden ser útiles en cuanto medios de conocimiento, en cuanto medios de manifestación de realidades invisibles, en cuanto juegos o divertimentos, en cuanto generadoras de placer estético o en cuanto instrumentos para la creación de comunidad.

>> 15. Ética del cuerpo

>> 39. La fascinación del mal