

Toma tu mano y déjala sobre el pecho,
cierra los ojos,
sueña,
echa carbón en las calderas,
asa tu acedía,
afírmate así en la vida.

Quien vende pasado no tiene presente.

No olvides lo esencial,
no tengas miedo.

Cuida de la niña Utopía
no esperes para ella ningún Mesías.

Siente la fiebre de darte
y verte dado en los demás.

Busca lo que queda,
los iguales.

Así serás invencible.

Antonio Orihuela

LÍTICA. FILOSOFÍA Y POLÍTICA. FILOSOFÍA Y POLÍTICA. FILO

YOUKALI

revista crítica de las artes y el pensamiento, número 1. año 2006.
FÍA Y POLÍTICA. FILOSOFÍA Y POLÍTICA. FILOSOFÍA Y POLÍ

Youkali: revista crítica de las artes y el pensamiento
nº 1, abril de 2006

YOUKALI
revista crítica de las artes y el pensamiento

revista semestral en formato electrónico
para encontrarla: www.tierradenadieediciones.com

edita: tierradenadie ediciones, S.L.
I.S.S.N.: 1885-477X

las afirmaciones, las opiniones y los análisis que se encontrarán en el presente número de Youkali, son responsabilidad de sus autores.

© los autores
(copyleft)

coordinación: Montserrat Galcerán Huguet y Matías Escalera Cordero

participan en el número: Montserrat Galcerán Huguet, Matías Escalera Cordero, Warren Montag, Constantino Bértolo, Antonio Orihuela, Maite Aldaz, Juan Pedro García del Campo, Aurelio Sainz Pezonaga, Jorge Riechmann, David Méndez, Lucía López, Fernando Orozco, Manuel Blanco, Vittorio Morfino, Ángel Sody de Rivas, Belén Gopegui.

maquetación: tallerV
portada y contraportada: Maite Aldaz

las fotografías han sido realizadas por Nati Salguero, Taller V, Antonio Orihuela, Manuel Blanco y Ángel Sody de Rivas; se han utilizado también imágenes tomadas de internet.

los fotogramas de la película *Octubre* que salpican las páginas de este número han sido capturados a partir de una copia digitalizada del original.



Í N D I C E

	pág.
Breve editorial	4
Filosofía y política	
- Warren Montag: <i>Necro-Economía: Adam Smith y la muerte en la vida del universal</i>	5
- entrevista a Carlos Fernández-Liria: <i>Investigar, pensar... y hacerlo bien</i> (entrevista realizada por Juan Pedro García del Campo)	19
- Aurelio Sainz Pezonaga: <i>El hilo político</i>	33
- Vittorio Morfino: <i>La sintaxis de la violencia en Hegel y Marx</i>	47
- Constantino Bertolo: <i>diez (10) respuestas rápidas para diez (10) preguntas clave</i> (cuestionario de la redacción)	59
Elementos de producción crítica	
- Matías Escalera: <i>todas las abuelas tienen un ojo de cristal</i> (narración)	63
- Antonio Orihuela: <i>iPara que veas!</i> (artefactos visuales)	67
Una no-polémica	
- presentación/motivos	81
- <i>La operación de lanzamiento de la forma-mercancía realismo sucio en el campo literario español y la actualidad de las poéticas comprometidas con la ideología de la clase dominante</i> , por Antonio Orihuela	82
- <i>Fugitivos del país de Jauja (y II)</i> por el Grupo Arbeit, David Méndez, Lucía López y Fernando Orozco	91
- <i>Literatura y política bajo el capitalismo</i> , por Belén Gopegui ..	101
- <i>No ceder ante los desastres</i> , por Jorge Riechmann	108
Análisis de efectos / Reseñas	
- <i>Justificaciones a la disidencia</i> , por Manuel Blanco	117
- <i>El año que tampoco hicimos la revolución, o el espejo en nuestras manos</i> , por Matías Escalera Cordero	123
Un clásico, un regalo	
- Rossana Rossanda en España	131

BREVE EDITORIAL

Hace seis meses lanzábamos a la red el número 0 de la revista *Youkali*. En la esperanza de que fuera útil, pero con el escepticismo de quien desconfiaba de los efectos que una apuesta tan modesta pudiera tener.

El 27 de marzo (cinco meses y medio después de su lanzamiento) el robot que hace las estadísticas de la página en la que se aloja *Youkali* nos permite leer números interesantes. Vemos -gratamente- que el archivo que contiene el número completo de la revista ha sido abierto 4.393 veces (si quisiéramos contar las veces que ha sido visitado alguno de los artículos, el número ascendería a 15.826) y, además, que lo han descargado en su ordenador 733 veces (igualmente: contando los artículos descargados individualmente el número sería de 5.682).

Creemos que no está mal. Mucho mejor de lo que cabría esperar. Mucho mejor, sin duda, de lo que habríamos logrado con una revista puesta en papel. Ójala que todas las revistas de pensamiento crítico tuvieran -al menos- la misma cantidad de lectores.

Otro datos también nos alegran: como que el número de artículos (y de páginas) haya aumentado considerablemente, y que -en general- aquellos a quienes hemos pedido su colaboración y su participación con la entrega de un artículo... se han prestado con entusiasmo a una colaboración comprometida y desinteresada.

Valoramos además muy gratamente la posibilidad de análisis y de intervención polémica que la misma existencia de *Youkali* permite. En este número (y así será siempre que sea posible) hemos abierto una sección especial no prevista inicialmente, a la que hemos llamado «una no-polémica» y en la que -como verá quien se asome a sus páginas- abrimos un debate cuya existencia otros (una «revista universitaria») quisieron impedir. Queremos agradecer expresamente la inmediata respuesta positiva que tuvo nuestra (restringida) llamada para participar en él. Sabemos además que algunos otros autores no pudieron enviarnos su contribución por la premura con que nos dirigimos a ellos. Les agradecemos también el interés que manifestaron, y les esperamos para futuras colaboraciones.

El próximo número de la revista *Youkali*, el número 2, aparecerá en octubre de 2006 y tendrá como tema central el que hemos denominado *De la biotecnología al genoma: supervivencia o bio-poder*. Estamos trabajando ya en su contenido. Cuantos textos nos sean remitidos al resepto serán valorados.

Tierradenadie ediciones
Ciempozuelos
abril de 2006

NECRO-ECONOMÍA: ADAM SMITH Y LA MUERTE EN LA VIDA DEL UNIVERSAL

por Warren Montag*

«Todos hemos ciertamente leído y todos estamos leyendo *El capital* [de Marx]»¹, con esta afirmación comienza Louis Althusser *Para leer 'El capital'*. Aunque, sin duda, Althusser se dirige aquí a su seminario, que estaba enfocado precisamente a la lectura de *El capital* de Marx, la frase que sigue eleva el acto de leer este texto particular al estatuto de lo universal: el mundo entero ha leído y está leyendo *El capital*. Marx ha sido leído durante «casi un siglo» no sólo por nosotros (esto es, todos nosotros) sino para nosotros y a nosotros, incluso, y especialmente, cuando no éramos conscientes de ello. Y esta paradoja, el que hayamos leído un texto sin conocerlo, la hace posible el hecho de que *El capital*, la obra teórica de Marx, no se limita a un libro o un conjunto de libros ni está contenido en ellos: «cada día podemos leerlo, en forma transparente, en los dramas y los sueños de nuestra historia, en sus debates y sus conflictos»². Está, así, escrito en la historia del «movimiento obrero» y, por tanto, en las palabras y los actos de sus líderes y militantes, así como en las de sus adversarios, cuyos trabajos representan un comentario del texto de Marx a la vez que una continuación del mismo. Althusser insiste, sin embargo, en que la propia universalización de *El capital*, el texto, que, sin duda, sucede a la vez que la universalización del capital, del objeto que intenta analizar, hace que sea inaplazable una lectura «al pie de la letra» de las palabras de Marx. Tomar, hoy, seriamente la posición de Althusser, y ya hace casi exactamente cuarenta años desde que la articuló en su seminario, supone reconocer que igual amplitud que el imperativo teórico que nos exige leer a Marx «al pie de la letra» posee la necesidad correlativa, aunque distinta, de leer a Smith. Ya que si han mostrado algo los últimos cuarenta años es que todos hemos leído y estamos todavía leyendo a Smith, que es leído para nosotros y nos es leído mucho más de lo que nunca lo fue Marx y que sus palabras dan forma a nuestros sueños y destinos, especialmente cuando las citamos sin saberlo, confundiéndonos con las nuestras. Smith es, entonces, el elemento universal dentro del

que toma forma nuestra teoría y nuestra práctica, dentro del que existe lo que se mantiene vivo del pensamiento de Marx. Esta universalidad no se deriva de la fuerza del argumento o de la prueba empírica, la universalidad de Smith, una universalidad antes contestada y ahora reafirmada, es inmanente a cierto equilibrio global de fuerzas. Smith es la idea misma de este equilibrio de fuerzas actual más o menos estable, la idea que este equilibrio tiene de sí mismo.

¿Cómo, entonces, es posible leer a Smith o asegurarnos de que el Smith que nosotros leemos no es ya una lectura, Smith leído para nosotros en lugar de por nosotros? Quizá la mejor manera, o incluso la única manera de comenzar a leerle sea observar a un lector leyéndole. Propongo, entonces, tomar como punto de parti-



da un lector que ni admite estar leyendo a Smith ni es particularmente fiel al texto o los textos que lee, pero cuya lectura, en virtud de su singular fuerza, abre un espacio específico para el pensamiento, haciendo posible leer a Smith de una manera novedosa.

Comenzaré siguiendo la lectura que Hegel hace de Smith y no donde se refiere explícitamente a éste, en la discusión del «sistema de necesidades» de la *Filosofía*

* Traducción de Aurelio Sainz Pezonaga

del derecho, sino en *La fenomenología del espíritu*, en el punto en el que la razón comprende que su esencia no puede existir en la observación exclusivamente, sino sólo en su propia realización. Hegel argumenta que la realización por sí misma de la razón adopta necesariamente la forma de una comunidad (*Gemeinschaft*), la comunidad universal, no como un ideal, ni en sentido formal, jurídico, sino como una realidad producida por individuos concretos. Tiene cuidado, sin embargo,



en señalar que el universal es producido por individuos que no sólo no trabajan con el objetivo de producir la comunidad universal, sino que, por el contrario, buscan únicamente satisfacer sus propias necesidades, incluso a expensas de los otros. Es en este punto exacto en el que Hegel invoca a Smith, especialmente el concepto de mercado de Smith, como la forma concreta del universal: «El trabajo del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros. Así como el individuo lleva ya a cabo en su trabajo *individual*, inconscientemente, un trabajo universal, produce, a su vez, el universal como su objeto consciente; el todo se convierte en obra suya como *un* todo por el que se sacrifica, y precisamente así ese todo le entrega de vuelta su ser propio»³. La referencia a Smith aquí es clara. Como argumenta en *La riqueza de las naciones*, un individuo «en una sociedad civilizada ... se hallará constantemente necesitado de la cooperación y ayuda de grandes multitudes»⁴. Y, a pesar de la aparente matización introducida por la expresión «en una sociedad civilizada», unas líneas más abajo Smith postula la cooperación como la condición necesaria de la existencia humana *per se*, llegando a adscribirla a la condición natural de la especie. El miembro individual de «todas las demás especies» es «completamente independiente y en su esta-

do natural no necesita la asistencia de ninguna otra criatura viviente», mientras que el individuo humano se mantiene dependiente y, para su mera supervivencia, «está permanentemente necesitado de la ayuda de sus semejantes»⁵. Leído desde la perspectiva de Hegel, entonces, la sociedad o la comunidad, no es necesaria simplemente para el progreso y desarrollo de la humanidad, es necesaria desde el punto de vista de la vida humana misma. La especie no puede reproducirse o sobrevivir si falta la cooperación. La vida del individuo, para Hegel, depende de «la vida de un pueblo» (*dem Leben eines Volks*) que proporciona «el medio sustentante universal» necesario para la vida humana⁶. Así, es únicamente el «poder de todo el pueblo» (*die Macht des ganzen Volks*)⁷ el que dota al individuo con el poder suficiente para existir. En lo universal hay vida; en lo particular, sólo muerte. El término «pueblo» debería entenderse aquí como una entidad biológica, la forma concreta del universal que surge en el curso de la historia natural de la humanidad y el fundamento irreductible de la vida, la vida humana misma.

Pero si la cooperación necesaria para el mantenimiento de la vida misma caracteriza la vida y el poder de un pueblo, esta misma cooperación debe ser explicada, y fue precisamente al explicar esta cooperación que la filosofía europea de los siglos XVII y XVIII se dividió en dos bandos opuestos. Smith alude a esta división al tiempo que desarrolla su análisis de la forma óptima de cooperación. En particular, se ve forzado a examinar el argumento de que existe en el individuo humano un instinto social tan poderoso como el interés personal que conduce a los individuos a ayudar a otros en la satisfacción de sus necesidades con la misma fuerza con que les impulsa a satisfacer las suyas propias. Aquí, la discusión que realiza Smith de la filosofía moral de Hutcheson en *La teoría de los sentimientos morales* es particularmente interesante. Ya que Hutcheson, siguiendo a Shaftesbury y Butler, postula la existencia de lo que Smith llama una «buena voluntad instintiva»⁸, lo que le lleva a devaluar aquellas acciones que tienen su origen en otros motivos, especialmente motivos de interés personal, de modo que, independientemente de los efectos de tales acciones, el que su origen se encuentre en el interés personal priva a tales acciones de ser consideradas de ninguna manera como benévolentes. Esto último se convierte, efectivamente, en el principio en relación con el que incluso el mero intento de asegurar la propia supervivencia, esto es, el principio de auto-conservación, está expuesto a condena moral. Significativamente, Smith ve a Mandeville, por otro lado su predecesor en tantos sentidos, como tendiendo simplemente a invertir la filosofía de la benevolencia. El «sentimiento fraternal» o inclinación

benévole que debería reinar sobre nuestros sentimientos es redefinido como una pasión básica, casi animal que siente incluso el más endurecido de los criminales; dado su carácter involuntario, instintivo no puede describirse como un sentimiento virtuoso más de lo que podría hacerse con las pasiones supuestamente egoístas de la codicia y la lujuria. Es más, la codicia debería juzgarse por sus efectos antes que por sus motivos, y los efectos que producen la mayoría de los individuos actuando a instancias de la pasión de la codicia son superiores en muy alto grado comparados con los efectos de la abnegación y la benevolencia. Por lo tanto, la lujuria y la codicia, aunque no sean virtuosas en sí mismas, conducen a la producción no sólo de un mundo próspero, sino de un mundo que puede ser considerado como virtuoso en tanto que aliviará los sufrimientos de los pobres con mayor efectividad y en mucho mayor grado que cualquier sistema de caridad que descansa en la abnegación o el ascetismo. Para Smith, el problema es que Mandeville se refiere a todas las acciones guiadas por el interés personal como vicios (incluso si «los vicios privados son beneficios públicos»), una reducción que le impide distinguir entre el interés personal racional y laudable de un comerciante que busca que su inversión regrese a él máximamente acrecentada y el comportamiento vicioso de un ladrón corriente que busca transferir mi propiedad a su dominio. Smith no considera que «las doctrinas ascéticas populares»⁹, respecto a las que el sistema de Mandeville, tal como él lo lee, supone una respuesta, sean una amenaza seria para la prosperidad de la sociedad. Las pasiones sociales que agrupa bajo el nombre de benevolencia no son ni siquiera suficientemente comunes como para interferir con el grado de interés personal necesario para el progreso. La cooperación que constituye la existencia necesariamente universal de los individuos humanos deriva de que cada uno busque su propia mejora a costa de los otros. Precisamente porque cada individuo cree que sus acciones redundarán en su provecho, todos actúan de tal manera que llegarán a producir la misma universalidad que parecen negar. Para Smith, este «velo de ignorancia» que impide que los individuos conozcan las consecuencias benévolentes de sus acciones guiadas por el interés personal es necesario para el diseño de la totalidad¹⁰. Tal como lo expone Séneca en el *De providentia*, un texto crucial para Smith, el problema del mal en un mundo gobernado por la providencia es un problema de conocimiento: «lo que parecen ser males no lo son realmente»¹¹. Así, los individuos son gobernados por su interés personal con el fin de que puedan servir mejor a sus semejantes produciendo e intercambiando tanto como puedan. En un famoso pasaje de *La teoría de los sentimientos morales*, Smith remarca

que los ricos, «a pesar de su natural egoísmo y de su avaricia, aunque sólo buscan su propia conveniencia, aunque el único fin al que dirigen las labores de las miles de personas que emplean sea la gratificación de sus propios deseos, vanos e insaciables, dividen con los pobres el fruto de todas sus propiedades. Una mano invisible les conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiera sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes, y así, sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie»¹².

Es aquí, en relación con un pasaje que proporciona ciertamente uno de los puntos que sirven de referencia en mayor grado a la lectura que Hegel realiza de Smith en la *Fenomenología*, donde se clarifican los efectos precisos de esta lectura. Primero, en la obra de Smith, la discrepancia entre las intenciones y el conocimiento de los actores individuales y sus acciones, por un lado, y las consecuencias de estas acciones, por el otro, es, como hemos visto, un rasgo permanente y necesario de la sociedad. Es, de hecho, como dice claramente el propio Smith en las líneas que siguen al pasaje de *La teoría de los sentimientos morales* antes citado, el designio providencial de una sociedad que es ella misma



parte de una Providencia universal, ni una teodicea secular ni una teología económica, sino una continuación en el mundo humano de la Providencia que gobierna todas las cosas. De manera interesante, Hegel, que no rechaza el pensamiento providencial (incluso si, al historizarlo, termina postulando un fin que sólo puede ser perpetuamente diferido), no puede permitir que el desajuste entre conciencia y acción, entre intención y consecuencia convierta a éstas en funciones de un sistema estable, en los principios mismos de un equilibrio social. Por el contrario, este desajuste señala

el lugar de una contradicción que impulsa al sistema de Smith más allá de sí mismo, en concreto hacia el hacerse consciente de la universalidad, en el que la conciencia comprende la tarea de su propia realización racional, no descubriendo y observando un mundo simplemente, sino construyéndolo. Al rechazar la teodicea propia de la teoría de Smith, Hegel nos permite ver el papel esencial del concepto de teodicea entendido como un sistema natural al tiempo que humano. Ya que este concepto por sí solo nos permitirá discernir el surgimiento de otra idea que, de no ser por él, parecería hallarse ausente en la obra de Smith, la de la vida misma.

La importancia de la vida como concepto político ha sido subrayada en los últimos años comenzando por las reflexiones de Foucault en torno al biopoder y continuando por pensadores tales como Giorgio Agamben y Achille Mbembe. Por supuesto, se podría objetar inmediatamente la inclusión de Smith en esta discusión. Ya que esta línea de pensamiento se ha definido a sí misma como política, interesada en la vida en tanto que constituye el objeto de la soberanía y el gobierno. Es más, podría argumentarse que, incluso si uno puede estar de acuerdo con Hegel en que un cierto concepto de vida está presente en Smith, es, sin ninguna duda, bastante diferente de aquel imaginado por las teorías contemporáneas del bio-poder, la vida anterior a su captura por la política hasta el punto de que los individuos humanos deben sobrevivir y reproducirse para poder ser, después, sujetos o gobernados. ¿La vida es, entonces, entendida en su estado natural, anterior a su existencia social, los cuerpos tal y como deben existir antes de ser dirigidos, manejados o incluso destruidos? Semejante cuestión podría parecer ingenua después de todo, ya que ¿no está, para los teóricos nombrados antes, la vida siempre ya inscrita en lo político? ¿No ha demostrado, en particular Foucault, la atención meticulosa hasta el detalle característica de una bio-política que no deja ningún aspecto de la vida sin examinar?

Agamben aborda estos problemas en *Homo Sacer* refiriéndose a la distinción en griego entre *zoe* y *bios*. A la primera la llama «vida desnuda», la vida «común a todos los seres vivientes (animales, hombres o dioses)», mientras que *bios* representa la forma de vida alcanzable por aquellos que habitan la *polis*, una vida política específica de la humanidad en virtud del lenguaje. De este modo, los dos sentidos de vida en griego clásico sirven no tanto para distinguir lo humano de todas las otras cosas vivientes, como para dividir lo humano en dos ámbitos: el *bios* o ámbito de la *polis* en el que no sólo se hace posible vivir sino vivir bien, y *zoe*, el ámbito del *oikos* o casa familiar, el lugar de la simple supervivencia y procreación, aquel que es común

para los humanos y todas las otras cosas vivientes. Esta distinción es crucial para el argumento de Agamben: si, durante mil años, la vida desnuda permaneció (y efectivamente estuvo situada) como objeto de reflexión exterior a la esfera de lo político, «el acontecimiento decisivo de la modernidad» fue «la entrada de *zoe* dentro de la esfera de la *polis* -la politización de la vida desnuda como tal»¹³. Esta transformación no es nada menos que (y aquí Agamben cita a Foucault) «una bestialización del hombre» y (citando a Arendt)



una «decadencia» de las sociedades modernas ocasionada por la «primacía de la vida natural sobre la acción política»¹⁴.

«Bestialización» y «vida natural»: estos términos, designados efectivamente para evocar la «deshumanización» de los individuos y los grupos ante el genocidio, podrían tener también otra función bastante diferente. El aislamiento del ámbito humano de la *polis*, el lugar del debate racional y la deliberación, del ámbito sub-humano del *oikos*, el lugar de la producción y reproducción, tiene el efecto de separar lo que ahora llamaríamos el ámbito de la política del ámbito de la economía. Así, los horrores del mundo moderno son los de una biopolítica al servicio de la soberanía (para seguir la modificación que Agamben realiza del historicismo de Foucault), definida como el poder de decidir el estado de excepción. Parecería, entonces, que el *oikos* es un sustituto de la economía que marca ésta como un telón de fondo pre-político, a un tiempo, «natural» y, por tanto, exterior a la esfera de la acción humana (y, cada vez en mayor medida, aquello a lo que se debe permitir existir libre de la interferencia humana, como un eco-sistema exótico y delicado) y «bestial», un ámbito devaluado en el que lo que es específicamente humano desaparece y el humano se hace indistinguible del animal. Podríamos, en efecto, preguntar si el poner entre paréntesis a la economía en el análisis actual

del poder soberano no constituye simultáneamente el regreso de un humanismo reprimido (con su trascendencia de lo meramente natural y su jerarquización de la vida en lo humano, lo subhumano e, inevitablemente, lo sobrehumano -de modo que aquellos que degradan a los humanos al nivel de bestias son ellos mismos bestias, con todo lo que semejante definición implica) y la ubicación de la economía fuera de los márgenes (y Arendt fue absolutamente explícita respecto a esta cuestión), un movimiento que hace impensable cualquier relación entre la economía y la política. Esta disociación está a menudo marcada, como produciendo una especie de exceso, por una denuncia de Marx, quien habría llegado a representar tanto el error teórico de postular algún tipo de relación entre la economía y la política como el horror de la reducción de lo humano al animal que, según se dice, ha caracterizado la forma peculiar de totalitarismo del que Marx fue responsable.

Así, Achille Mbembe, en su ensayo «Necropolítica» pretende que Marx (quien, de acuerdo con su argumento, pertenece a la tradición de terror que culmina con el genocidio colonial y el estado nazi) trabaja para «refundir» la mera «labor» [labor] necesaria «para el mantenimiento de la vida humana» y el «trabajo» [work] que trasciende el «ciclo sin fin de la producción y el consumo» por medio de «la creación [énfasis añadido] de artefactos duraderos que se añaden al mundo de las cosas»¹⁵. Por un lado, el mero trabajo, necesario para la vida desnuda, cuyos productos son destinados al consumo inmediato con el fin de que la vida continúe, y por el otro, una actividad creativa, genuinamente humana que se emprende libremente, fuera de cualquier necesidad, natural o histórica, y cuyas creaciones «duran» por el hecho de que trascienden el ámbito animal de la vida desnuda al que, precisamente, no contribuyen en nada. Mbembe argumenta que la refundición de labor [labor] y trabajo [work]



así definidos viene determinada por el hecho de que Marx «difumina las importantísimas divisiones entre el ámbito de la libertad, producido por los hombres, el ámbito de la necesidad, determinado por la naturaleza, y lo contingente en la historia»¹⁶. El error de Marx de no distinguir entre el ámbito de la libertad y el ámbito natural de la necesidad dentro de la existencia humana que, por tanto, queda suspendida entre la libertad, producida por los hombres, de la *polis* y el «ámbito de la necesidad, determinado por la naturaleza» que caracteriza al *oikos*, su rechazo a diferenciar entre la política y la economía ha tenido consecuencias devastadoras para la humanidad: debido a que la economía, según Mbembe, se encuentra fuera de la esfera efectiva de la acción humana, las revoluciones inspiradas en el marxismo tendrán que intentar, sin éxito, forzar a las poblaciones, nada deseosas de hacerlo, a someterse a su proyecto de dominar la esfera de las relaciones económicas que es, en realidad, parte del ámbito natural de la necesidad. Su misma incapacidad para imponer designios humanos sobre la naturaleza se resuelve en un recurrir a un acto de voluntad, a saber: el terror, una lucha hasta la muerte, para ocasionar el *telos* que su fe les ha instruido, con seguridad, a esperar. Pero, la crítica del marxismo (que es, por otra parte, banal y extraída del repertorio ideológico del liberalismo de la Guerra Fría) es importante aquí sólo en tanto que el marxismo es, para Mbembe, una variante posible de la evolución de la biopolítica en necropolítica. «La política como el trabajo de la muerte» y la soberanía concebida como consintiendo primordialmente en el derecho a matar. La figura del *Homo Sacer* moderno, tal como la entiende Agamben, se encuentra en su estado más puro en los campos de la muerte nazis. Mbembe muestra que la población de las colonias europeas había sido desde hace mucho tiempo considerada como vida desnuda cuya destrucción podía no ser calificada como asesinato.

Yo argumentaría que esta línea de pensamiento que se mueve desde la biopolítica hasta la necropolítica y que coloca al *Homo Sacer* como una figura central de la política moderna es a un tiempo provocativa y productiva. La cuestión no consiste, sin embargo, en aceptarla o rechazarla como si los trabajos del último Foucault, de Agamben y de Mbembe constituyeran un cuerpo unificado de enunciados; y esta heterogeneidad no es simplemente consecuencia de los diferentes énfasis e intereses de estos tres autores. En cambio, quiero realizar una pregunta, o una serie de preguntas, que es, a un tiempo, postulada y dejada en suspenso dentro de su constelación teórica. Es dejada en suspenso en tanto que estos teóricos insisten en un dualismo de la vida, en la separación, interna a la humanidad, de las funciones humanas y animales, en la separación de la

polis y el oikos, la política y la economía, el ámbito de la libertad, producido por los humanos, y el ámbito natural de la necesidad. Si podemos hablar de necropolítica, ¿podemos y, en efecto, debemos hablar, además, al mismo tiempo, en uno y el mismo gesto, de una necro-economía? Mbembe ha puesto en cuestión implícitamente la descripción que hace Foucault de la biopolítica como el inverso de la operación de soberanía: mientras que esta última consiste en hacer morir o dejar vivir (*faire mourir ou laisser vivre*), el biopoder opera según el principio de hacer vivir o dejar morir (*faire vivre ou laisser mourir*)¹⁷. Siguiendo a Agamben en su énfasis en la co-existencia del poder soberano y del biopoder, Mbembe asigna a la política moderna una relación mucho más activa con la muerte, que, en efecto, se convierte en su objetivo prioritario. La cuestión de la necro-economía nos empuja a regresar a la noción de «dejar morir» o «exponer a morir» y no simplemente a morir en batalla. Esta no debería comprenderse como una alternativa a la necropolítica tal como la entiende Mbembe, sino de nuevo como su complemento, como si ambas fueran uno y el mismo proceso entendido de diferentes maneras. Pensar esta posibilidad, sin embargo, nos exige abandonar la perspectiva de cualquier dualismo, una tarea efectivamente difícil cuando lo que se nos ha asegurado es que la única alternativa al dualismo son la refundición, la vaguedad y la indistinción.



Antes de seguir adelante, resumiré mi lectura de la lectura que Hegel hace de Smith, deteniéndome sólo para señalar que este Hegel se encuentra lejos y en lugar opuesto del Hegel invocado por Mbembe (que es, de hecho, Hegel leído por Kojève y, por tanto, como Althusser subrayó¹⁸, un Hegel existencialista en el que la confrontación entre conciencias ocurre en la soledad del estado de naturaleza). Para Hegel, el rechazo de Smith de cualquier existencia humana pre-social, su

declaración de que la cooperación es necesaria para la mera supervivencia y, por tanto, de que no es simplemente el trabajo de individuos disociados intercambiando, quizás, después de producir, sino una cierta forma mínima de sociedad y, por tanto, de política, hace de él un pensador de la immanencia del universal en la vida humana en virtud del trabajo necesariamente colectivo que hace posible que ésta se dé. Él es, por tanto, para Hegel el pensador de la universalidad no en un sentido jurídico o moral, sino en tanto que la universalidad se realiza en la producción de la vida. La cuestión que debemos plantear ahora, teniendo en cuenta que, a pesar de la denuncia ritual de Hegel que uno encuentra tan a menudo en la teoría actual, no son los «principios centrales»¹⁹ de Hegel (o Marx) aquellos que hoy gobiernan el mundo, sino los de Adam Smith, es si es sostenible la lectura que Hegel hace de Smith. Por decirlo de otra manera, ¿es el mercado, entendido globalmente, si no universalmente, esa esfera natural-humana de la producción y reproducción de la vida, de la vida de un pueblo, la vida del pueblo? Como he argumentado antes, Hegel sólo pudo hacer de Smith el pensador del universal y de la vida privando su sistema de su carácter providencial, convirtiendo el inconsciente de los productores de Smith en una carencia temporal de conocimiento que no podía hacer otra cosa que desestabilizar y poner en cuestión su relación con el mundo de sus obras, de forma que quedara así situado en el proceso hacia aquella característica de devenir otro de los momentos del largo regreso hacia sí mismo del Espíritu. Si, para separarnos de Hegel, le permitimos a Smith pensar el mercado global como una teodicea que es en sí misma una parte de una teleología natural más amplia que supera la capacidad del intelecto humano, ¿cuál es la relación del mercado con la vida (y, correlativamente, con la muerte)?

Responderé esta pregunta regresando al famoso pasaje de *La teoría de los sentimientos morales* citado antes en el que Smith esboza la naturaleza providencial de la «distribución de las cosas necesarias para la vida»: a los ricos «una mano invisible les conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiera sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes, y así, sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie. Cuando la Providencia distribuyó la tierra entre unos pocos patrones, ni olvidó ni abandonó a los que parecían haber quedado excluidos del reparto. También estos últimos disfrutaron de una parte de todo lo que se produce. En lo que constituye la genuina felicidad de la vida humana, no están en ningún sentido por debajo de quienes parecerían ser tan superiores a ellos. En el bienestar del cuerpo y la

paz del alma todos los diversos rangos de vida se hallan casi al mismo nivel, y el mendigo, que toma el sol a un costado del camino, atesora la seguridad por la que luchan los reyes»²⁰



Jacob Viner ha examinado con detalle la función de los conceptos de providencia y teodicea en la historia del pensamiento económico en los siglos XVII y XVIII como el modelo de un sistema que no puede fallar y cuyos supuestos fallos no son otra cosa que un error de conocimiento y, en consecuencia, al mismo tiempo como una justificación de la desigualdad, en tanto que mal sólo aparente, necesario para la función moral (demasiado a menudo invisible) del todo²¹. Aunque sus observaciones son ciertamente pertinentes respecto a Smith, no dilucida completamente los efectos de la noción de teodicea en la concepción en torno al mercado que éste defiende. Ésta sirve también para identificar el mercado como un ámbito meta-humano que ni los individuos ni los colectivos pueden dominar o dirigir. De hecho, está construido de tal manera que el mal, originalmente ausente de la totalidad, surge sólo de los intentos humanos de «interferir» en las tareas de un designio providencial cuya magnitud escapa a nuestro conocimiento o control. La Providencia, así entendida, no es un sistema de determinación absoluta, sino un designio o plan accesible a la humanidad a través del ejercicio de la razón y a través de la persecución racional del interés personal, que debemos escoger seguir. Su perfección de ninguna manera impide que los individuos o sociedades enteras se desvíen del único camino verdadero que conduce a la razón y la justicia.

De ahí, la necropolítica bastante pronunciada del propio Smith, su interés en la muerte y en la dación de muerte no sólo por parte del estado, sino por parte del mismo individuo en el momento en el que comprende que él es «el objetivo justo y adecuado para la enemistad y el desdén de nuestros semejantes»²². Para Smith,

si la sociedad es naturalmente necesaria para el mantenimiento de la vida humana, «el pavor a la muerte [es] el gran veneno para la felicidad, pero el gran freno ante la injusticia humana, que aflige y mortifica al individuo pero guarda y protege a la sociedad». Todo hombre «en la carrera hacia la riqueza, los honores y las promociones podrá correr con todas sus fuerzas, tensando cada nervio y cada músculo para dejar atrás a todos sus rivales», pero si, en cambio, «empuja o derriba a alguno» se convertiría en objetivo de «odio e indignación» y, por ello, en merecedor de un castigo²³. Una parte necesaria, entonces, de la producción colectiva de vida, un proceso dirigido por el interés personal, es la conciencia de la fuerza de la justicia siempre presente que toma, o debería tomar, la vida con una regularidad maquina que se ocupará inmediatamente del exceso de interés personal que conduce a un individuo a salirse del ámbito de la justa competición y lo involucra en el robo o el fraude para conseguir las pertenencias que desea. En realidad, la sociabilidad necesaria para la existencia humana sólo es posible a través del constante ejemplo que supone quitar la vida al individuo juzgado culpable. Si no tuvieran este ejemplo ante ellos, los hombres «sentirían muy poco hacia alguien con quien no mantienen una conexión especial en comparación con lo que sienten hacia sí mismos», que, en ausencia del terror hacia el castigo merecido, «estarían permanentemente listos para atacarlo, como bestias salvajes; en tales circunstancias, una persona entraría en una asamblea de personas igual que a una jaula de leones»²⁴. Es más, el deseo de infligir la pena capital es racional y, al mismo tiempo, está enraizado en la pasión humana por la venganza, una simultaneidad que expresa, de nuevo, la labor de la providencia: la producción de vida requiere y, al mismo tiempo, induce el ejercicio del derecho a matar. Así, «una persona humanitaria ... aplaude con ardor, incluso con arrebató, la justa represalia que parece debida a» los crímenes contra las vidas y las propiedades de los otros²⁵. Y si el arrebató que uno siente ante una ejecución parece en sí mismo innoble, debemos entender que, como la búsqueda apasionada del interés personal, el instinto de auto-conservación es el medio realmente (en cuanto opuesto a idealmente) existente del que nos ha dotado la naturaleza para alcanzar «el fin que se propone»²⁶. La adecuación entre medios y fines es el signo más seguro de que «la economía de la naturaleza es en este aspecto del mismo tenor que resulta en muchas otras ocasiones»²⁷.

La expresión «economía de la naturaleza», que aquí marca la unión de la política y la economía, nos permite hacer la transición desde la necropolítica de Smith, su fundación de la vida en la muerte, de la producción de la vida en la producción de la muerte, a su necro-

economía. Si las sociedades, en virtud de la economía de la naturaleza, deben ejercer, y no solamente poseer, el derecho a matar, el mercado, entendido como la forma misma de la universalidad humana en tanto que vida, debe necesariamente, en ciertos momentos precisos, «dejar morir». Con el fin de abordar esta cuestión, debemos regresar a la discusión que Smith mantiene en *La riqueza de las naciones* respecto a los medios precisos a través de los que los ricos del mundo, guiados por la mano invisible, distribuyen al resto de los habitantes de la Tierra las «cosas necesarias para la vida». Además de la escasa suma que los mendigos del mundo logran «extorsionarles» (el término es de Smith), esta distribución adopta la forma del pago de salarios. Aquí, y me refiero al capítulo 8 de la Parte I de *La riqueza de las naciones*, dejamos de confrontarnos con un mundo de individuos autónomos conducidos por el interés personal a tratar, hacer trueques o intercambiar con vistas a su conveniencia, un esquema teórico que podría fácilmente acomodarse al contrato de trabajo, entendido como un intercambio entre individuos. Por el contrario, Smith explica el antagonismo, que determina en parte la tasa del salario, esto es, el alcance de la distribución realizada por los ricos del mundo, como algo colectivo en su naturaleza: «los salarios corrientes dependen en todos los lugares del contrato que se establece normalmente entre dos partes, cuyos intereses en modo alguno son coincidentes. Los trabajadores desean conseguir tanto, y los patrones entregar tan poco, como sea posible. Los primeros están dispuestos a asociarse para elevar los salarios, y los segundos para disminuirlos»²⁸. Dejaré a un lado el hecho de que la misma idea de acción colectiva aquí invocada plantea una serie de cuestiones y problemas que Smith no trata y quizás no pueda tratar dadas las limitaciones de su teoría. Bastará con decir aquí, sin embargo, que las «partes», un término que le permite



moverse libremente entre el individuo y el colectivo, en discordia funcionan como individuos cuya competencia y oposición produce, sin su conocimiento o aceptación, una distribución «casi» igual de las cosas necesarias para la vida. Las apariencias son, en efecto, decepcionantes: la naturaleza del mercado es, por supuesto, tal que toda la ventaja en esta disputa entre los trabajadores y sus patrones recae en estos últimos. Los trabajadores sólo pueden abandonar el trabajo o abstenerse de trabajar en protesta por los salarios durante unos pocos días. Su capacidad para mantenerse a sí mismos, su misma subsistencia, depende del salario que puedan ganar. Los patrones, por el contrario tienen suficientes reservas en la mayoría de los casos como para «vivir un año o dos» sin emplear trabajo. Esta ventaja les permite «forzar a los trabajadores a aceptar sus condiciones»²⁹. Y sus condiciones, la mayor parte de las veces, no son muy favorables: los patrones de Smith «están siempre y en todo lugar en una especie de acuerdo, tácito pero constante y uniforme, para no elevar los salarios sobre la tasa que exista en cada momento»³⁰. Es más, «algunas veces entran en uniones particulares para hundir los salarios por debajo de esa tasa»³¹. El mercado parece, entonces, haber puesto pocos, si alguno, límites a la capacidad de los patrones para incrementar su beneficio bajando simplemente la cantidad que entregan en forma de salarios. El límite que, en realidad, establece sobre la reducción de los salarios es el límite del mismo mercado: no es otro que la vida desnuda del trabajador, cuyo «salario debe al menos ser capaz de mantenerlo... a un nivel consistente con la humanidad corriente» e incluso «más; si no será imposible mantener a su familia y la raza de los trabajadores se extinguirá pasada una generación»³². Podría parecer que tal postulado condena a la gran mayoría de personas de cualquier sociedad a una vida de duro trabajo a cambio de la mera supervivencia; en realidad es el fundamento del único medio racional para incrementar la tasa de los salarios y, así, mejorar sus vidas. Una reducción de los salarios al nivel de la vida desnuda permite paradójicamente (¿dialécticamente?) que el fondo disponible para el pago de los salarios se acumule hasta tal punto que su única salida pueda ser el empleo de más manos. «Cuando en un país la demanda por los que viven de su salario, trabajadores, jornaleros, sirvientes de toda clase, aumenta sin cesar, cuando cada año hay empleo para un número mayor que el año anterior, los trabajadores no necesitan coaligarse para obtener un salario mayor»³³. Pero existen ciertas sociedades, y Smith aduce ejemplos extraídos únicamente del mundo no-europeo, donde la naturaleza de las «leyes e instituciones» no les permite adquirir una mayor riqueza, sociedades que él juzga «estacionarias» e incapaces de crecimien-



to, en el que el límite por debajo de los salarios parece mucho más variable de lo que la expresión «consistente con la humanidad corriente» parecería sugerir. Ya que en China, tal como Smith la imagina, ni siquiera una alta tasa de mortalidad infantil como la que se corresponde con la pobreza de los habitantes de las Tierras Altas de Escocia (donde, según ha oído, solo sobreviven dos de cada veinte niños) bastará para distribuir los salarios al nivel necesario para mantener al trabajador. En cambio, incluso ante una alta mortalidad infantil, el hecho de que muchos miles de familias subsistan con recursos tan escasos como «cualquier carroña, un perro o un gato muertos, por ejemplo, aunque esté semiputrefacto y maloliente» que es «bienvenido por ellos igual que lo es el mejor manjar por las gentes de otros países»³⁴ significa que, con el fin de que el obrero subsista, sus hijos deben ser destruidos, «abandonados en la calle o ahogados como cachorros»³⁵. Aquí, el rigor del mercado como mecanismo que ajusta la proporción de trabajadores al fondo disponible para los salarios, distribuyendo liberalmente la malnutrición entre aquellos estratos sociales más numerosos de lo que alcanza su capacidad para subsistir, en consecuencia «destruyendo una gran parte de los niños» sin que ningún agente «lo pretenda o lo conozca», debe ser complementado con una acción humana directa. El caso de la hambruna, y aquí Smith privilegia la Bengala del siglo XVIII por encima de la Francia de finales del XVII y comienzos del XVIII donde casi dos millones de ciudadanos franceses perecieron en las hambrunas de 1694 y 1708-9, es quizás incluso más instructivo³⁶. «En un país donde los fondos destinados al mantenimiento del trabajo estuvieran cayendo marcadamente» los salarios se reducirían «a la más miserable y mínima subsistencia del trabajador»³⁷. Llega a hacerse claro en este punto que el término «subsistencia», en cuanto denota la «tasa por debajo

de la que parece imposible reducir» los salarios, no tiene fijado un límite social o biológico. Un fondo de salarios que vaya cayendo reduce de tal modo la demanda de trabajo que la subsistencia del trabajador individual deja de hacerse necesaria, dado el gran número de desempleados preparados para ocupar el lugar de aquellos con suficiente fortuna como para haber encontrado empleo. El resto «o bien pasaría hambre o se vería obligado a buscar la subsistencia en la mendicidad o perpetrando las mayores barbaridades. La miseria, la hambruna y la mortalidad prevalecerían inmediatamente en esa clase, y de ahí se extenderían a todas las clases superiores, lo que sería seguido por una reducción del número de habitantes del país hasta el que pudiese ser mantenido con el ingreso y el capital que quedara»³⁸. Si parece que una especie de infalible racionalidad immanente a la misma naturaleza restablece, incluso por medio de la mortalidad, un equilibrio entre los trabajadores y el fondo de salarios suficiente para garantizar la mera vida del obrero, tal «calamidad», como él la llama, puede surgir sólo como consecuencia de «regulaciones impropias» y «limitaciones imprudentes» impuestas por el gobierno sobre el comercio. El mercado, si se le permite trabajar sin interferencias, siempre y en todas partes impedirá que lo que él llama «escasez» (carencia de comida como resultado de una caída en la producción) se convierta en hambruna. La teoría de Smith en torno a la hambruna constituye una de las secciones más contestadas y debatidas de *La riqueza de las naciones*, citada frecuentemente por Amartya Sen³⁹ entre otros, por sus errores teóricos y empíricos; y aunque no tengo nada en contra de aquellos que intentan refutar los argumentos de Smith, una tarea tan importante hoy como lo ha sido siempre, mi objetivo aquí es entender su discusión de la hambruna, con su entero trasfondo teológico, como síntoma de los conflictos que animan toda su obra. En un primer vistazo, postular que «la hambruna nunca ha surgido por ninguna otra causa que no fuera la violencia del gobierno intentado, por medios impropios, remediar los inconvenientes de una escasez»⁴⁰ y su corolario que «la ilimitada, incondicionada libertad del comercio del grano... es el único medio efectivo para prevenir las miserias de la hambruna»⁴¹ parece tan categórico como absurdo, nada más que una declaración de fe sin ninguna conexión necesaria con la realidad histórica (*Los holocaustos de la última época victoriana* de Mike Davis puede considerarse como la refutación empírica definitiva de esta doctrina). Es aquí, sin embargo, en torno a la cuestión de la hambruna y, por tanto, de la vida misma, donde las marcas de la posición de Smith se clarifican, este es el punto en el que Smith ya no puede continuar por más tiempo dividiendo y sub-dividiendo la subsistencia, pues ya no se-

guimos discutiendo acerca de las vidas individuales de los trabajadores y sus familias (o, más específicamente, sus hijos), ya que, como Smith mismo ha demostrado, la unidad de análisis confiable o útil ya no es la vida del individuo, sino la vida de la población. La subsistencia de una población puede requerir, y en circunstancias específicas requiere, la muerte de un número significativo de individuos: para ser preciso, requiere que se les deje morir con el fin de que otros puedan vivir.

En particular, la distinción cualitativa entre escasez y hambruna, esto es, entre carencias que causan malnutrición, enfermedad y un pequeño incremento en la mortalidad y grandes, catastróficos incrementos en la mortalidad que producen un descenso de la población durante un relativamente corto periodo de tiempo, se muestra como algo cada vez más cuestionable. Los críticos se han centrado en lo que sólo parece ser un salto de fe, una creencia acrítica en la mano providencial del mercado: donde «reina el comercio libre y no hay dificultades que intercepten las comunicaciones, una escasez ocasional, producida por las más desfavorables circunstancias climáticas, nunca puede ser tan grande hasta el extremo de ocasionar hambruna. La cosecha más escasa, administrada con frugalidad y economía, puede alimentar en el transcurso del año el mismo número de persona que una de regular plenitud manejada con extrema largueza»⁴². Esto ha parecido poco más que un gesto de denegación teórico-histórica, un intento de justificar aquellas hambrunas (bastante más frecuentes después que antes de Smith) en las que los mercados perfectamente libres no hicieron nada por impedirlos y que, más bien al contrario, parecen haberlas exacerbado. Pero es posible extraer de *La riqueza de las naciones* una posición más moderada y defendible que no está, de cualquier manera, menos fundamentada en una teodicea económica.

Sin atribuir a Smith el argumento de que los mercados mantendrán el mismo número de personas en años de escasez que en años de abundancia (un argumento que plantea de nuevo todos los problemas que provienen de la definición del verbo «mantener», cuyo límite, como hemos visto, es empujado desde la subsistencia hasta la sub-subsistencia), podemos, de cualquier manera, adjudicarle la posición de que el mercado es un mecanismo más racional para gestionar la escasez que cualquier otra alternativa posible, y que si, en efecto, la escasez se transforma en hambruna, la tasa de mortalidad, por muy alta que sea, debe necesariamente serlo menos de lo que lo hubiera sido en otras circunstancias. Y, de nuevo, esta racionalidad no es consecuencia de la voluntad o conocimiento de aquellos individuos que son sus portadores, ni la distribución de la comida en épocas de escasez (absoluta o relativa)



depende de la benevolencia de las personas implicadas. Por el contrario, es precisamente, la búsqueda, por parte del comerciante de grano, del mayor beneficio que pueda conseguir, sin la menor intención de aplacar el hambre de los demás lo que le conducirá a llevar a cabo esa distribución y, lo que es más importante, a hacerlo de tal manera que habrá de proteger a los hambrientos de sus propios impulsos irracionales y faltos de previsión. Abandonado a sus propios medios, aquellos que están amenazados con la inanición y empujados por los retorciones del hambre consumirán las reservas de comida disponibles «con más rapidez que la regular, de modo que necesariamente se producirá la hambruna antes del fin de la temporada»⁴³. Por supuesto, cualquier intento equivocado por parte de un gobierno de regular los precios con el fin de ampliar el acceso a la comida producirá inevitablemente ese mismo resultado. Los comerciantes que elevan los precios ante la expectativa de un aumento de la demanda no es sólo que tengan derecho a ello desde el punto de vista de su interés personal («en los años de escasez, cuando los precios están altos, es cuando los tratantes de grano piensan alcanzar las mayores ganancias»⁴⁴), sino que el efecto no buscado de su ganancia es la disciplina de los hambrientos por medio del mismo mercado, que distribuye entre ellos únicamente la reducida porción que sus menguados salarios pueden comprar. Smith apunta la objeción posible de que los comerciantes retendrán o acaparán las reservas con el fin de elevar los precios y aumentar las ganancias, y así impedirán activamente que la comida sea comprada por aquellos que más la necesitan y contribuirán, de ese modo, a que se produzca la hambruna si no es que la causan realmente. El comerciante, nos dice, debe calibrar exactamente el precio en relación a las reservas, de modo que, si eleva los precios sin garantía o retiene su producto cuando no existe una

escasez real, será arruinado por aquellos que vendan por debajo de él o que se apresuran a llenar el vacío. Él «se perjudica a sí mismo mucho más de lo que pueda perjudicar a las personas particulares a quienes podría impedir aprovisionarse». Por el contrario, «si calcula bien, en lugar de perjudicar a la gente, le presta un servicio muy importante»⁴⁵. Ya que cualquiera que sean las dificultades que los «inconvenientes de una escasez» cause a aquellos a los que los altos precios impiden consumir tanto como querrían o necesitaran, estos inconvenientes no son ni de lejos tan severos como los que podrían sentir si se les permitiera consumir a su gusto. De nuevo, para concederle a Smith lo que se merece, los «inconvenientes de la escasez» podrían no reducirse a los retorciones de hambre y a los efectos de la malnutrición; nada excluye una tasa de mortalidad mayor de lo normal. Su idea es simplemente que el mercado es la mejor de todas las formas posibles de distribución y que, la verdad sea dicha, no raciona únicamente comida, sino la vida misma, permitiendo la



tasa de supervivencia más alta posible en unas circunstancias determinadas. Nada en el propio argumento de Smith nos impulsa a seguirle en su salto de fe y sostener que el mercado mantendrá el mismo número de personas en tiempos de carencia que en tiempos de abundancia. Pero, incluso si están los que perecen lentamente a causa de la malnutrición y la enfermedad que la acompaña o a causa de la inanición, pero a lo largo de un periodo de tiempo más largo que el que se podía ver en una hambruna catastrófica en la que millones de personas morían en unos pocos meses (como en el caso de Bengala en 1770), estaremos seguros de que el racionamiento que el mercado realiza de la comida, precisamente porque no es el efecto de ningún propósito humano, se desarrollará de la manera más razonable posible.

Pero, como han mostrado sus numerosos críticos, la

racionalidad del mercado durante las épocas de escasez reside, para Smith, únicamente en la determinación del precio. Si subidas elevadas de los precios van acompañadas, como a menudo lo hacen, por la caída de los salarios y el aumento del desempleo a gran escala, el mercado ya no raciona la comida entre los consumidores, de otra manera, avariciosos y miopes, sino que precisamente la coloca fuera de su alcance o la desvía a otro lugar donde el fondo de los salarios esté creciendo y se vayan a obtener grandes ganancias. Aunque Smith no considera esta objeción en su discusión de la escasez y la hambruna, ofrece elementos de respuesta cuando discute los salarios en el capítulo 8 del que antes hemos tratado. Allí, donde «los fondos destinados al mantenimiento de los trabajadores pobres caigan marcadamente», el equilibrio del mercado no sólo puede darse sino que se dará por una necesidad mayor que el mercado mismo, por una «reducción» del «número de habitantes del país hasta el que pudiese ser mantenido con el ingreso y el capital que quedara»⁴⁶. Los instrumentos de esta reducción son «la miseria y la hambruna» y la forma que adopta, la mortalidad. Y así Smith puede decir con Séneca que «lo que es malo sólo aparece como tal». La muerte establece las condiciones de la vida, la muerte, como por una mano invisible, hace que el mercado vuelva a ser lo que debe ser para sostener la vida. Smith, quizás de manera comprensible, retrocedió ante la conclusión de que cualquier forma de aliviar las hambrunas, no simplemente un intento de bajar los precios, sino, incluso de modo más importante, cualquier intento de distribución masiva y gratuita de alimentos a los pobres por el estado, extrayéndolo de los graneros públicos (como fue el caso de la China del siglo XVIII que evitó no sólo hambrunas como las de Bengala sino incluso como la de la Francia de comienzos del siglo XVIII) lo único que podía lograr es disuadir a los comerciantes para que no se implicaran en un negocio tan precario. Tales esfuerzos conducirían a una reducción de la producción y distribución de comida y no sólo pospondrían, sino que harían insostenible la espera del inevitable día del juicio final.

Así, parece que hemos llegado a una lectura de Smith más hegeliana que la del mismo Hegel, Smith postula un equilibrio o armonía productiva de vida que es, paradójicamente, creada y mantenida por el poder de lo negativo, de la muerte: que el permiso de la muerte es necesario para la producción de la vida del universal. La economía de Smith es una necro-economía. El mercado reduce y raciona la vida; no sólo permite la muerte, demanda que la muerte sea consentida tanto por el poder soberano como por aquellos que la sufren. En otras palabras, demanda y requiere que estos últimos se dejen morir. De aquí debemos concluir que, por de-

bajo de la apariencia de un sistema cuya intrincada armonía podría ser apreciada como una especie de belleza austera y turbadora, un sistema de auto-regulación, quizás no el ideal, pero el mejor de todos los sistemas posibles, se halla la exigencia de que algunos se dejen morir. Esto, por supuesto, hace surgir la posibilidad de que aquellos así convocados rechacen esta exigencia, esto es, de que rechacen dejarse morir. Es en este punto que el estado, que podría parecer no tener otra relación con el mercado que la aquiescencia contemplativa, es llamado a la acción: aquellos que rechacen dejarse morir deben ser obligados por la fuerza a hacerlo. Esta fuerza, entonces, aunque externa al mercado, es necesaria para su existencia y funcionamiento. Éste, por tomar prestada una expresión de Carl Schmitt, es el momento de la decisión que hace posible la sistematicidad misma del sistema de mercado.

Comencemos no con los casos extremos de la escasez y la hambruna, sino simplemente con el caso de una reducción de los salarios de los trabajadores (y, por tanto, una reducción en su subsistencia a la que les fuerzan sus patrones). Como señala Smith, una reducción en los salarios puede ser de tal magnitud que sea «severamente sentida» por los asalariados cuya capacidad para comprar «provisiones» se vea significativamente comprometida. Frente a la búsqueda por parte de los patrones de un incremento de su ganancia de esta manera particular, los trabajadores «como a veces ocurre, se someten sin resistencia»⁴⁷. En realidad, su falta de voluntad para resistir incluso una reducción severa en su nivel de subsistencia puede derivar de su aguda conciencia de la competencia por el trabajo característica de un mercado específico. La ausencia de resistencia por su parte puede estar, además, determinada por un reconocimiento de la ventaja natural de sus patrones discutida antes, esto es, su capacidad para aguantar más que los trabajadores gracias a las reservas que poseen.

Pero, las fuerzas del mercado por sí solas, por razones que Smith trata sólo elípticamente, son «con frecuencia» insuficientes para impedir la resistencia de los trabajadores. Estos, a menudo, responden a la reducción de salarios con «una unión defensiva de la que siempre se oye hablar abundantemente... Organizan grandes alborotos, a veces recurren a la violencia y los atropellos más reprobables»⁴⁸. Smith explica tal comportamiento con una honestidad que desarma: «Se trata de personas desesperadas, que actúan con la locura y frenesi propias de desesperados, que enfrentan la alternativa de morir de hambre o de aterrorizar a sus patrones para que acepten de inmediato sus condiciones»⁴⁹. En una situación semejante, cuando las fuerzas del mercado por sí solas no protegen a los patrones de la indignación de aquellos que se enfrentan a la in-

nición (que, como teóricos actuales nos han recordado, no conduce automáticamente o inmediatamente a la muerte), la autoridad civil debe intervenir haciendo efectivas rigurosamente las leyes contra la asociación de los trabajadores. La amenaza de «castigo o ruina» romperá, en consecuencia, su resistencia y permitirá que el mercado les proteja como decida. Smith, tan deseoso en otros lugares de hacer juicios acerca de leyes que encuentra ineficientes o injustas, no dice nada, extrañamente, acerca de las leyes contra la asociación que forman un inalterable telón de fondo de las luchas que describe. Parecen injustas, ya que prohíben sólo la asociación de trabajadores, pero la injusticia, desde el punto de vista del sistema de Smith, es sólo aparente: en realidad, liberan el mercado para recompensar a los trabajadores tanto como sea posible al tiempo que les protegen de los efectos de sus propias avaricia y miopía.

El caso de los comerciantes de grano, «tratantes de trigo», cuyo producto, a diferencia del de los fabricantes de alfileres, es necesario para la mera supervivencia de la población es tratado por Smith con gran atención. Las peculiaridades del comercio implican que el comerciante de trigo no sólo «se merece la entera protección de la ley», sino que, en realidad, la necesita. Su papel como proveedores de la nación los expone «al odio popular... En años de escasez, los estratos inferiores del pueblo culpan a los comerciantes de trigo



de sus problemas, convirtiéndolos en objeto de su ira e indignación»⁵⁰. El racionamiento del grano producido por la búsqueda de ganancias del comerciante se lo representa la imaginación popular como «embelesador y hechicero» (esto es, como acaparamiento y especulación con los precios), una representación que, argumenta Smith, «debe compararse con los terrores y recelos populares hacia la brujería», las víctimas de los cuales «no fueron menos inocentes de los infortunios

que se les imputaban»⁵¹. El «crimen imaginario» imputado a los comerciantes de grano, aunque comparable a aquel de los desafortunados acusados de brujería, es castigado mucho más severamente. Tal castigo puede tomar la forma de un gobierno llevado por «el odio popular» y la amenaza de tumultos a ordenar a los comerciantes que vendan sus reservas a precios más bajos de lo que, de lo contrario, permitiría el mercado. El efecto de semejante acto de imprudencia es permitir que los estratos inferiores de la sociedad satisfagan inmediatamente su demanda, mientras que, en realidad, se les expone a la hambruna que su consumo inmoderado de todo el grano disponible acarreará en breve tiempo. Es como si los cuerpos de los pobres sufrieran tales transformaciones en tiempos de penuria que se hicieran aptos para consumir mucha más comida de la que pueden ingerir en tiempos de abundancia. Pero, mucho más amenazante es el peligro de que el comerciante «se arruine completamente y... sus almacenes sean saqueados y destruidos» por las masas conducidas por «la ira y la indignación»⁵². Los estratos inferiores de la sociedad no comprenden ni, en efecto, se puede esperar que comprendan que sus problemas, incluso su miseria y su lenta inanición, son necesarios y que al racionamiento de comida que realiza el mer-

cado debe inevitablemente seguirle un racionamiento de la vida misma, el consentimiento de que algunos mueran, con el fin de que otros, una mayoría quizás, pueda vivir. La muchedumbre, enfrentada no con la escasez absoluta, esto es, con la ausencia demostrada de comida a cualquier precio, sino con una escasez relativa en la que existe suficiente comida para alimentar una población entera pero que, en virtud de los precios se encuentra más allá de sus medios, puede rechazar la mortalidad o incluso la lenta inanición y simplemente apoderarse de las reservas. Es aquí donde debe intervenir el poder soberano, no necesariamente para matar a aquellos que rehuyen morir, sino para asegurar, por medio del uso de la fuerza, que estarán expuestos a morir y obligados a aceptar el racionamiento de la vida que realiza el mercado.

Así, al lado de la figura del *Homo Sacer*, aquel que puede ser asesinado impunemente, se encuentra otra figura, una cuya muerte es, sin duda, menos espectacular que la primera y que no es objeto de ningún recuerdo o conmemoración: aquel al que, impunemente, puede dejarse morir, lenta o rápidamente, en nombre de la racionalidad y el equilibrio del mercado.

- 1 Louis Althusser And Etienne Balibar, *Reading Capital* (London: New Left Books, 1970), p. 13. [*Para leer El capital*, México D.F., Siglo XXI, 1990, p. 18]
- 2 Althusser, *Reading Capital*, p. 13. [18]
- 3 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller. Oxford: Oxford UP, 1977. P. 213. [*Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 1966, p. 210]
- 4 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1981. Vol. I, p. 26. [*La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza Editorial (AE), 1994, p. 45 AE]
- 5 Smith, *Wealth of Nations*, Vol. I, p. 25 [45 AE]
- 6 Hegel, *Phenomenology*, p. 213 [210]
- 7 Hegel, *Phenomenology*, p. 213 [210]
- 8 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund, 1986, p. 301 [*La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 526]
- 9 Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 313. [544]
- 10 Ver el comentario de Michel Foucault, *Naissance de la Biopolitique: Cours aux Collège de France. 1978-1979*. Paris: Gallimard, 2005, pp. 282-290.
- 11 Seneca, *The Stoic Philosophy of Seneca: Essays and Letters*. New York: Norton, 1958, p. 32. (*Diálogos sobre la providencia...*, Barcelona, RBA, 2003)
- 12 Smith, *Theory of Moral Sentiments*, pp. 184-185 [333]
- 13 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford UP, 1998, p. 4. [*Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, I, Valencia, Pre-textos, 1999, p. 11]
- 14 Agamben, *Homo Sacer*, pp. 3-4. [10]
- 15 Achille Mbembe, «Neopolitics,» *Public Culture* 15 (1), 2003, p. 19.
- 16 Mbembe, «Neopolitics,» p. 20.

- 17 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, I, (New York: Vintage, 1990) [*Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1995, p. 167]
- 18 Louis Althusser, «L'homme, cette nuit», *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, pp 239-242.
- 19 Mbembe, «Necropolitics,» p. 20.
- 20 Smith, *Theory of Moral Sentiments*, pp. 184-185 [333]
- 21 Jacob Viner, *The Role of Providence in the Social Order*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1972.
- 22 Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 83. [238]
- 23 Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 84. [240]
- 24 Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 86. [187]
- 25 Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 90. [193]
- 26 Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 77. [168]
- 27 Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 77. [168]
- 28 Smith, *Wealth of Nations*, p. 83. [110 AE]
- 29 Smith, *Wealth of Nations*, p. 83. [111 AE]
- 30 Smith, *Wealth of Nations*, p. 84. [111 AE]
- 31 Smith, *Wealth of Nations*, p. 84. [111 AE]
- 32 Smith, *Wealth of Nations*, p. 85. [112-113 AE]
- 33 Smith, *Wealth of Nations*, p. 86. [113 AE]
- 34 Smith, *Wealth of Nations*, p. 90 [118 AE].
- 35 Smith, *Wealth of Nations*, p. 90. [118 AE]
- 36 Para una discusión de las hambrunas francesas ver Cormac Ó Gráda, «Markets and Famine in Pre- Industrial Europe,» *Journal of Interdisciplinary History*, XXXVI:2 (Autumn 2005), pp. 143-146.
- 37 Smith, *Wealth of Nations*, pp. 90-91. [118 AE]
- 38 Smith, *Wealth of Nations*, p. 91. [118-119 AE]
- 39 Amartya Sen, *Poverty and Famine: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Oxford UP, 1981.
- 40 Smith, *Wealth of Nations*, p. 526. [Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, México D.F, FCE, 1958, p. 466 FCE]
- 41 Smith, *Wealth of Nations*, p. 527. [467 FCE]
- 42 Smith, *Wealth of Nations*, p. 526. [466 FCE]
- 43 Smith, *Wealth of Nations*, p. 527. [467 FCE]
- 44 Smith, *Wealth of Nations*, p. 527. [467 FCE]
- 45 Smith, *Wealth of Nations*, p. 533. [473 FCE]
- 46 Smith, *Wealth of Nations*, p. 91. [119 AE]
- 47 Smith, *Wealth of Nations*, p. 84. [111 AE]
- 48 Smith, *Wealth of Nations*, p. 84. [112 AE]
- 49 Smith, *Wealth of Nations*, p. 85. [112 AE]
- 50 Smith, *Wealth of Nations*, p. 527. [467 FCE]
- 51 Smith, *Wealth of Nations*, p. 534. [473 FCE]
- 52 Smith, *Wealth of Nations*, p. 527. [467 FCE]

CARLOS FERNÁNDEZ-LIRIA:

“PENSAR, INVESTIGAR... Y HACERLO BIEN”

Una entrevista de Juan Pedro García del Campo

Pregunta: Dado que el número de la revista tiene como tema central la relación entre “Filosofía y política”, y como hay que empezar por algún lado, querría empezar situando tu posición ante los asuntos concretos, la primera pregunta que te quería hacer es acerca de los posicionamientos políticos que últimamente has prodigado sobre asuntos como la situación de Cuba, Venezuela, Palestina desde hace tiempo, la guerra de Irak... Esos posicionamientos ¿los haces porque consideras que se trata de las cuestiones fundamentales en juego o porque, tras el derrumbe de las opciones del “socialismo real” y el retroceso de los movimientos de contestación, son lo que podríamos llamar opciones “de mínimos”?

Carlos Fernández-Liria: Ya veo por dónde vas. Yo soy comunista. Creo que lo que hay que cambiar es la estructura más básica sobre la que se levanta este mundo capitalista. Centrar la cuestión en Cuba o Venezuela, como el que la centra en Palestina, no es que sea una cuestión de mínimos. Se trata de decidir por dónde empiezas y dónde concentras tu atención. Siempre he defendido que Cuba representa una experiencia auténticamente socialista y que ahí se ha seguido un camino adecuado en la lucha contra el capitalismo. Es verdad que mi postura no siempre vino avalada por un conocimiento de primera mano de la realidad política cubana. Pero luego viajé a Cuba y ocurrió que, lejos de desilisionarme o desencantarme, más bien me endurecí en mi antigua postura...

Pregunta: ...escribiste que te habías reconciliado con tu juventud...

Carlos Fernández-Liria: Sí, sí, me puse un poco chulo al jactarme de que me ocurriera al revés que a la mayor parte de la gente que conozco: que en la juventud se defienden unas determinadas cosas y luego se considera que fueron posturas rebeldes inmaduras con respecto a las que ya se ha sentado la cabeza. A mí me ha pasado al revés: más bien tuve muchas dudas durante 10 o 15 años de mi vida sobre todos mis posicionamientos y veo que voy hacia los 50 años muy endurecido en mis posturas iniciales. Un anticapitalismo

radical y un empeño tozudo en defender que el camino del socialismo “real”, digámoslo así, no era tan equivocado como a veces se ha pretendido hacer creer. Por lo menos en alguno de sus ejemplos, como en el ejemplo de Cuba. Es cierto que he defendido muy explícitamente y de forma muy entusiasta la revolución cubana últimamente, y ahora voy a intentar también de forma



muy explícita defender la experiencia venezolana que en realidad me parece mucho más interesante aún. No porque sea más heroica, sino porque se dan en Venezuela unas circunstancias que no se dan en Cuba. Venezuela (es algo que intento explicar en un libro que voy a intentar publicar inmediatamente) es la gran excepción a una historia que se ha repetido incansablemente a lo largo del siglo XX: no hay postura electoral de izquierdas que haya conseguido ganar las elecciones y pretender seguir siendo de izquierdas, es decir, atentar contra intereses económicos importantes sin haber sucumbido inmediatamente a un golpe de estado. Venezuela tiene dos características excepcionales, por una parte que es una excepción a esa regla porque sufrió un golpe de estado (en eso confirma la regla) pero consiguieron enderezarlo y profundizar en un proyecto claramente anticapitalista. Porque, sí, es anticapitalista explícitamente y —sin duda con mucho realismo—, creo que en Venezuela se camina hacia algo

que podríamos considerar socialismo. La segunda característica es que, como decía en un artículo reciente Montserrat Galcerán, Venezuela es un sitio ideal para experimentar algo que la historia del socialismo no había conseguido experimentar todavía, y es eso de hacer una revolución en un país rico. Porque Venezuela es un país rico. Tiene petróleo y tiene muchísimas riquezas que estatalizadas y bien administradas –cosa que tiene realmente difícil porque la mayor parte de los cuadros técnicos del país son antichavistas– ofrecen la potencialidad (y ya la están utilizando) de desarrollar con generosidad un proyecto socialista bien financiado. Y todo ello, además, por vía electoral, respetando escrupulosamente la división de poderes. Esto convierte a Venezuela en un caso absolutamente insólito con respecto a toda la historia del siglo XX. Por eso yo creo que todos los intelectuales deberíamos estar muy pendientes de lo que ocurre allí. De hecho algunos lo están, aunque no sean los que más salen en los periódicos. Recientemente, eso sí, me ha sorprendido la adhesión de Vattimo al chavismo. Esto ha hecho mucho daño en la opinión pública italiana que, al igual que en España, es completamente antichavista. Su adhesión al chavismo ha sentado como un tiro. Pienso que deberían producirse muchos fenómenos de este tipo al menos entre los intelectuales que nos consideramos más o menos de izquierdas. En determinados círculos izquierdistas hay una gran ambigüedad a la hora de defender lo que sucede en Venezuela. Creo que es una equivocación. No debería haber ambigüedad sino una atención volcada hacia la que yo creo que es la experiencia más importante casi de la historia del socialismo... por no decir incluso –como soy un tanto exagerado lo estoy repitiendo últimamente– de la historia del proyecto ilustrado. Se trata del milagro político de una realidad social sometida a las leyes, el sueño de la Ilustración. El hecho de que, por vía electoral, la comu-



nidad política pueda hacer leyes y que esas leyes puedan tener efectos porque son leyes que tienen las armas y tienen dinero para producir los medios para que se lleven a efecto, eso es algo que la Ilustración, el proyecto político ilustrado, no ha experimentado nunca realmente. No, porque, cuando ha sido la clase burguesa la que ha tenido el poder de legislar, en realidad se ha limitado a legislar lo que ya había, la situación en la que ya tenía la sartén por el mango, y eso es tanto como decir que no se ha legislado más que ahí donde la ley era superflua. No se ha experimentado lo que sería utilizar las leyes contra los que tienen la sartén por el mango, contra los que controlan esta realidad en la que, por cierto el poder no lo ejerce la clase política, sino que lo detentan las grandes corporaciones económicas. En toda la historia del proyecto ilustrado, no se ha llegado nunca a utilizar la instancia política contra los destinos de la economía. Sin embargo, en Venezuela tienen ahora esa posibilidad. Primero, porque han resistido a un golpe de estado y por lo tanto tienen las armas; y segundo, porque, al contrario que por ejemplo Nicaragua o Cuba, estamos hablando de un país muy rico. Tanto como para poder montar una televisión latinoamericana, para poner en marcha una alternativa real al ALCA y al TLC, para intentar montar una banca latinoamericana... es decir, para cambiar realmente la correlación económica de fuerzas de toda Latinoamérica, de todo el continente, de toda América y quizá, quién sabe si del mundo. Indudablemente en el mundo estarán ocurriendo muchas otras cosas, pero ya digo que todo depende de dónde concentres tu atención. Yo no conozco lo que está ocurriendo en Asia... supongo que el mundo está gravitando por ahí, aunque...

Pregunta: Una cuestión en relación con esto. Quizá por hacer el contrapunto a lo que estás planteando. Ciertamente hay intelectuales que como Vattimo se han convertido de repente al chavismo. Y da la impresión de que aunque hay algunos posicionamientos ambiguos... al menos en la izquierda no hay una crítica de la revolución venezolana. Sin embargo si la ha habido respecto de Evo Morales. En alguno de los artículos aparecidos en *Rebellion.org* últimamente se hablaba de un claro viraje hacia posiciones socialdemócratas muy cercanas a lo que podría ser una socialdemocracia de corte europeo de Evo Morales en los últimos años... y que desde ese punto de vista su victoria electoral no supone realmente una apuesta por el socialismo. Bueno... ciertamente no hay en la izquierda un posicionamiento respecto de Venezuela en ese sentido pero, igual que ha podido decirse esto de Morales –y aprovecho para preguntarte por la

cuestión de Bolivia... quisiera preguntarte si podría plantearse... y cómo lo abordarías si se plantea... que en Venezuela, al igual que puede decirse que posiblemente se ha abierto una vía al socialismo... también se podría pensar que eso no es cierto sino que lo que se ha abierto es una batalla entre distintas oligarquías nacionales por el control de los recursos nacionales y, en todo caso, quizá, por la generación de un mercado interno en una línea que podría igualmente entenderse en los límites de la socialdemocracia europea más tradicional... y que lo que sucede es que eso choca con los intereses de Estados Unidos –que tiene a Venezuela en el “patio trasero”– o entre nosotros choca con los intereses del grupo Prisa... en fin, si no se podría pensar que los cambios en Venezuela no chocan contra los intereses del capital en general sino sólo contra los intereses de una determinada élite capitalista.

Carlos Fernández-Liria: Son varias cuestiones, claro. Empezando por las críticas que ha recibido Evo Morales, hay que decir que son críticas tremendamente desafortunadas. Lo que hizo *Rebellion.org* (y mira que yo estoy muy relacionado con *Rebellion.org*) fue una equivocación en toda regla: sacó algunos artículos de crítica que, para empezar, fueron también muy criticados internamente. Se criticaba a Evo Morales en un momento en que no venía a cuento. ¡Si no había tomado siquiera posesión de la presidencia, y ya se estaba criticando que había privatizado una mina de hierro, algo que en absoluto podía hacer! Fueron unos artículos que dentro de *Rebellion.org* fueron muy criticados... y claramente se trató de una equivocación. No porque Evo Morales sea lo contrario de lo que esos artículos decían sino porque no hay motivo para pensar que es una cosa ni la contraria. Sencillamente eran artículos totalmente apresurados. Como lo son todos los de James Petras, porque efectivamente fue Petras quien escribió un artículo (y como forma parte de la plantilla de honor apareció en primera página y con grandes titulares) cuyo título decía algo así como “Evo Morales, populista por fuera, neoliberal por dentro”... A mí me parece sencillamente una calumnia sin sentido. Petras no es la primera vez que hace esto. Ya que dices que por qué no se puede hacer algo parecido respecto a Venezuela, te recuerdo que Petras hizo exactamente lo mismo con Chávez y se ha tenido que morder la lengua... y ya lleva tiempo calladito y ahora resulta que ya no está tan mal la experiencia venezolana como él había profetizado. Petras, sinceramente, lleva ya bastante tiempo haciendo de profeta que se equivoca siempre, y lo malo es que siempre se equivoca con una mentalidad muy “ceniza”. Ahora ha escrito un artículo poniendo a parir a la vencedora de las elecciones chile-

nas, aunque creo que en ese caso probablemente no se equivoca, mira por donde. Es cierto que siempre tenemos miedo de que nos vaya a salir un Lula, que pongamos muchas esperanzas en una persona que ganó las elecciones y que luego se queda en nada... y es verdad que Petras tiene motivos para ser desconfiado, pero creo que en ocasiones se ha equivocado y en esta ocasión se equivocó radicalmente.

Otra cosa es lo que decías al final sobre el diagnóstico que nos merece realmente lo que sucede en Venezuela, pero eso es precisamente lo que tenemos que discutir. Como sí creo que la de Venezuela es una experiencia tremendamente importante, tendríamos que estar concentrando mucho nuestra atención en discutir si lo que está ocurriendo en Venezuela es una cosa u otra. A mí, por ejemplo, definirlo como un conflicto de oligarquías me parece un error. Ya te digo que me resulta difícil hablar brevemente de esto: tengo en la cabeza un libro entero, no muy largo pero sí lo suficiente, que nos permitiría discutir mucho aquí. Mi diagnóstico es otro. Es cierto que en Venezuela se está dando una experiencia marcadamente socialista y creo que mientras Chávez viva –mientras no le maten, vaya– no tiene vuelta atrás. Lo que está en juego no es sólo anticapitalismo en el sentido en que es anticapitalismo el capitalismo cuando compete con el capitalismo, que es lo que tú decías. Creo que hay una firme voluntad política de poner en juego un anticapitalismo decidido.

Pregunta: En alguna ocasión has hablado del capitalismo y del socialismo como de dos “físicas” contrapuestas. En ese sentido me parece que cabe entender la cuestión tal como la estás planteando: hay en Venezuela una “física” que no es la del capital, hay en Cuba una “física” que no es la del capital... pero yo sé, por lo que me has contado, que ha habido algún malentendido con algunas cosas que has dicho sobre la cuestión ésta de la “física”. En un ejemplo que pones en varios textos hablas de que ciertamente es posible que en determinada revolución se mantengan signos de machismo, o de poder patriarcal... pero es otra “física”. Bien, pero ¿y si planteamos la cuestión al revés? Ciertamente, es otra física, pero ¿podemos decir que es otra física... y quedarnos ahí? Si se mantienen restos de poder patriarcal, restos de machismo, restos de dominación de género... aquello de que el comunismo es un anhelo de libertad ¿dónde queda? ¿Tenemos que seguir trabajando en ello o debemos considerar el socialismo “solamente” como “física”?

Carlos Fernández-Liria: Sí. Por la manera en que me he expresado sobre este tema he generado muchos malentendidos. He debido exagerar mucho porque cuando me devuelven lo que supuestamente yo he di-

cho no me siento reconocido. Es verdad. A lo mejor es culpa mía. Vamos a ver: yo lo que mantendría —y no estoy muy seguro de nada de esto— es que el socialismo es, en efecto, una consistencia estructural, una “física” como tú dices, un “paisaje estructural” o como quera- mos decir, que permite a la instancia política interve- nir mucho más sobre la vida de los hombres que el capitalismo. El capitalismo es una cárcel estructural que deja muy poco espacio a la instancia política: la instan- cia política está siempre teniendo que ir a rastras de las necesidades vertiginosas, de los retos y desafíos, de las necesidades estructurales, del ritmo imparable de la economía. La instancia política va siempre a remolque y prácticamente no tiene ni tiempo de deliberar ni tie- ne espacio de movimiento suficiente para intervenir en el espacio económico, por lo que si el capitalismo es un sistema económico políticamente nefasto es porque la política tiene muy pocas posibilidades en él. Esto es lo que yo suelo mantener. El socialismo, lo que tiene de bueno es que en él la política tiene muchas posi- bilidades, pero, claro, el que la política tenga muchas posibilidades, que tenga un gran margen de actuación, no quiere decir que la política resultante tenga la ga- rantía de ser buena. El socialismo es una gran esperan- za para una política buena, pero, en tanto que deja gran margen a la política, puede poner en práctica po- líticas absolutamente abyectas, con efectos estremece- doramente abyectos... como de hecho ha ocurrido en muchos países del socialismo real, y eso no hay por qué disimularlo.

Toda la potencialidad política que da una economía es- tatalizada, como entiendo yo que es el socialismo al menos en alguna de sus fases, pude ser reinvertida en un fenómeno de culto a la personalidad, de dirigismo político, de autoritarismo bestial, que no vaya además acompañado de ninguna voluntad de superar los pro- blemas de género, de ninguna voluntad de combatir el racismo, de ninguna voluntad política de... ¡por su- puesto que sí! Y eso sería, en efecto, una política ab- yecta que en el socialismo debería ser posible comba- tir por medios políticos. Es decir, que no por tener so- cialismo estamos en el paraíso. Por tener socialismo tenemos la posibilidad de hacer bien las cosas políticas y también de hacerlas mal. Es lo que yo suelo decir. Se me suele contestar que deberíamos reservar el nombre de socialismo a algo que tuviera que ver con una po- lítica con control democrático, una política con liber- tad... No sé si esto no es sólo una cuestión terminoló- gica. Podríamos convenir en llamar socialismo a eso, y a lo otro economía no-capitalista, estatalizada... O sea: ¿qué es lo que hay en Corea del norte? ¿Qué es lo que hay en China? En caso de que todavía quedara algo a lo que podríamos llamar socialismo ¿no sería más bien despotismo oriental? Pues es posible que sí.

Primero habría que aclararse terminológicamente so- bre qué queremos hacer con el término socialismo, pa- ra qué lo reservamos. Yo me he inclinado a entender que el socialismo sea una consistencia económica, una consistencia “física”, distinta al capitalismo, capaz de dejar un gran margen de actuación a la política. Y que, precisamente por eso, el socialismo permite políticas que oscilan en un abanico muy amplio. Es cierto que, en ese sentido, se puede llegar a decir incluso que el nacionalsocialismo es socialismo o tiene algo de socia- lismo, en tanto que, en efecto, sí dejaba un margen de actuación a la política... bueno... el nacionalsocialismo fue precisamente un intento de salvar el capitalismo por la vía política. El capitalismo había llegado a un punto cercano al suicidio, en el cual, había que recurrir masivamente a la política para sacarlo adelante. Pero el “capitalismo a secas” no se podía permitir tanto pro- tagonismo de la política, tanto control estatal...

Pregunta: ...pero no hubo ninguna modificación de la “física” económica en...

Carlos Fernández-Liria: Porque era el último re- curso del capitalismo para salvar el capitalismo. El úl- timo recurso del capitalismo para salvar el capitalismo resulta ser la política y, por tanto, un cierto socialismo. Es decir, que incluso el capitalismo sabe que el capita- lismo no deja margen de acción a la política y, cuando tiene que salvar el capitalismo por medios políticos re- curre al socialismo. Ese es el problema. De tal manera que nos encontramos que la política más abyecta que haya existido jamás en la historia de la humanidad en realidad tenía algo de socialista a mi entender, en tanto que sí que es cierto que Hitler y Mussolini estataliza- ron en cierta forma grandes sectores de la economía. Eso supone una tremenda paradoja terminológica y, naturalmente, da mucho miedo reservar la palabra so- cialismo para algo que resulta que puede definir tanto a Stalin como a Hitler como a Cuba o a Venezuela o al socialismo que todos pretendemos... Esto parece en- tonces una gran confusión terminológica y parece que el término no sirve para nada. No: sí vale. Vale para ex- plicar que hay una determinada “física” económica que no deja margen de acción a la política y otra que sí. Y que precisamente lo bueno que tiene eso de que haya un margen de acción para la política es que, a partir de ese momento, los crímenes son imputables. A partir de ese momento, las políticas abyectas son realmente po- líticas abyectas y no necesidades económicas enmas- caradas.

El reino de la política comienza con el socialismo. Y a partir de ahí hay que luchar por una política que, en efecto, se comprometa en la resolución de los proble- mas de género, en la resolución de los problemas de

racismo, en la resolución de... Bueno, habrá que discu- tir parlamentariamente o democráticamente cuál es el régimen de libertades individuales que hace falta insti- tuir, el régimen de ciudadanía que se quiere defender. Pero esto es también una manera de decir que el socia- lismo *no es la solución*. El socialismo es, sencillamen- te, una condición *sine qua non* para que haya solucio- nes en este mundo. Porque el problema es que el capi- talismo es, al contrario, ese estado de la humanidad en el que el problema y la solución son la misma cosa, ese estado en el que la única solución es el problema mismo, y el problema siempre se soluciona con una so- lución que agrava el problema en lugar de solucionarlo. Esa cárcel estructural que es la permanente crisis económica en la que consiste el capitalismo, hace que



la política no pueda distinguir siquiera entre lo que son problemas y lo que son soluciones. Y por tanto, ni siquiera se sabe, en condiciones capitalistas de produc- ción, si el racismo es un problema o una solución, si el machismo es un problema o es una solución, y eso es lo que verdaderamente hace que haya la necesidad de luchar contra el capitalismo.

No se puede vivir en un mundo en el que no se puede distinguir entre los problemas y las soluciones. Pero, una vez salvado ese mundo de esa consistencia capitalista... eso no significa que deje de haber proble- mas. No, lo que pasa es que los problemas empiezan a ser problemas y tienen su solución. Pero no por eso de- ja de haberlos. Hay problemas y no pueden dejar de to- marse muy en serio.

Otra cosa distinta es otra cosa que he repetido muy a menudo y que también ha generado malentendidos, y es que la “física” del capitalismo no es la física del machismo ni es la física del racismo. La consistencia es- tructural en la que consiste el capital no es la misma que la consistencia estructural en la que consiste el

machismo, o el patriarcado. El patriarcado, probable- mente, es una consistencia estructural que viene desde el neolítico, que el ser humano arrastra desde el neolí- tico... y habrá que luchar contra esa consistencia es- tructural luchando contra dispositivos que probable- mente se remontan al neolítico. Otra cosa es que proba- blemente haya pactos estructurales entre la consis- tencia estructural del capital y la consistencia estructu- ral del machismo, pero es una tontería pensar que por luchar contra el capitalismo estás luchando contra el machismo. No. Son dos cosas completamente distin- tas que a veces es verdad que van unidas y hay alianzas y rupturas y eso hay que distinguirlo. De tal manera que, por supuesto, en Cuba, yo creo que sí que pusie- ron fuera de juego la consistencia estructural del capi- talismo (a costa de un aislamiento económico impresio- nante), pero no por eso solucionaron en absoluto ni el problema insólito de machismo que hay en Cuba ni el problema insólito de racismo que hay en Cuba. Por supuesto son dos problemas colosales. Que conste que hay una voluntad de la clase política muy decidida a solucionarlos... pero probablemente luchar contra las consistencias estructurales del machismo y del racis- mo es una tarea mucho más difícil de lo que parece, por lo menos en realidades como la cubana.

Pregunta: Bueno, avanzando un poco más en los te- mas que quería plantearte en la entrevista...

Carlos Fernández-Liria: Me estoy extendiendo mucho...

Pregunta: No, no. Se está siguiendo el hilo perfecta- mente, con lo cual, creo que es preferible. Una cues- tion que quería plantearte, haciendo referencia a la obra de Paul Nizan a la que ya no le queda mucho pa- ra tener un siglo... Me refiero a una frase al princi- pio de *Los perros guardianes*, donde decía algo así co- mo “preguntadle a los filósofos qué opinan de la gue- rra, preguntadles qué opinan de la tortura... que di- gan su opinión sobre la policía... exígidles que os res- pondan a esas preguntas”. De alguna manera, pare- ce —o me parece a mí— que los filósofos o los intelectua- les no están muy acostumbrados a que se les pregun- te su opinión sobre la guerra, sobre la tortura, sobre la policía... y a este respecto quería plantearte dos cuestiones... porque tú sí que manifiestas tu opinión. Primera, por qué no hay manifestación de los intelectuales en general sobre estas cuestiones —si es que compartes esta apreciación mía— y en segundo lugar, si hubiera que plantearles hoy a esos intelectuales... “te exijo que me respondas a esta pregunta...” ¿qué preguntas habría que obligarles a contestar?



Carlos Fernández-Liria: Eso de que yo sí me manifiesto... me manifiesto exactamente igual que tú: en ningún sitio y para nadie. Ni tú ni yo tenemos acceso al espacio público. Se dice a veces que los intelectuales guardan silencio sobre esas cuestiones políticamente tan graves, pero no es cierto. Lo que pasa es que los que lo hacen no tienen acceso a los medios masivos de expresión. Ahora tenemos acceso a Internet... pero claro... las páginas de Internet tienen el problema que todos sabemos, y es que acaban leyéndolas nuestros amigos. Como tenemos 500 o 1500 amigos, pues siempre nos leen 1500 personas. Pero de alguna forma siempre somos los mismos leyéndonos justamente a nosotros mismos.

Mientras tanto, los que pueden hablar en los periódicos y la televisión, no es que se hayan puesto misteriosamente de acuerdo en callar, es que se les contrató precisamente porque callaban. O sea: Rosa Montero, por ejemplo, ¿qué méritos ha hecho para escribir una columna todos los días en *El País*... a excepción de ser siempre la voz de su amo? Pero ¡hay tantas Rosas Montero en este mundo!

Dicen que no hay censura en los medios de comunicación... pero es que nadie necesita que la haya. No hace falta la censura en la televisión o los periódicos. O eres la voz de tu amo, o te despiden. Realmente, la verdadera censura del mundo periodístico es el paro: todos los periodistas que están en paro, ellos representan lo auténticamente censurado. Y la verdadera censura de los intelectuales es la falta de medios para hacer llegar su voz al espacio público. En un mundo en el que para hacerse oír hace falta tener un millón de euros, realmente no hace falta censura de ningún tipo.

Claro que hay millares y millares de intelectuales clamando al cielo. Y hay millares y millares de científicos estudiando muy bien lo que tienen que estudiar: economistas de izquierdas, historiadores de izquierdas,

marxistas, los hay y muy buenos. Lo que pasa es que no se oye hablar de ellos. Están, claro, publicando sus cosas en Internet para que sus amigos los lean ¿no? Aún así, más o menos se consigue montar una red alternativa en la que, cada vez más, vamos leyéndonos más unos a otros. A eso es a lo que podemos aspirar. Lo que no ocurre, lo que no suele ocurrir, son imprevisos milagrosos como el de Vattimo, por ejemplo, una persona que está consagrada mediáticamente y que de pronto sale por peteneras y se pone a defender a Chávez... o un milagro como el de Chomsky o Saragat... gente a la que por su prestigio no se les puede cerrar la boca.

Hay un tema muy interesante en lo que planteas, un asunto que debería servir para acusar con el dedo a todos los catedráticos de ética de este planeta, a todos los Rorty, a todos los Fernando Savater, a todos los Habermas, a todos los que han escrito alguna línea de ética sin haber reparado en su gravedad. El fenómeno más inquietante del siglo XX, desde Auschwitz al día de hoy, es la tranquilidad de conciencia occidental.

Se trata de un verdadero enigma ético, cómo es posible vivir en un mundo como éste con la conciencia tranquila. Es lo que Hannah Arendt llamó el colapso moral de Alemania. Toda Alemania sabía que existían campos de concentración y sin embargo toda Alemania lo consideró pura rutina. Todo un pueblo había colapsado moralmente. Desde entonces vivimos en el colapso moral de los intelectuales europeos, el colapso moral de los intelectuales occidentales o mundiales, como quieras llamarlos. Es auténticamente insólito que en un mundo como éste los intelectuales no se rasguen constantemente las vestiduras. Incluso extraña que no se queman a lo bonzo en la plaza pública para llamar la atención. Porque no se entiende esta situación. No se entiende que nueve millones de votantes del PP, por ejemplo, hayan votado a un partido que apoyó invadir Irak porque tenía armas de destrucción masiva y que, ahora que se sabe que no las tenía y que además se sabe que siempre se supo que no las tenía y que, por lo tanto, se mintió, esos nueve millones de votantes vayan a seguir votando al PP. Esa guerra ha causado más de 100.000 muertes civiles. Todo por un pretexto que ahora se sabe que era un pretexto. ¿Qué justificación tiene eso? ¿Cómo es posible que los votantes del PP vayan a seguir votando al PP? ¿Cómo es posible que la gente no se rasgue todos los días las vestiduras ante la ignominia que está ocurriendo en Irak, si no es menor que la que ocurrió en Auschwitz... Figúrate que actualmente es incluso un delito el negacionismo del holocausto, es un delito no rasgarse las vestiduras con lo que entonces ocurrió. Y realmente lo que ocurrió fue atroz, pero el caso es que está ocurriendo todos los días a nuestro alrededor.

Hace un par de años salió una noticia en *El País*. Un domingo por la mañana. Era en *El País* de los colorines, me parece –lo digo porque es significativo que la gente debió de leerlo mientras lavaba su coche, con su familia, una mañana cualquiera de domingo. Quizás sintieron que su conciencia caía en un abismo ético... o quizás no sintieron nada. No era un panfleto de extrema izquierda, de esos que se leen con escepticismo. Era *El País*, un reportaje por cierto que muy bueno, de esos que se cuelan de vez en cuando en los medios. El titular de la noticia decía algo así como que “El comercio del coltán, un mineral vital para la telefonía móvil, es la principal causa de la guerra civil en el Congo, una guerra en la que han muerto ya un millón de personas”. La escasez de ese mineral había provocado también un efecto dramático: la videoconsola Nintendo 2 o no sé qué puñetas tendría que salir al mercado con un año de retraso. Es insólito que eso salga un día en *El País* y al día siguiente todo siga igual. Es incluso enigmático. Actualmente han muerto cuatro millones de personas se decía, también en *El País*, el otro día. Cuatro millones han muerto ya en la guerra de El Congo. Cuatro millones. Tiene eso que ver con el tráfico de armas, tiene eso que ver con el tráfico de diamantes, tiene eso que ver con el tráfico de Coltán. Estamos metidos hasta las cejas en el entramado estructural que genera esas guerras. Tenemos las manos manchadas de sangre cuando llamamos por el móvil, cuando nuestro hijo juega con la videoconsola.

Con todo, llamar por el móvil es llamar por el móvil, y no matar a nadie. Aquí habría que inventar algún buen concepto que aclarara la cuestión de nuestra responsabilidad. Me has preguntado ¿qué se podría esperar de los intelectuales? Yo diría... bueno, lo de menos es que se pronuncien en contra... porque no se les va a dejar pronunciarse en contra en los grandes medios. Entonces, ¿qué se puede esperar de los intelectuales? Pues, joder, que ejerzan su profesión, que piensen bien los conceptos, que piensen bien lo que hay que pensar, que reflexionen sobre cuáles son las causas de la tranquilidad de conciencia contemporánea... sobre cómo es posible esto... cómo es posible que exista la guerra de El Congo y todos tengamos un móvil en la mano y no nos hagamos ninguna pregunta... ¿qué entramado estructural hay entre el móvil y la guerra de El Congo, y cuál es nuestra postura respecto de ese entramado conceptual? Esas son las preguntas que es absolutamente necesario que los catedráticos de ética –vamos a decirlo así por llamarles de algún modo– respondan. Eso es lo que tendría que responder por ejemplo el gran catedrático de ética español, Fernando Savater... pero sobre eso no dice ni mu... porque no puede... porque no tiene ni idea entre otras cosas. Porque para eso hay que saber economía y él no sabe economía. Ahora

bien, Savater, mi vecina que votó al PP, yo, todos tenemos la obligación intelectual de aprender economía. Y yo, por ejemplo, que soy negado para la economía, pierdo muchísimo tiempo intentando entender algo de economía y es un tiempo precioso que podía estar dedicando a leer a Platón, que lo entiendo normalmente con mucha más facilidad. Pero... joder... leo economía porque sé que es mi obligación, porque sé que es así como hay que entender cuál es el tinglado estructural en el que estamos todos metidos y por el cual muere constantemente la gente.

Es una vergüenza para este mundo que los únicos intelectuales que se han tomado en serio el problema hayan sido curas. Ellos inventaron el único concepto que daba realmente en el clavo para entender lo que está pasando en la conciencia ética de occidente desde la segunda guerra mundial. Los únicos intelectuales que dieron con la clave han sido los curas de la teología de la liberación, porque el concepto de “pecado estructural” es el concepto más interesante que ha parido el siglo XX en el terreno de la razón práctica, en el terreno de la ética. Otra cosa es que lo hayan pensado bien o lo hayan pensado mal, pero, hombre, puestos a hablar de ética... en un mundo en que las estructuras matan con mucha más eficacia y de forma mucho más masiva que las personas, joder, no busques cómo pecan las personas, busca cómo pecan las estructuras. Y piensa, en todo caso, qué responsabilidad tienes en que esas estructuras perduren.

Pregunta: *A mí me parece percibir –no sé si es algo consciente, o si realmente es así– que en lo que acabas de decir hay una continuidad pero también una modificación respecto de lo que planteabais Santiago Alba y tú en Dejar de pensar y en Volver a pensar. Al menos la sensación que quedaba después de leer aquellos textos era que los intelectuales han dejado de pensar y, por eso, les decías que volvieran a pensar. Ahora le añades un matiz: al principio de tu respuesta has dicho que hay muchos que lo hacen... pero resulta que esos no tienen un espacio público en el que exponer y explicitar su posicionamiento. Esta cuestión... ¿supone un matiz respecto de aquellos textos o no?*

Carlos Fernández-Liria: Realmente no. Supone un matiz respecto de la situación en que nos encontrábamos Santiago Alba y yo en aquella época. Creíamos entonces que estábamos mucho más solos de lo que lo estábamos porque realmente nuestros únicos referentes intelectuales eran los que salían en la prensa que leíamos todos los días. Es decir, no conocíamos a los millares de intelectuales que en este momento conocemos... pero resulta que en esa época no existía, por ejemplo, rebelion.org, ni internet, ni existían muchas otras re-

vistas... no había todavía una red como la que hay ahora. Es verdad que había una red de partidos políticos mucho más potente en esa época que ahora, pero en ese momento creíamos estar mucho más solos intelectualmente de lo que ahora mismo yo pensaría. Por tanto, nos creíamos también mucho más importantes. Yo lo que veo es que hay muchísima gente en el mundo intelectual haciendo muy bien su trabajo. Eso sí que es un matiz con respecto a lo que sentíamos en esa época. Hay muchísima gente haciendo muy bien su trabajo, y de esa gente hay muchísimo que aprender, lo que pasa es que no son los *best seller* que se venden en las librerías sino que hay que buscarlos en los libros libres de internet o en artículos por aquí o por allá... Existen, por ejemplo, y es una cosa digna de admiración, que deja con la boca abierta, los centenares y millares de personas que están traduciendo artículos en Internet, gratis, por amor al arte o por militancia, traduciendo artículos a todas las lenguas... artículos que de pronto interesan y te los encuentras traducidos al francés, al inglés, al alemán, o de estas lenguas al castellano... toda esa gente está haciendo un trabajo impresionante, sin cobrar ni un duro y sin que nadie les reconozca nada.

Eso es todo un hervidero intelectual que te hace sentirte mucho menos solo de lo que Santiago y yo creíamos estar en una época en la que, después de todo, no teníamos más que 20 años.

Por otra parte, yo diría que puestos a pensar el concepto de crimen estructural, o de terrorismo estructural



—y su correlato, que es la *tranquilidad de conciencia*, la enigmática tranquilidad de conciencia frente a los crímenes estructurales— yo diría que la obra de Santiago Alba, en eso, ha trabajado mucho más intensamente que yo. Está escribiendo artículos impresio-

nantes que espero que los reúna en un buen libro... porque es una persona que escribe muchísimos artículos que luego no se recopilan y se quedan perdidos por acá y por allá y, por eso, son artículos que pasan y se olvidan. Sin embargo, yo, que los recojo y los guardo todos, aprecio que tiene un pensamiento muy sistemático a este respecto. Eso que él llama “nihilismo”, eso que llama el terrorismo de los normales... creo que pocas personas lo han reflexionado tan bien como él. Lo que veo es que no sé si habremos modificado en algo nuestra posición respecto a lo que decíamos en *Volver a pensar* y en *Dejar de pensar*, pero lo que necesitábamos que se volviera a pensar, por lo menos Santiago Alba sí lo está pensando... y muy intensamente... y con mucho efecto, creo. Me parece que es de lo más interesante que se ha escrito en filosofía... en varias décadas.

Pregunta: *Volviendo un poco a Nizan y derivando a la cuestión de la filosofía. Tal como planteaba las cuestiones Paul Nizan... o como las planteaba Sartre, con el que has trabajado alguna vez, había casi la exigencia de un compromiso a los intelectuales, en el sentido que decíamos antes... “exíjale usted a tal intelectual que conteste a tal cuestión”...: la idea de que tiene que haber un compromiso por parte del intelectual, y de que es exigible ese compromiso. A mi me da la impresión de que de alguna manera esa posición —no se cómo lo ves tú— es particularmente distinta, aunque puedan coincidir en cuestiones concretas, de la defendida por Althusser, con el que también has trabajado, a partir de aquella frase, casi insulto... “la filosofía es lucha de clases en la teoría”. Me parece que hay dos posiciones que son diferentes: entender que el filósofo es filósofo y que debe después comprometerse, o entender que la filosofía es ya en sí misma una “posición” comprometida, una “posición” política si quieres, una posición ideológica, una posición en el campo de batalla. Dicho de otra forma: o bien que la filosofía es en sí misma neutral y hay que tirar de ella para romper esa neutralidad, o que la filosofía no es neutral, que es una verdadera arma de combate, que es un arma que podemos arrojar. ¿Cómo ves tú esto... si es que te has parado en ello alguna vez? Te lo pregunto, entre otras cosas —y luego insistiré por ahí porque eso me parece que tiene mucho que ver con qué podamos hacer con la historia de la filosofía: qué podemos hacer mirando a Kant, qué podemos hacer mirando a Hegel, qué podemos hacer mirando a Heidegger... ¿La filosofía es neutral... o no lo es? Esa sería la cuestión, si quieres, en último término.*

Carlos Fernández-Liria: Bueno, sí, sí. Esta pregunta me parece la más larga de responder... yo creo que precisamente por eso será más breve.

En primer lugar, creo que no sé muy bien lo que pienso a este respecto. De hecho, el otro día, un alumno de esos que te encuentras que te ha leído mucho y que por lo tanto te responde a lo que tú estás diciendo usando tus propios argumentos..., de pronto me dijo que lo que yo defendía desde hace algún tiempo era muy distinto a lo que había defendido en los libros míos que él había leído. En concreto en *Sin vigilancia y sin castigo*, donde definiendo (o critico que ya no lo sé muy bien) la definición althusseriana de filosofía como lucha de clases en la teoría. Este alumno me reprochaba el haber cambiado de postura como si fuese una especie de traidor a mi propio pensamiento o algo así... y me miraba con mucha desconfianza. Como, por otra parte, es un alumno al que le tengo mucho respeto, me dejó preocupado... pero luego me puse a pensar qué es lo que realmente yo pensaba... y he de decir que sinceramente no lo sé. Y ahora, al hacerme la pregunta, me vuelve a surgir nuevamente la duda. No lo tengo nada claro. En primer lugar, por tanto, advertir que no lo tengo nada claro. En segundo lugar, decir que sí, que es cierto que tengo un cierto rechazo a encasillar la filosofía en una definición como la althusseriana. Sería como decir que los filósofos deben tener como profesión ejercer en la teoría la lucha de clases o una cosa así. Eso me produce una especie de rechazo...

Pregunta: *...pero supón que lo matizas de otra forma. Supón que esa definición es nada más que una frase provocadora. Supón que dices algo diferente, por ejemplo, simplemente que... la filosofía es el trabajo de sistematización racional de un posicionamiento que, en último término, es político; si esto es así es algo bien diferente a la posición Sastre-Nizan (aunque tampoco sé si estarás de acuerdo con esta nueva propuesta de definición)...*

Carlos Fernández-Liria: Yo de lo único que estoy seguro —y es otra frase de Althusser también— es de que el conocimiento agrega algo a lo real... porque le agrega su conocimiento. De eso sí que estoy seguro: de que el conocimiento no es neutral porque a la realidad no le da igual ser conocida que no ser conocida. La realidad se queja al ser conocida. Sobre todo si estamos conociendo estructuras o relaciones en las que circula el poder. Cuando esas estructuras salen a la luz, los que tienen el poder se quejan. El conocimiento no es neutral. (Luego vemos lo de la filosofía). El conocimiento no es neutral... lo que sucede es que aquí hay una paradoja que es la que siempre lía la cuestión: el conocimiento no es neutral precisamente porque es neutral. El problema está en que el conocimiento tiene que ser neutral... porque si no, no es conocimiento. Yo no estaría muy de acuerdo en que la tarea

de los intelectuales debiera ser algo así como posicionarnos políticamente, es decir, partir de la no-neutralidad y después buscar una justificación teórica a nuestro posicionamiento. Yo más bien diría que, en principio el papel de la teoría es la teoría... que el papel del conocimiento es el conocimiento... y el papel de la filosofía, si tiene alguno, es velar porque la teoría sea teoría. En esto soy muy teoricista.

Lo que tenemos que velar es por que el conocimiento sea conocimiento y, por tanto, neutral. El conocimiento es neutral en sentido de que tiene que ser, por propia definición, desinteresado... algo así como un “saber por saber”, algo así como un saber en aras de la verdad, y no en aras de este determinado interés, o de este otro. Por muy políticamente correcto que nos parezca...



Pregunta: *...pero... no lo acabo de entender. ¿Por qué buscar la verdad es neutral? Cuando tu mismo antes hablabas de los intelectuales y decías que los intelectuales no buscan la verdad, no se hacen la pregunta... Quizá es que hacerse la pregunta, justamente, buscar la verdad, justamente, no es algo totalmente alejado de la práctica, sino justamente es la práctica.*

Carlos Fernández-Liria: Bueno, ya, pero no sé si eso es algo más que un juego de palabras. La teoría es una práctica que consiste precisamente en no ser ninguna práctica, en ser la teoría. Vamos a ver: hay un problema. En tanto que teoricista (no siento ninguna vergüenza de este término), insisto en que el conocimiento tiene siempre que trabajar en aras del desinterés o la verdad, y, por tanto de una cierta e inevitable neutralidad. Ahora bien... no sé si lo resumo en una sola frase: nunca es neutral la neutralidad. En un mundo en el que todo son relaciones de poder, la neutralidad no tiene nada de neutral. La neutralidad, se suele decir, siempre está del lado del más fuerte. Eso es cierto, pero

hay un determinado tipo de neutralidad en la que sucede al contrario... que está siempre del lado del más débil... Así ocurre con la neutralidad del conocimiento, porque sacar a la luz en qué consisten las relaciones de poder es algo que nunca viene bien al poder.

El conocimiento, ante todo, debe ser conocimiento y no posicionamiento político. Hay que distinguir tajantemente entre conocimiento e ideología. Los posicionamientos políticos van siempre acompañados de posicionamientos ideológicos, pero eso no tiene nada que ver con el conocimiento. Otra cuestión es, como digo, que el conocimiento no sea nunca neutral políticamente.

A los intelectuales lo que hay que pedirles es que hagan bien su trabajo. Que si son científicos que lo sean, que si pretenden estar conociendo una realidad social o histórica, que realmente se ocupen de intentarla conocer y no de hacer ideología encubierta... si son economistas, que hagan economía. Que hagan bien su trabajo en tanto que son o pretenden ser científicos. Si realmente lo hicieran bien, eso nunca sería neutral. De hecho, si normalmente los científicos parecen neutrales, si a nadie les importa un bledo lo que digan, es porque no hacen bien su trabajo: porque la economía es una farsa, porque la sociología es una farsa, porque los historiadores mientan como cosacos.

Un ejemplo. En el libro que Luis Alegre y yo vamos a publicar sobre Venezuela, criticamos muy duramente a los historiadores del siglo XX... Aquí no se trata de intelectuales mediáticos, no, estamos hablando de la comunidad científica. Aunque hay alguna excepción, hay una enorme responsabilidad de los historiadores –mediáticos y no mediáticos– que no han fijado suficientemente su atención en el hecho de que en todo el siglo XX no ha habido nunca –lo decía al principio de esta entrevista– una opción electoral de izquierdas que haya ganado las elecciones y no haya sido corregida por un pinchetazo. Así pues, nunca ha habido una posibilidad real de experimentar el socialismo en un marco constitucional con división de poderes, en un marco ciudadano democrático. No ha habido ni una sola ocasión en el siglo XX en que se haya permitido al socialismo hacer la experiencia de si era compatible o no con la democracia, porque cada vez que lo ha intentado ha habido un golpe de estado. Cuando se ha intentado implantar el socialismo por vía electoral, los poderes fácticos han bombardeado el parlamento y corregido ese curso electoral... Esta “ley de hierro” no ha tenido ni una sola excepción. Hemos recopilado, en cambio, cerca de 50 casos que la confirman. Pero lo importante no es que sean 50 ni que sean 100... lo interesante es que no hay ni una sola excepción. Eso, el que no haya ninguna excepción, y sin embargo haya 50 o 100 casos a favor, tendría que haber llevado a los



historiadores a sacar alguna conclusión importante, y haber obtenido a su vez reflexiones muy oportunas al respecto ¿no? Haber trabajado sobre lo que significa socialismo, sobre lo que significa democracia, a partir precisamente de ese dato histórico incontrovertible. En todo el siglo XX, no se le ha permitido ni una sola vez al socialismo experimentar si era compatible con la democracia. Por eso el caso de la Venezuela bolivariana es una anomalía tan sorprendente. Pero ¿por qué los historiadores han llamado tan poco la atención sobre esta “ley de hierro”? ¿Por qué no han reflexionado a partir de ahí sobre la realidad del socialismo? ¿Por qué no han pensado a partir de ese dato histórico? ¿Por qué no han hecho bien su trabajo, en definitiva? Realmente no lo sé... pero yo lo que les pediría a esos historiadores no es que militaran en el partido comunista ni que mantuvieran un posicionamiento político determinado: sería mucho más útil que se hubieran limitado, sencillamente, a hacer bien su trabajo de historiadores. Que no mintieran, y no dijeran ese tipo de cosas que tanto han repetido, que el socialismo no supo nunca encontrar vías democráticas de vida política, que el socialismo no encontró nunca el medio de conservar la división de poderes... ¡hombre! ¿Cómo que no lo encontró? Lo que sucede es que jamás se le dejó. No es posible que un historiador cierre los ojos ante un hecho semejante. A lo que íbamos: el trabajo de los historiadores no sería nunca neutral si realmente estuviera bien hecho. Y lo que habría que pedir a un historiador es que fuera realmente un historiador.

Lo que pasa es que tú lo que me has preguntado es lo que hay que pedir a un filósofo, lo que hay que pedir a la filosofía y, claro, eso es más difícil. Ni siquiera sé si sigo pensando lo mismo que decía en *Sin vigilancia y sin castigo*.

Althusser decía que el papel de la filosofía era el de trazar líneas de demarcación entre lo científico y lo ideo-

lógico. Pero me parece un error distinguir entre el científico y el filósofo, me parece una distinción puramente gratuita. El filósofo no puede tener un criterio propio para distinguir entre lo científico y lo ideológico porque el único criterio que distingue entre lo científico y lo ideológico es lo científico mismo. Para saber eso basta, además, con ser bachelardiano (y el propio Althusser lo era). Bachelard nos enseñó que el único criterio del conocimiento es el conocimiento. El único criterio que distingue la ciencia de la ideología es la ciencia... Por tanto, el papel que le asigna Althusser a la filosofía, es, en realidad la ciencia misma, es la historia de la ciencia. Con lo cual no veo que haya ninguna manera de defender la definición althusseriana de filosofía sin que no sea una obviedad o una trampa.

En cuanto a que a los intelectuales hay que pedirles compromiso... No. No, vamos a ver. Compromiso hay que pedirle a todo el mundo. Lo que no se puede permitir es que un votante del PP no se comprometa con la ciudadanía iraquí cuando va a votar en las elecciones. Compromiso hay que pedirle a todo el mundo. Todo el mundo es mayor de edad y todo el mundo tiene que saber qué es lo que hace cuando hace lo que hace, y saberse responsable de lo que está haciendo cuando hace lo que hace... por ejemplo, votar al PP. Y no sólo votar, sino permitir que se hagan las cosas que se hacen, y hacer las cosas que haces todos los días..., incluso llamar por el móvil parece que tiene consecuencias en el Congo muy inquietantes. Habrá que saber lo que hacemos cuando llamamos por el móvil... y compromiso con respecto a esas cuestiones hay que pedirle a todo el mundo. A los intelectuales, además del compromiso que hay que pedirle a todo el mundo, habrá que pedirles que adquieran el compromiso de ser realmente lo que pretenden ser. Como digo: a los científicos hay que pedirles que sean científicos, y por lo tanto hay que pedirles neutralidad, hay que pedirles, curiosamente, neutralidad. Es lo paradójico del asunto. A la teoría hay que pedirle que sea teoría, y por tanto que sea neutral. Hay que pedirle que podamos estar seguros de que lo que conocemos de la revolución francesa es realmente la revolución francesa y no lo que nos interesa conocer de la revolución francesa... o lo que le interesa conocer de la revolución francesa al que ha contratado al científico para que le haga una investigación a medida..., o lo que le interesa a la casa Bayer que sea la revolución francesa porque así vende mejor no sé qué medicamento, etc.

Insisto: el conocimiento tiene que ser neutral. Lo que pasa es que la neutralidad del conocimiento es de un tipo absolutamente explosivo. En un mundo como éste, recorrido por relaciones económicas ignotas e ingobernables... el conocimiento es una bomba de relojería. Pensemos, por ejemplo, en *El capital* de Marx. Su

carácter subversivo no deriva del hecho de ser una obra comprometida, sino del hecho de que dice la verdad.

Pregunta: Hay una cosa que yo te quería plantear después pero me parece que, a tenor de lo que señalas, viene ahora a cuento: dices... “no sé si estoy de acuerdo con algo que mantenía en textos como el dedicado a Foucault, a saber, aquella distinción entre el científico y el filósofo... y no sé si estoy de acuerdo porque, en realidad, no le corresponde a la filosofía medir lo que es ciencia y lo que no... sino que es la ciencia misma la que lo hace”... sin embargo... por llevar la cosa hacia Kant... en tu texto sobre el materialismo, en algún momento –y es algo con lo que yo, cuando lo leí, me cabré mucho– dices algo así como que Kant permite, precisamente, hacer física. ¿Kant permite precisamente hacer física? ¿La filosofía permite hacer física? Porque... si Kant permite hacer física, entonces tendríamos que volver a plantear esta cuestión... pero si Kant no permite hacer física sino que es la física la que permite hacer física... entonces... ¿qué importancia tiene Kant?

Carlos Fernández-Liria: Ya. Por el tipo de cosas que me dices que estás escribiendo, seguramente tú y yo tenemos mucho que discutir en esta línea. Se trataría de una larga discusión, pero, en principio, en una cosa tienes ya toda la razón: ¿cómo que Kant permite hacer física? Si yo he dicho eso, lo retiro, es un disparate. Lo que permite hacer física es la física... y ésta no necesita de la lectura de Kant.

Lo que yo diría es que Kant piensa las condiciones de posibilidad de que se haga física de tal manera que le deja la palabra a Newton para que sea él quien haga física. Al contrario que Hegel, por ejemplo, que cuando piensa las condiciones de posibilidad de que se haga física, siempre está corrigiendo a Newton como si él tuviera algo que decir mejor que el propio Newton. Kant hace una filosofía que deja la labor de hacer ciencia a los científicos, mientras que la filosofía muchas veces se ha metido en camisa de once varas como comiéndole el terreno a la ciencia. La verdad es que no siempre: los filósofos, contra lo que la gente suele creer, los verdaderos filósofos han sido los científicos. Descartes era un científico o, en todo caso, tan científico como filósofo, y es un absurdo distinguir entre el Descartes científico y el Descartes filósofo. Pero sí, por ejemplo, Hegel... La filosofía de Hegel sí parece entrar en competencia con la historia de la ciencia, como si los filósofos hubieran encontrado algo así como la piedra filosofal para ir por delante de la ciencia. Eso es algo que creo que Kant sabía que no podía ser. Tal y como dice Martínez Marzosa, Kant se ocupa de responder a la pregun-

ta de “cómo son a priori posibles los juicios sintéticos” (es mejor esta traducción que la habitual, “cómo son posibles los juicios sintéticos a priori”). Así pues, eso de hacer juicios sintéticos no es cosa de la filosofía. Conocer, no conoce la filosofía: siempre conoce otro, el científico. En esta especie de velar por la finitud de la razón, que siempre de alguna forma sabe que el trabajo lo tiene que hacer otro, en ese empeño kantiano por dejarle la palabra a ese otro, que en definitiva es el empeño kantiano por velar por la función sensibilidad y por la finitud de la razón... en eso es en lo que más insistía yo en *El materialismo*, como quid de la cuestión de la polémica idealismo-materialismo en la medida en que afectaba a la tradición marxista. Por una sencilla razón: porque la tradición marxista siempre había entendido esa polémica desde Hegel, y lo que yo hacía era devolver la pelota y decir que no, que si se entendía desde Hegel, entonces quien tiene razón es Kant. Otra cosa es que se pueda montar la polémica materialismo-idealismo, como haces tú, desde Epicuro, Demócrito y esos autores. En eso yo me muevo menos a gusto. Yo, lo que digo es que en lo que a la tradición marxista compete, la cosa estaba montada desde Hegel, y allí la tradición marxista se equivocó, porque le dio la razón a Hegel en una polémica con Kant cuando era Kant, en realidad, quien tenía razón.

La otra corriente, la corriente subterránea de la que habló Althusser y de la que tú tanto sueles hablar y escribir, sinceramente a mí me dice muy poco. A lo mejor resulta que es puro desconocimiento por mi parte, pero me dice poca cosa. Porque, además, es un intento de proporcionarle a Marx el materialismo que él debería haber profesado. Yo estoy interesado en otro asunto. Mi diagnóstico es, ante todo, que Marx es uno de esos “otros” que tienen para Kant derecho a hablar. Es el Newton de un determinado sistema histórico: la formación social capitalista. El Newton del capitalismo.

Es cierto que, como Marx, al mismo tiempo, dice cosas que tienen que ver con la filosofía y como se ha educado en el pensamiento hegeliano, sus descubrimientos aparecen ataviados de todo un galimatías filosófico en el que hace falta saber orientarse muy bien. Por eso, en mi libro *El materialismo*, me empuñé, ante todo, en desnudar a Marx de todo ropaje hegeliano. Marx hace una física del capitalismo de la sociedad capitalista y, además, una física normalita, no una física dialéctica, hace una física del tipo de la de Newton sobre la caída de las piedras. Para eso necesitaba descascarillarle de todo el tinglado hegeliano y, para eso, lo que me venía bien era una filosofía como la kantiana que lo que hacía era decir por qué es siempre Newton el que tiene derecho a hablar, por qué es a priori posible que Newton pueda hablar. Pero, claro, el que sigue teniendo de-

recho a hablar es Newton, y no Kant. Y Kant es alguien que sabe estar callado. En cambio, la tradición marxista está sobrecargada de filosofía, la mayor parte de las veces está sobrecargada de puras supercherías filosóficas. Había que salvar a Marx de la filosofía. La paradoja es que, para eso, escribí un texto de una densidad filosófica casi insoportable. Pero, en definitiva, mi libro servía para defender que Marx era un científico normal.

Al contrario de lo que tu sueles opinar y de lo que me sueles decir, yo tiendo a ver que todo ese “desenterramiento de la corriente subterránea del materialismo, desde Epicuro hasta Marx”, no es sino un nuevo lastre filosófico con el que va a tener que cargar el pobrecito Marx. Tengo muchas prevenciones respecto a eso. Y además, resulta que los pocos productos que van en esa línea y que me he tomado el trabajo de leer (soy muy perezoso) no me han convencido nada... No digamos ya Toni Negri, que me parece lo peor de lo peor. Puestos a pringar a Marx en toda esa especie de diárea metafísica, casi mejor la dialéctica hegeliana estalinista, casi mejor la DIAMAT... por la que desde luego no tengo ningún respeto.

Pregunta: *A mi me parece que hay una cierta contradicción interna... en el mismo sentido en que hablabas antes del dilema que te había provocado la pregunta de tu alumno... Me parece que hay una tradición: cierto que hay una tradición o una corriente que lleva a Negri y compañía para alguno de cuyos miembros se ha podido tratar de dotar al marxismo de una metafísica que no tenía... y para eso se ha hablado de línea maldita... en Negri, pero también en Althusser. Pero, te lo planteo en otros términos: tal como lo veo, hablar de esa línea de pensamiento y decir que en ella estaría Demócrito, Epicuro, Lucrecio, quizá Occam, Gassendi, Spinoza... es, justamente, no dotar de una metafísica al materialismo sino precisamente alejarle de toda y cualquier metafísica... es tanto como decir que Marx está en la misma tradición de todos los autores que han hecho ciencia, de todos los autores que cuando han hecho filosofía no se han dejado embaucar por esa capacidad de la razón de legislar sobre todo, o esa capacidad de la filosofía de legislar sobre el resto de actividades teóricas. En ese sentido, precisamente, me parece que cuando Althusser habla de una línea de pensamiento materialista subterránea, escondida, justamente de lo que está hablando es de una corriente de pensamiento que consiste en defender el valor de la ciencia... que el materialismo es defensa del valor de la ciencia y del no sometimiento de la ciencia a ningún supuesto filosófico. En esa perspectiva, el establecimiento de esos “escalones” que serían los autores citados... me parece*

que, aunque puede llevar a lo que señalas sobre Negri, sí permite alejar a Marx de las ataduras filosóficas. Y sin embargo... cuando tu dices que lo que quieres hacer es liberar a Marx de sus ataduras metafísicas... nada menos que introduces a Kant... y a Heidegger. ¡Coño! No sé si me explico.

Carlos Fernández-Liria: Sí, sí... Sí, pero claro, eso requiere una discusión de alto calado filosófico, una discusión en la que ya estamos metidos desde hace tiempo. Haría falta repasar toda la historia de la filosofía para ver cómo interpretamos la relación entre filosofía y ciencia, entre filósofos y científicos... y eso supone una labor de interpretación muy amplia. Yo no me siento muy capaz ni de resumir en cuatro palabras. Tampoco creo tener una gran autoridad al respecto... Lo que sí puedo es sacar las cartas de la manga y mostrar que mi “caso” es totalmente explicable, igual que podría ser explicable una neurosis ante un psicoanalista. Es decir, a mí lo que me ocurre –aunque, claro, esto que te voy a decir, no está “justificado”– es que yo no he encontrado ningún motivo para considerar “grandes científicos” ni a Epicuro ni a Demócrito, ni a Maquiavelo, ni a Spinoza. Puestos a pensar en Spinoza siempre tiendo a pensar más en Descartes –y no digo que Spinoza fuera una nulidad, ni muchísimo menos. Yo no veo la historia de la ciencia en ese recorrido que va de Demócrito y Epicuro a Maquiavelo y Spinoza. Sin embargo veo muy bien cómo funciona la historia de la ciencia a través de la interpretación heideggeriana de la historia de la filosofía. Ya te digo que no pretendo que esto esté justificado, puede que se trate de una mera peculiaridad de mi biografía. Y resulta que, claro, al final me sale Heidegger... y dices inmenudo negocio! Ya... pero bueno... yo no he leído *Ser y tiempo*... y me importa un carajo. Lo que sé es que en la historia de la filosofía, tal y como me la cuenta Heidegger yo sí veo la ciencia... mientras que cuando Toni Negri me habla de la ciencia yo no sé de qué me está hablando, porque al final siempre son unas cosas muy raras... Y no digamos ya Deleuze.

Ya sabes que yo siempre he tenido animadversión hacia el atomismo, las sopas originarias y estas cosas. Siempre tengo la impresión de que estos materialistas buscan algo así como una sopa originaria llena de átomos y de flujos... y al final siempre acaban haciendo unas reivindicaciones muy raras de la vivo contra la muerto... una especie de vitalismo entusiasta que da muy mala espina. Por otra parte, ahí donde sí que puedo juzgar con un poco más de autoridad, que es en la interpretación de *El Capital*, lo que veo es que, por ejemplo, Toni Negri no dice sino disparates... Desde luego, sí hace falta tanta gimnasia materialista para acabar luego entendiendo la diferencia entre trabajo vivo y

trabajo muerto como la entiende este señor... es para pegarse un tiro.

(Leí una vez en Toni Negri una reivindicación del trabajo vivo contra el trabajo muerto que me dejó alucinando. Era una especie de vitalismo metafísico de la peor especie. Ser tan materialista, leer tanto y tanto a Spinoza, para luego acabar reivindicando el trabajo vivo contra el trabajo muerto, no sé si en nombre de la Vida o qué... Joder, el trabajo muerto en Marx no es más que el trabajo objetivado en las cosas... y no sé cómo se puede ver algo malo en que haya cosas para disfrutarlas. Por el contrario, el trabajo vivo es el trabajo trabajando. Y trabajar es una putada. Entonces no entiendo qué puede tener de bueno el trabajo vivo contra el trabajo muerto. El trabajo muerto es el descanso y el trabajo vivo es el puto trabajo de todos los días. Hace falta estar muy hipnotizado o ciego a causa de un barato vitalismo para subrayar con alborozo cada vez que aparece en Marx la palabra vida)

A mí, eso de hacer volar la imaginación con los textos de Marx, no me gusta en absoluto. Y como eso también se lo he visto hacer a nuestro común profesor y ex-amigo Gabriel Albiac, pues estoy un poco hasta las narices. Hay además otro spinozista famoso... al que en un momento de mi vida tuve cierto respeto, Gustavo Bueno, que veo que no para de decir insensateces, locuras fascistas, dementes defensas de la falange... Sus seguidores tienen un periódico digital que se llama *El Cato-blepas*, que es una especie de sucursal de la COPE... Entonces, claro, no es que quiera decir aquello de mira



con quién andas y te diré quién eres... pero lo que veo es que aquello de la corriente subterránea del materialismo al final acaba siempre en un estercolero demasiado maloliente para mi gusto. No digo que no se pueda hablar del estercolero heideggeriano o del estercolero kantiano... Ya lo sé, ya te digo que aquí estoy so-



lamente haciendo psicoanálisis, explicando por qué suelo estar donde estoy. Pero es verdad que no estoy razonando nada.

Tengo mucho más respeto a Juan Domingo Sánchez Estop (que está escribiendo unos textos increíbles que no termina de publicar) Me ha escrito muy buenas y profundas críticas de mi obsesiva defensa del pensamiento kantiano contra Spinoza.

Pregunta: *...la verdad es que a mí también... la relación de tus textos con Kant me asusta...*

Carlos Fernández-Liria: Ya, ya... si yo entiendo esa versión... pero insisto en que hay pocas personas a las que respeto en esa corriente subterránea en la que se encuentra tanta gente que no respeto. Me parece que si algún día llegara a entenderlos, entendería que lo que defendéis es una cosa sensata. Pero para eso necesitaría entenderlo todo, y a lo mejor uno no puede entenderlo todo. La verdad es que Juan Domingo está haciendo un enorme esfuerzo para que yo entienda y que alguna de las conversaciones que he tenido contigo me han servido de ayuda... de modo que sí me imagino por dónde van los tiros... pero...

Pregunta: *Por acabar de alguna forma. En relación con estos autores de los que de alguna manera sufres la corriente subterránea... Negri y los teorizadores de la multitud y, por tanto, de la resistencia difusa, defensa de lo biopolítico, de la vida... en fin, por esa vía no te pregunto porque ya queda claro cómo te has manifestado (salvo que quieras añadir algo al respecto)... pero... ¿y la otra vía? ¿Las organizaciones clásicas del proletariado, los partidos, los sindicatos... qué pasa con Izquierda Unida? En fin, para acabar.*

Carlos Fernández-Liria: Bueno, pues eso se puede resumir en una palabra de lo más común: traición, traición y más traición. No hace falta montar ninguna teoría insólita para explicar una cosa tan clara como la traición. En este momento los sindicatos CCOO y UGT, los grandes sindicatos obreros, son sencillamente los brazos represivos, los brazos de la gobernanza institucional, los brazos administrativos de los ministerios y de la patronal. En este momento no creo que haya nada que nos haga más perjuicio que CCOO, a la que hago responsable, mucho más que a la patronal (o a la par), de todas y cada una de las desgracias laborales –que son muchas- de todos y cada uno de mis amigos que están en paro y jodidos, que son casi todos. En todos los casos ha estado de por medio CCOO, jugando el papel más envilecido.

Pero tampoco creo que haya que inventarse nada para entender que un sindicato traicione. Si un sindicato traiciona eso significa que ese sindicato traiciona y punto. Eso no quiere decir que los sindicatos hayan traicionado siempre, ni que lo malo sean los sindicatos. No. Lo malo no son los sindicatos: lo malo es que hay un sindicato que nos ha traicionado. Habrá que montar un sindicato que no nos traicione. Es igual que cuando se dice que la Universidad es una mierda y que hay que sustituirla por algo mejor... pues no, perdona, si la Universidad es una mierda será porque funciona como una mierda y no como una Universidad... y habrá que conseguir que funcione mejor, o habrá que crear otra Universidad, pero no se trata de encontrar una ocurrencia mejor que la Universidad, no se trata de descubrir la pólvora.

Tampoco creo que haga falta crear nada distinto a un partido político. Creo que lo que hace falta es crear un partido político, porque los que en este momento deberían estar cumpliendo el papel que corresponde a un partido político nos han traicionado. Sencillamente. Hace ya mucho tiempo que nos traicionaron.

Hay gente que piensa que la solución es tener mejores ideas. Y quizá las hay. A mí no se me ocurren... pero quizá las hay. En cualquier caso, las que normalmente veo que se presentan como mejores ideas, a mí me dan muy mala espina. Y precisamente las que más mala espina me dan son las que dependen de "la corriente subterránea del materialismo", es decir, las que están ligadas a la línea política que viene defendiendo Toni Negri desde hace mucho tiempo.

EL HILO POLÍTICO

por Aurelio Sainz Pezonaga

Acaso no sea del todo insensato intentar concebir la política desamarrada de la dicotomía verdad/opinión, pero, al mismo tiempo, trabada, de una manera u otra, a la investigación científica de los devenires sociales. No será, creo, del todo insensato siempre, claro está, que se acepte que la filosofía no se libra del conflicto político. Se trata de afirmar, en efecto, que la filosofía es política. No obstante, asumir el carácter político de la filosofía obliga a dar un paso más. Obliga a defender que no sólo la filosofía, sino toda práctica humana es política. ¿Y no será que dar este paso nos lleva demasiado lejos? ¿No será que si todo es política, entonces nada es propiamente política? La única manera de que todo sea política sin que eso, a su vez, suponga que nada lo sea propiamente es que, al tiempo que todo es política, la política también lo sea todo, es decir, que la política sea también filosofía, sea arte, sea amor, sea ciencia y sea economía.

Empezaré, sin embargo, por lo primero.

Filosofía, política...

Niego la tesis, que proviene de Platón y que es, por ejemplo, central en la recuperación de algunos planteamientos del clásico griego que en nuestros días hace Alain Badiou, de que la política se juega en la bifurcación entre la verdad y la opinión. Y afirmo que se juega en otra dimensión. Esto es, afirmo que a la disyunción entre verdad y opinión hay que sustituirla por el conflicto de ideas o, mejor, las ideas en conflicto, las ideas entendidas como fuerzas entre fuerzas¹.

Propongo situar la cuestión en el desacuerdo entre lógicas, un desacuerdo que no transcurre por el desfiladero que separa *episteme* y *doxa*, sino que es una ruptura y un *polémos* al margen de la verdad. Y dentro de esa ruptura e, históricamente, después de la aparición de las matemáticas en la Grecia Antigua, es, por un lado, una lucha por potenciar, frenar o, en general, controlar los efectos del conocimiento científico sobre las ideas en conflicto. Y, por otro, una pugna por desarrollar las investigaciones de carácter científico en las líneas sugeridas por los órdenes o desórdenes de la experiencia vivida que se hallen en contienda.

En la política no se producen verdades opuestas a opiniones, se producen ideas como cuerpos y fuerzas, como gestos y potencias, ideas como acaloradas discusio-

nes, como gritos o como piedras, como coches ardiendo cruzados en la avenida o como un puño alzado en señal de rebeldía, como abrazos de solidaridad o como bienvenidas, ideas o consignas que, de repente, invaden la atmósfera con una danza de colores inteligible o que abren claros de aire por los que asomar la cabeza para respirar durante unos minutos. Pero, también ideas pestilentes que se trasladan de cerebro a cerebro, de cuerpo a cuerpo, inoculando una especie de babosa grasa negra en cada hombre, machaconas ideas de nadie y del poder, repugnantes lógicas de la dominación y la conformidad con la desigualdad, uniformadas como antidisturbios, agazapadas como tanques esperando órdenes en los cuarteles, ideas del orden y la armonía que sólo saben entonar la música de *requiem* de la resignación.

En la política no se producen verdades opuestas a opiniones, se producen experiencias, experiencias estructuradas y discursos y gestos y alteraciones y estremecimientos e ilusiones y emociones siempre en conflicto. La *doxa* que no se contrapone a la verdad, esto es, la ideología es siempre ya «un mar de fuerzas» que se en-



frentan y se alían sin un fin predeterminado y del cual no hay, efectivamente, salida. Son un mar de fuerzas donde, ¿cómo no?, a uno pueden hundirlo, pero, lo que es peor, donde uno puede ahogarse sin haber podido sostenerse ni un instante sobre las aguas. En ese mar de fuerzas hay, entonces, que tomar siempre una deci-

sión, dibujar una ruta en la inmensidad de las olas, o bien dejarse tragar por la furia de las corrientes sin dueño. En esta decisión forzada, primero, hay que elegir entre ahogarse o no ahogarse y, después, implantar una demarcación.

Ideas, discursos, gestos, lógicas, experiencias vividas y estructuradas, amalgama de nombres, posturas, fantasías y afectos, el mar tempestuoso de la ideología es un mar de elementos y sistemas nunca completamente determinable. De este mar sólo se puede hablar desde la tormenta, desde la polémica. Desde la superficie móvil de la disputa y los accidentes del terreno, su realidad y sus límites son borrosos, más indefinidos cuanto más en general se habla. En la dificultad de nombrar la ideología, en las ambigüedades y paradojas que porta y que genera veremos la prueba de que algo realmente importante está en juego. Hablar de ideología es introducir ya la discordia, pero introducirla igualmente en cada uno de los que intentamos concebirla minuciosamente.

La filosofía, ese discurso que no puede dejar de hablar de la ideología, a favor o en contra, entendida de una manera o de otra, traducida o matizada, es un discurso tan fragmentario y escurridizo, tan discordante, como la propia ideología. En la filosofía se lucha por lo mismo que se lucha en la ideología: por lo que ha de visibilizarse y por lo que ha de invisibilizarse, por lo que ha de verbalizarse y lo que ha de callarse, por lo que ha de entenderse y lo que ha de incomprenderse. Y en la filosofía hay que intervenir de manera tan insostenible como en el propio hervidero de la ideología. En definitiva, la teoría de la ideología no puede ser una teoría neutral respecto al conflicto ideológico, sino ese mismo conflicto tratado conceptualmente, tratamiento que fuerza a que los conceptos que se utilizan se posicionen. De esa manera surge la filosofía como conceptualización posicionada del conflicto ideológico.

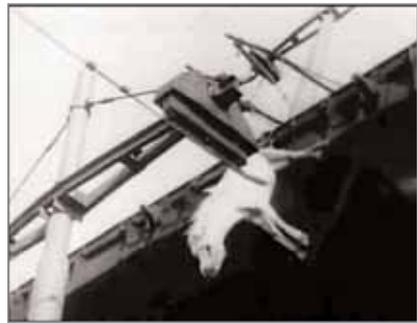
Lo primero que tiene que determinar ese posicionamiento es si hay salida de la ideología o si no la hay y, después, si todas las diferencias, tanto las que borbotan en la ideología como las que constituyen otras realidades, son iguales o no lo son.

Desvincular la política de la disyunción verdad/opinión, sin renunciar por ello a la investigación científica, implica sostener que, si por 'salida' de la ideología entendemos un límite a partir del cual hay otra cosa (que no podrá ser sino la verdad), entonces, de la ideología no hay salida. Diré que hay otras prácticas, como por ejemplo, la ciencia, como por ejemplo la filosofía, como por ejemplo la política, el arte y la economía. Por todas discurre la ideología, pero ninguna limita con ella, ninguna nos «salva» de ella ni, por otra parte, hace falta que lo haga. La ideología en general no es una condena, aunque sí puede ser una condena tal o

cual ideología. La ideología es nuestra vivencia y, como tal, hay que celebrarla o condenarla. Todas las demás prácticas sólo las podemos vivir ideológicamente. Todo es también ideológico y lo ideológico es también de todo, es política, es filosofía, es arte, es ciencia y es economía.

Para que mi planteamiento, sin embargo, no se abisma en la noche de la multiplicidad indiferente y en la nostalgia de un tiempo mítico en el que los pilares eran firmes, me veo forzado a considerar, además, que todas las diferencias no son iguales. Admito y defiendo que no hay nada que de forma absoluta valga más que nada. Pero, al mismo tiempo, afirmo que todas las cosas no dan lo mismo, no promueven las mismas realidades, no generan las mismas situaciones, no se derivan de ellas las mismas consecuencias, no producen, en definitiva, los mismo efectos. No da lo mismo sostenerse sobre las olas que ahogarse. Esta es la primera diferencia entre las diferencias. La segunda es que no da lo mismo defender que no hay salida de la ideología que defender que sí la hay. Defender que no hay salida, por ejemplo, implica asumir que no podemos escapar a la discordia.

Desde la filosofía que asume que no hay salida y que no todo da lo mismo, la política se aborda, entre otras formas, como la discordia en lo vivido. Y esto no es casual, la manera en que la filosofía de la no-salida aborda la política es el modo en que lo político habita en la filosofía: la experiencia de la eterna discordia entre filosofías, el hecho de que no hay filosofía sino filosofías. Estableceré, entonces, dos demarcaciones inaugurales: una la que dibuja la ruta en el espacio abisal de la ideología política y otra la que la diseña en la filosofía. La demarcación en la ideología política separa identidad colectiva y deseo de igualdad social. En la filosofía, idealismo y materialismo. Pero, fiel al carácter tempestuoso de la idea como cuerpo y fuerza, como gesto y potencia, entenderé que el deseo de igualdad social y el



materialismo no se libran de la discordia. Primero, porque no hay ni espero que haya unanimidad respecto a aquello en lo que puedan consistir la igualdad social y el materialismo (si hay una corriente materialista, es una corriente de aguas turbulentas; si hay una tradición materialista, seguramente será una tradición traidora²). Y segundo, porque no hay igualdad social sino frente a la desigualdad social; ni materialismo sino en disputa con el idealismo.

Entiendo, además, que el entusiasmo por la igualdad social va indisolublemente entrelazado, por un lado, con el pensamiento materialista, por otro, con la investigación (no necesariamente académica) en torno al devenir social y, aun por otro, con la inventiva práctica y la insistencia diaria. En términos althusserianos se podría decir que entusiasmo por la igualdad social, materialismo, investigación social, inventiva práctica y labor diaria se articulan para formar un todo complejo sobredeterminado por el conflicto entre la igualdad y la desigualdad sociales. En efecto, la política es de todo, es amor, es filosofía, es investigación, es invención y es tarea continua.

Por su parte, llamo materialista a toda filosofía que de una manera u otra proclama que si algo existe, es vulnerable, incluida esta afirmación. Definición tan amplia da cabida a muchas opciones. Para mi argumentación, sin embargo, a favor de la igualdad social es suficiente. Ya que defiendo que la igualdad social es el único modo de vida social acorde con el hecho que se deriva del materialismo así definido: el hecho de que las identidades colectivas son vulnerables³. Si las identidades colectivas, desde la más particular a la más universal, son vulnerables, la línea de separación que trazan entre un adentro y un afuera, entre los incluidos y los excluidos, no puede dejarse fuera del conflicto. Pero si es así, entonces, ¿cómo definir el conflicto? Es decir, si la disputa versa no sólo sobre quién tiene que estar dentro y quién tiene que estar fuera, quién es español y quién es extranjero, quién es varón y quién es mujer, quién es humano y quién es in-humano, sino sobre todo sobre por qué han de ser esas las líneas de demarcación entre el ser y el no ser, entonces, ¿adónde recurrir para dirimir cuál es el conflicto entre líneas de demarcación? La decisión a favor de la igualdad social plantea una instancia a la cual recurrir si todas las líneas de inclusión/exclusión son igualmente vulnerables. Plantea que la cuestión no reside en los rasgos visibles o invisibles que puedan atribuírsele a un individuo o a sus acciones para indicar que pertenece o no pertenece al conjunto de los unos o de los otros. La cuestión reside en las estructuras sociales que los individuos reproducen en su actividad cotidiana. O más precisamente, la cuestión reside en el modo en que esas estructuras distribuyen los medios que permiten

decidir, realizar las decisiones y proteger o bien la exclusividad en esa decisión o, en el mejor de los casos, la exclusión de toda exclusividad.

Es evidente que en este hacer recaer todo el peso del conflicto del dentro y el afuera identitario sobre las estructuras sociales no puede prescindir de las investigaciones que trabajan en el conocimiento de las mismas. Pero, igualmente, sería absurdo pensar que las investigaciones sociales sean tribunales neutrales donde no estuviera instalado el conflicto tan agudamente como en el terreno de las identidades colectivas. A lo que hay que añadir, además, que, en cuanto investigación, las ciencias sociales están siempre en proceso. El recurrir, por tanto, a la investigación social, supone que haya alguien que recurra a ella, es decir, que haya grupos de individuos comprometidos a favor de la igualdad social que recurran a las investigaciones sociales (y las realicen ellos mismos) y seleccionen lo que en cada ocasión pueda serles de utilidad en su afán por transformar las estructuras de dominación y explotación en estructuras de exclusión de la exclusividad. Por tanto, parto de que, con mayor o menor capacidad de acción efectiva, esos grupos existen y uno mi destino al suyo. En definitiva, no hay ningún lugar donde recurrir para dirimir el conflicto sino, en cada caso, esfuerzos ya siempre existentes, más o menos efectivos, por reproducir o transformar la realidad social y es en esos esfuerzos, en esos procesos complejos de lucha, donde se integra la filosofía. Obsérvese, en consecuencia, que cinco de los seis ramales que aquí se trenzan: ideología, filosofía, ciencia, arte, economía y política no recurren en ningún momento a plantear el problema de la verdad frente a la falsedad. Eso ocurrirá, eso se planteará únicamente dentro de la ciencia. La disyunción verdad/falsedad es un problema intra-científico, aunque, en efecto, no dejará de repercutir en la presencia que la ciencia tenga en las demás prácticas. La ideología como tal no es lo falso ni lo verdadero, son las ideas como fuerzas entre fuerzas, un campo donde también tendrán que bregar los resultados de las investigaciones para hacerse oír. Y ninguna de ellas ni las ideas-fuerza ni las ideas-resultado-de-la-investigación tendrán realidad efectiva si no son vividas en la política, en la efectividad de las políticas de dominación o liberación. Y lo mismo exactamente le ocurre a la filosofía. La filosofía se prueba en el propio campo filosófico, pero también en todos los demás.

Digo entonces que la filosofía es política en cuanto es una actividad inmersa en el conflicto, en el conflicto intra-filosófico y, al mismo tiempo, en los conflictos presentes en todos las demás prácticas, también en el conflicto político por la liberación o contra ella.

La filosofía es política, en efecto. Y no me quedo ahí, defiendo que toda práctica humana es política. Pero, al

mismo tiempo, como he dicho, voy a sostener que nada es sólo político, ni siquiera la propia política.

Seis hilos y seis nudos

Afirmo, entonces, que conceptualizar la filosofía y la política conduce, a partir de las premisas que he ido introduciendo, a hablar de otras prácticas humanas englobadas en los términos de ciencia, de arte, de amor y de economía. Si se conoce la filosofía de Alain Badiou, se reconocerá aquí el lugar de *composibilidad* de las verdades⁴ (la filosofía), los cuatro *procedimientos de verdad*⁵ (política, ciencia, arte y amor) y el *ser-múltiple* del que se distingue el *acontecimiento*, aquello respecto a lo que las verdades suponen una *ruptura inmanente*, esto es, la situación donde el animal humano persigue su interés⁶ (la economía).

Considero que, entre los muchos méritos del pensamiento de Badiou, se encuentra su proyecto de *desuturar* la filosofía, es decir, de evitar que la filosofía entregue todo su esfuerzo de conceptualización a la política (como haría el marxismo), a la ciencia (en lo que incuriría el positivismo), a la poesía (a lo que se dedicaría Heidegger) o al amor (como sería el caso de Lévinas). De ellas no habla, pero podríamos añadir a esta lista una suturación de la filosofía a la propia filosofía (donde encontraríamos al autonomismo kantiano) y otra a la economía (en el que se ubicaría paradigmáticamente el utilitarismo de Bentham). Esta empresa de desuturación, cuyo interés comparto, va acompañada en Badiou por un intento de revitalización del platonismo (y del kantismo⁷), del que me siento muy alejado, como he querido poner de manifiesto en el apartado anterior. Su interés se dirige a potenciar una filosofía de la verdad, el mío a aportar posibles trayectorias para una filosofía de la práctica.

La cuestión de la relación entre filosofía y política para un pensamiento que no acepte la disyunción verdad/opinión aplicada a esta última reside en organizarse uniendo su destino a la lucha por la igualdad social, pero no confundiendo (esto es lo que quiero aprender de Badiou) sólo con esa lucha. Quiero unir el destino de mi lucha por nombrar la realidad desde el materialismo, además de con la lucha por la igualdad social, con la lucha por el conocimiento del mundo social y natural, con la lucha por la proliferación de nuevas experiencias, con la lucha por la felicidad y con la lucha por la plenitud de la existencia. Es más, considero que todas esas luchas, aunque no se confunden, tampoco están separadas entre sí como si fueran reinos distintos. Considero, además, que en el mundo del capitalismo posmoderno no cabe otra vía de pensamiento, esto es, de resistencia en el pensamiento, que la que se hace cargo de todos los aspectos de la vida hu-

mana sin convertirlos en una amalgama indiferente como el propio capitalismo pretende hacer al reducirlos todos a mercancías. La mercantilización de la realidad humana que realiza el capitalismo induce a un movimiento contrario de politización de toda la existencia que corre el peligro de convertirse en un mero efecto en negativo de aquello contra lo que se enfrenta. Ante esta tesis, considero que es necesaria realizar una maniobra que, al tiempo que alcanza la globalidad geográfica y vital de la dinámica capitalista, introduzca, frente a ella, una capacidad de distinción que enriquezca la visión de la práctica, de la vida de los humanos que aquella empobrece. Toda práctica es práctica política, entonces, pero también, filosófica, científica, artística, amorosa o económica.

Podemos entender la implicación mutua de estos seis ámbitos de la práctica como una red formada por seis hilos: el hilo político, el filosófico, el científico, el artístico, el amoroso y el económico; que se cruzan entre sí formando seis nudos: el nudo de la política, el de la filosofía, el de la ciencia, el del arte, el del amor y el de la economía. Cada nudo, entonces, está formado por los seis hilos dispuestos de una manera determinada de modo que uno de ellos, el que da nombre al nudo, enlaza a los restantes.

Volveré por un momento a Badiou. Al exponer la concepción formal de los procedimientos de verdad, Badiou elabora una descripción en la que puede reconocerse la participación de todos los hilos prácticos.

En la filosofía de Badiou, un procedimiento genérico o de verdad es un proceso de producción de una verdad, que puede ser una verdad científica, artística, amorosa o política. La verdad producida en ese proceso es la verdad de una situación, esto es, de una multiplicidad de cosas contadas como una. La situación está estructurada y en eso consiste ser contada por una. Y además está meta-estructurada, su estructuración es contada por una, sus partes son codificadas, fijadas (porque son siempre un exceso incommensurable respecto a los elementos contenidos por la situación) por lo que Badiou llama «el estado de la situación».

El proceso brota de un acontecimiento, de una ruptura inmanente a la situación. La situación se rompe en un acontecimiento cuando un imprevisto deja ver su contingencia, su inconsistencia, su vacío, el hecho de que su ser no es la unidad sino la multiplicidad, y que aquella es resultado de una operación. Lo que el estado de la situación busca, y esto sólo se puede mostrar ahora, es «excluir [forçlore] el vacío, y el acontecimiento que siempre lo revela, de la situación por medio de su potencia de cuenta»⁸.

El acontecimiento esta siempre localizado, ocurre en un sitio de acontecimiento, un lugar caracterizado por ser una parte de la situación en la que, y desde la pers-

pectiva posible dentro de la situación, no se pueden distinguir partes. Así, el acontecimiento no es otra cosa que un fenómeno de complejización de lo que, dentro de una situación, es simple.

El acontecimiento es algo efímero, evanescente, sin apenas duración, pero, al dejar al descubierto el ser de la situación, es capaz de provocar una respuesta eficaz en aquellos que se encuentran más próximos al lugar donde ha ocurrido, es capaz de provocar un proceso de producción de una verdad. Esa respuesta al acontecimiento comienza con una invención, es el momento artístico o poético del procedimiento, comienza con la invención de un nombre o una declaración del acontecimiento. El nombre del acontecimiento, dentro de la situación, sólo puede ser un nombre del vacío de esa situación. Y, en efecto, nombrar el vacío es imposible. El nombre del acontecimiento sólo puede ser el nombre de una nueva situación por venir, una nueva situación que ni existe, ni se puede deducir de la existente. Junto con el nombre (por ejemplo: «revolución») o la declaración (por ejemplo: «te quiero»), la respuesta al acontecimiento implica «una nueva manera de ser y de actuar en la situación»⁹.

La evanescencia del acontecimiento y el que el acontecimiento no pueda ser descrito con los parámetros de la situación sitúa a aquellos que lo han vivido ante la disyuntiva de tomar posición a favor o en contra del mismo. Alcanzamos aquí, entonces, el momento político de todo procedimiento. El acontecimiento obliga a decidir, a decidir si el acontecimiento ha sucedido realmente (y la realidad del acontecimiento sólo se sostiene en esta decisión) y a intervenir extrayendo las consecuencias necesarias del reconocimiento del acontecimiento. En este momento, igualmente, es cuando se abre esa división entre la situación y su verdad que Badiou llama «sujeto» y que, en *San Pablo: la fundación del universalismo*, describe con la forma «no ... sino ...»¹⁰, con la forma de la tensión abierta, del conflicto declarado.

Una vez que el acontecimiento ha originado su sujeto, una vez que alguna persona ha tomado posición a favor del acontecimiento da comienzo todo el proceso de producción de la verdad. En ese proceso, que es el momento filosófico, se trata de investigar «la relación que cada elemento de la situación podría mantener con el acontecimiento... El resultado de la investigación será una conexión positiva o negativa al acontecimiento»¹¹. La verdad es el conjunto de todos los elementos de la situación que conectan positivamente con el nombre del acontecimiento y es un subconjunto genérico de la situación. Es genérico en tanto que su criterio de clasificación no se puede establecer desde la misma situación, dado que responde al criterio de la conexión positiva con el nombre del vacío de la situación.

La producción de una verdad exige esfuerzo y dedica-

ción. La producción de una verdad es una ruptura continua «puesto que una verdad se desarrolla en la situación y en ninguna otra parte»¹². La tarea es infinita y la investigación está abierta al azar de los encuentros con los elementos que conectan positivamente con el nombre del acontecimiento. Este es el momento económico del proceso, el momento de la producción, momento económico que tiene que ir siempre acompañado del momento amoroso, lo que Badiou llama la fidelidad, esto es, la entrega, el entusiasmo, la pasión por esa labor de producción de una verdad: «un moverse en la situación que ese acontecimiento ha suplementado... pensando la situación 'según' el acontecimiento»¹³. De la fidelidad deriva la ética como fidelidad a una fidelidad¹⁴ o como principio de continuidad o consistencia por el que se exhorta a articular la implicación en un proceso de verdad sobre la pertenencia a la situación, en la que prima el interés por la supervivencia: «Haz todo lo que puedas por que perseverare aquello que excede tu perseverancia. Persevera en la interrupción. Captura en tu ser lo que te ha capturado y roto»¹⁵.

Por último, falta el momento científico del proceso, la obtención de nuevos conocimientos gracias a la verdad: el forzamiento. «Se trata del punto en el que una verdad, por muy inacabada que se halle, autoriza que se realicen anticipaciones de saber, no acerca de lo que



es, sino acerca de lo que hubiera sido de haber alcanzado ya la verdad su acabamiento... [La verdad] tiene, por tanto, la potencia, con respecto a un enunciado cualquiera, de anticipar el juicio condicional siguiente: si tal componente hubiera figurado en una verdad que suponemos acabada, entonces el enunciado en cuestión habría sido verídico o erróneo»¹⁶. Así pues, en todo procedimiento de verdad hay arte: hay invención de un nombre y de declaraciones que de ninguna manera se derivan de la situación; hay políti-

ca: hay conflicto, posicionamiento e intervención. En todo procedimiento hay filosofía: nominación «de todos los elementos de la situación objetiva a partir del proceso de verdad»¹⁷. En todo procedimiento hay economía: la verdad se produce y se produce en ruptura continua con la situación. Hay amor: hay fidelidad al acontecimiento; y hay ciencia: se generan nuevos conocimientos.

Como he dicho, sin embargo, toda la filosofía de Badiou está orientada a introducir la disyunción platónica entre la *episteme* y la *doxa* en una ontología de lo múltiple. La caracterización, por tanto, que pueda extraerse de ella para conceptualizar los seis hilos y los seis nudos de los que estoy tratando es, por ahora, meramente aproximativa. Convendría, entonces, marcar la distancia con la filosofía de Badiou, exponiendo el concepto de antagonismo o de política, que servirá, al mismo tiempo, para definir en que sentido concibo que toda práctica es política y que la política no es sólo política, sino también las otras cinco prácticas.



El antagonismo social

La desigualdad social no es una maldición del destino o de la providencia, ni una fatalidad eternamente necesaria, mancha indeleble de la naturaleza o la sociedad humanas, no es un efecto colateral, por utilizar el eufemismo al uso, de propósitos justos en el fondo, ni un fenómeno parcial, accidental o parasitario del que una buena ingeniería social podría hacerse cargo sin mayor problema. La desigualdad social es, en el capitalismo, un principio de organización de las prácticas sociales. No hay capitalismo sin la división entre los que poseen el capital y los que sólo poseen su fuerza de trabajo. Es más, capitalismo no significa otra cosa que eso: distribución del capital entre unos que lo poseen y

otros que no. Capitalismo no es sino el nombre de una estructura determinada de desigualdad social.

Es a Marx a quien debemos esa teorización de la desigualdad social, la única que, por decirlo con palabras de Rousseau, no se aviene a ser debatida entre esclavos en presencia de sus amos. También de Marx proviene la distinción entre la propiedad jurídica que da derecho al uso y abuso de una cosa en general y aquello en lo que consiste poseer el capital. La posesión de capital es una posesión compleja que poco tiene que ver con poseer un piso o un coche. Poseer capital significa disponer de medios que permiten decidir sobre las actividades de otras personas, imponer esas decisiones y proteger esa exclusividad en la decisión y en su imposición. Sin olvidar, se entiende, que toda decisión de ese tipo consiste esencialmente en optar por seguir decidiendo.

En efecto, la tercera gran cuestión respecto a la desigualdad social que no podemos dejar de reconocer como aportación de Marx es la cuestión de la reproducción. La desigualdad social sólo existe si se reproduce. Y son los mismos dominados los que la reproducen, al tiempo que ellos son reproducidos como dominados por la desigualdad social. Entre desigualdad social y dominados hay una circularidad necesaria. De hecho, lo que viene a decir Marx es que la desigualdad social es, fundamentalmente, un problema de los propios dominados, de cómo son producidos no por los dominantes, sino por la dominación, por la estructura en la que se insertan sus prácticas, y de cómo producen esa misma estructura y, por tanto, también la posición de los dominantes. Esta circularidad reproductiva de la dominación y del dominado tiene el nombre de explotación. No hay desigualdad social sin explotación, sin que los dominados reproduzcan el mecanismo completo que, a su vez, va a reproducir su propia posición de dominados y la posición de los dominantes. Además, como dispositivo añadido, los dominados se encuentran siempre al límite de la exclusión (física o social).

Por último, no es la menos importante de las enseñanzas que creo imprescindible recoger de Marx su descubrimiento de que no existe la desigualdad social en general, sino estructuras sociales singulares de dominación, dinámicas y complejas, que es ineludible estudiar sobre el terreno histórico en cada caso. Cada desigualdad social es un complejo distinto, que reúne elementos distintos, articulados de distinta manera y en los que las prácticas reproductivas de la dominación, la explotación, se ejercen de modo diferente. Cada régimen de desigualdad social tiene su propia historia, su propio desarrollo o involución, su propia manera de «convivir» con otras estructuras sociales, de sobre-determinarlas o de ser subsumida por ellas.

Así pues, la desigualdad social es un principio de orga-

nización de prácticas sociales, que sólo se encuentra históricamente de modo singular, por el que una parte mantiene una exclusividad sobre ciertos medios que posibilitan decidir sobre las actividades de otros, de imponer esas decisiones y proteger la exclusividad. Son los excluidos de la exclusividad, los dominados, quienes producen y reproducen la estructura de desigualdad social al tiempo que ésta los reproduce a ellos en tanto que dominados.

Y si esto es la desigualdad social, la igualdad social sólo puede ser algo que pueda confrontarse con ella. Es decir, la igualdad social será un principio de organización de prácticas sociales que consistirá en excluir la disposición en exclusividad de los medios que posibilitan decidir sobre las actuaciones de otros, que será sostenido y reproducido por las prácticas de todos los participantes y que se realiza de modo singular en una coyuntura histórica irrepetible.

En definitiva lo que está, en principio, en juego en el conflicto entre igualdad y desigualdad sociales es el modo cómo se organizan las prácticas sociales, si es la igualdad o la desigualdad o una desigualdad u otra (o incluso, quizás, una igualdad u otra) o alguna combinación particular de equilibrio inestable entre unas y otras. Y ese conflicto es permanente.

Ahora bien, a esto hay que añadir una dificultad en absoluto desdeñable. Que la desigualdad social se presente como principio de estructuración de prácticas sociales (estructuración producida por la actuación de los dominados a los que, circularmente, a su vez, ella produce como tales) significa hacer público que los dominados no necesitan en absoluto vivir bajo la dominación de otros. Así se revela que ninguna necesidad está sujetando a la existencia esa manera de organizar la sociedad. Se hace manifiesto que el orden social, el orden de la desigualdad social, es, por entero, contingente. Esto es, la desigualdad social expuesta al desnudo sólo muestra la necesidad de ser transformada. Como un foco de teatro, la presencia nuda de la desigualdad y su contingencia, hace lucir cargadas de valor a todas aquellas acciones que se realizan con el empeño de transformar ese orden contingente de la desigualdad en una forma de vida igualitaria. Muestra como plenamente justificada la negación de lo que hay (lo cual, dicho entre paréntesis, sólo puede ser vivido por los dominantes como desolador).

La contradicción real¹⁸ del orden social es que es pura contingencia. Y es pura contingencia porque nada ata a los dominados a su posición de dominados excepto su propia actividad, articulada colectivamente, y cambiar esa actividad supone que el orden se resquebraje como un castillo de cristal.

De manera diferente, Jacques Rancière en *El desacuerdo* hace recaer la contingencia del orden social en

torno a la oposición entre la desigual distribución de la palabra en un régimen de desigualdad social y «la capacidad igual de los seres parlantes en general»¹⁹.

«Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden natural... Lo que queda es que el orden social es devuelto por ello a su contingencia última. En última instancia, la desigualdad sólo es posible por la igualdad.»²⁰

Según Rancière, lo que define a la política es precisamente la exposición de esta distorsión que se hace presente cuando los excluidos de la palabra la toman y la hacen valer. A este planteamiento de Rancière, yo añadiría algo a lo que el filósofo francés sólo alude de pasada en un texto posterior²¹. Le añadiría el carácter activo, productivo de la desigualdad respecto a la latencia de la contradicción. Frente a la exposición que realiza la política, la latencia de la contradicción real es constantemente elaborada por medio de la construcción y reconstrucción de una identidad colectiva imaginaria como línea de demarcación entre los incluidos y los excluidos. La identidad colectiva es la solución imaginaria de la contradicción real (la contingencia última de que sean los propios dominados los que produzcan la dominación) que está implicada en la desigualdad social.

Así, el concepto que Rancière opone al de política, el de *policia* como «lógica que cuenta las partes de las meras partes, que distribuye los cuerpos en el espacio de su visibilidad o su invisibilidad y pone en concordancia los modos del ser, los modos del hacer y los modos del decir que conviene a cada uno»²², hay que entenderlo como la descripción del pleno funcionamiento de la estructura social que organiza la desigualdad social históricamente situada más el modo en el que se instituye la identidad colectiva que opera como línea de demarcación entre incluidos y excluidos y entre incluidos y excluidos en diverso grado. Esta institución consiste en establecer qué es «lo mismo» que homogeneiza, a partir de lo cual poder desplegar la distribución del todo en partes, y en estipular, en el mismo gesto, qué es «lo diferente» que heterogeneiza, quienes quedan fuera de la distribución, fuera de la cuenta (y a qué se arriesgan aquellos que incluidos en un principio en el todo no se atienen a «lo mismo»).

No podemos dejar de lado aquí que inscribir en el mundo común la parte de los sin parte no garantiza, ni en la política antigua ni en la moderna, que todos los excluidos sean computados. «Los sin parte», el pueblo,

cuando esto ocurre, se convierte en una identidad que genera nuevos excluidos. Ocurre así, por recurrir al ejemplo clásico del que se sirve Rancière, con el *demós* griego. Si la democracia clásica ateniense inscribe a todos los varones libres mayores de edad atenienses, incluidos los que no pertenecen a las familias nobles, lo hace sin preocuparse de que esclavos, mujeres y extranjeros permanezcan por siempre incontados. Incluso se puede establecer, como hace Perry Anderson, una conexión si no directa, al menos indirecta, entre «la institución sistemática de la esclavitud» y las instituciones democráticas que hallaron hueco en la *polis* clásica: «La línea esencial de demarcación -escribe Anderson- no pasaba por la ciudadanía constituyente de la polis, por más que ésta estuviera organizada y estratificada, sino que separaba a los ciudadanos -ya fuesen los 8000 espartanos o los 45000 atenienses- de los no ciudadanos y de los no libres. La comunidad de la *polis* clásica, independientemente de sus divisiones de clase internas, estaba erigida sobre una mano de obra esclavizada de la que recibía toda su forma y toda su sustancia»²³.

Entiendo, entonces, el antagonismo social como conflicto entre dos principios de organización de las prácticas sociales a los que he llamado desigualdad e igualdad sociales. En este conflicto de lo que se trata es de organizar las prácticas sociales de acuerdo con un monopolio, por parte de unos, de los medios que permiten decidir sobre las actividades de los otros, imponer esa decisión y proteger el monopolio, o de organizarlas de acuerdo con una exclusión de la exclusividad, con decisiones conjuntas sobre prácticas conjuntas, realizadas conjuntamente. Este conflicto está, siempre y necesariamente, redoblado por el conflicto entre la elusión y la exposición de la contingencia que inculca en el orden social el que a los dominados sólo les ate su propia actividad dominada. Que se halle redoblado significa que, frente a la identidad colectiva que fantasea una línea de demarcación entre los incluidos y los excluidos del orden, toda lucha por la liberación enarbolaba una forma u otra de exhibición de la contingencia o, por decirlo, con palabras de Rancière, produce «escenarios polémicos» donde se hace patente la tensión entre la desigualdad y la igualdad sociales.

Y, en efecto, ambos conflictos son insuperables. No hay igualdad social si no es contra la desigualdad social y la identidad colectiva, si no es exclusión de la exclusividad y, por tanto, a la vez, ostentación de la contingencia y divulgación constante de la tensión. Esto así, diremos que el empeño por que la igualdad social sea principio de organización de la sociedad, se encuentre al nivel que se encuentre, es, al mismo tiempo y de manera equivalente, esfuerzo por que sea reconocido que el principio que estructura las prácticas sociales sea la

tensión entre igualdad y desigualdad sociales. Digo, entonces, que la lucha por la igualdad social y la lucha por la desigualdad social no sólo se enfrentan como dos posiciones opuestas, siendo la una la negación de la otra, sino además como dos visiones opuestas acerca de la oposición, del conflicto entre ambas: una que lo niega o se esfuerza en negarlo y otra que lo afirma y se esfuerza por que sea reconocido²⁴.

Intentar demostrar por los hechos que los dominados para nada necesitan la dominación, esto es la política. O, más bien, ésta es la política de liberación porque la política es, sí, introducir la tensión, hacerla presente; pero, es, también, el poner todos los medios para que esa tensión sea desatendida. Con respecto a Rancière, decir que lo que él llama policía, el orden social, también es política (aunque no sólo política, como queremos defender). No hay desigualdad social sin la igualdad social que la acecha constantemente. El funcionamiento «normal» imposible del orden de la desigualdad es política en la misma medida que la «interrupción» ininterrumpida de la demostración de su contingencia. Se articula, en primer, y fundamental, lugar, contra esa demostración y despliega una (re)construcción incesante de la identidad que empuja la exhibición pública siempre al caer, si no ha caído ya, de la tensión entre la desigualdad y la igualdad sociales.

Ahora bien, como decimos, sólo desde el compromiso por la igualdad social se puede exhibir la tensión entre ella y la desigualdad. Las dos luchas no son, por tanto, paralelas. Una se afana por sacar a cielo abierto el conflicto, otra por distraerlo de la mirada. Eso significa, entonces, que la igualdad social no es sólo el empeño por la exclusión de la exclusividad como principio de organización, sino, al tiempo, una cosa no va sin la otra, por que la propia tensión entre igualdad y desigualdad sea reconocida como el principio de estructuración de las prácticas sociales.

El hilo político

El antagonismo social es la tensión entre desigualdad e igualdad sociales y la política es la lucha a favor de uno o de otro principio de organización de las prácticas sociales, teniendo en cuenta que inclinarse por la igualdad social como principio de organización equivale a reconocer en el mismo gesto la tensión como ese idéntico principio. Estas luchas se concretan, por un lado, en el esfuerzo por demostrar que los dominados para nada precisan de la dominación y, por el otro, en el esfuerzo contrario por frustrar tal demostración. Lo que tiene, a su vez, su aspecto ideológico, orientado, por parte de unos, a hacer manifiesta la tensión o la contingencia de la desigualdad social y, por parte de otros, a desviar la atención de esa contingencia generando fantas-

mas de identidad (particular o universal) invulnerable. Hemos dicho, sin embargo, que todo es político, que la política es un hilo que recorre todos los otros nudos prácticos. ¿De qué manera, entonces, se entrelaza este hilo en los nudos restantes?

Digamos, en principio, que todos los nudos prácticos se relacionan socialmente con el conflicto político de la igualdad y la desigualdad social de una manera u otra que históricamente hay que determinar. En estos momentos, por ejemplo, podríamos señalar desde la relación entre la igualdad o desigualdad de género y las formas de amor que una u otra estructura posibilita, hasta las consecuencias que sobre los habitantes pobres del planeta conlleva el hecho de que la investigación médica esté a cargo de compañías capitalistas. Estas relaciones las llamaré sociales porque son resultado de la circunstancia efectiva en la que las distintas prácticas conviven, co-existen, se intersectan, superponen, confunden o combinan de muy diversas maneras, dando forma a las sociedades humanas con toda su complejidad y variedad histórica.

No obstante, considero que, además de por medio de estas relaciones histórico-sociales, se pueden concebir las distintas prácticas que estoy enumerando como interrelacionadas constitutivamente, como seis hilos que forman seis nudos, creándose cada nudo al enlazar uno de los hilos a los restantes. Siendo así, pues, lo que defiendo es que en todas las demás prácticas existe un antagonismo, un conflicto, una tensión, un desajuste comparable, equiparable a la tensión que define a la política. Esa tensión o desajuste es lo político en la filosofía, en el amor, en la ciencia, en el arte o en la economía. Daré algunas someras aproximaciones a lo políti-



co que habita en cada nudo, y sólo a lo político, sin pretender describir completamente cada nudo, al que le faltarían cinco hilos más, y haciendo escasísima mención a alguna circunstancia histórico-social, aunque

entienda que están siempre y enteramente de fondo. El conflicto presente en la filosofía lo hemos apuntado ya. La filosofía se debate, desde su surgimiento en Grecia, entre dos posiciones antagónicas que llamamos, siguiendo en este planteamiento a Althusser, materialismo e idealismo. La proclamación de la tierra (con minúscula) como sola residencia frente a la fundación de reinos que no son de este mundo es el esquema más básico de la tensión filosófica. Pero, un lugar especialmente interesante donde situarla es en las concepciones acerca de la misma filosofía que ambas corrientes filosóficas sostienen. La contienda se emprende entre, por un lado, el idealismo de la perfecta pureza del pensamiento filosófico, recogido sobre sí mismo en una identidad inmarcesible, absuelto de toda traza de contacto con la corrupción del barro, la basura y el miedo, y, por otro, el materialismo de una filosofía entre filosofías, de un pensamiento entre pensamientos, de una práctica entre prácticas, una práctica diferente de sí misma, siempre expuesta a la cambiante, manchada, vertiginosa exterioridad, a un pensamiento en pugna o aliado con otros pensamientos, en pugna o anudado con un exterior que ni domina ni puede dominar, en el que se tiene que abrir paso, expulsando o abrazando, dando patadas o asilo a su propio afuera: a la sangre, al humo y al frío del invierno.

Desde las filosofías donde domina la tendencia idealista, los planteamientos materialistas se percibirán como escaramuzas de extraviados o como espejos rotos. Desde las filosofías materialistas, la tendencia idealista se concibe como trabajo de sustracción imaginaria a su condición material, a su condición de práctica entre prácticas. Esta sustracción, para los materialista, genera el efecto de una auto-presentación como espacio separado de unidad desde donde, supuestamente, se hace posible juzgar toda heterogeneidad, con el consiguiente duplicado teórico, y, por tanto, reforzamiento, de las ideologías de la armonía y el orden social que esto conlleva. Las filosofías, entonces, donde domina la tendencia materialista son filosofías críticas en cuanto trabajan por demostrar que la unidad idealista no se sostiene sobre su propio pedestal metafísico, sino sobre la tensión de las prácticas que son su exterior. Pero son siempre y constitutivamente críticas, están siempre buscando cómo generar crisis en los espacios separados de unidad, intentando abrir fisuras que hagan asomarse la trama de la que está hecha la supuesta autonomía filosófica. Si el imposible, entonces, del idealismo es verse intacto de mundo, el imposible del materialismo es verse intacto de idealismo.

La descripción breve del conflicto que recorre toda investigación científica sitúa éste en la tensión entre evidencia y demostración. La ciencia, además de rutina-

ria y necesaria transmisión y conservación de lo ya sabido, es una continua puesta a prueba de lo asertado. Al continuado poner a prueba de hipótesis y teorías, al ponerlas a prueba en la observación y en la experimentación, en el examen lógico y en la argumentación teórica, incluso en el acuerdo o desacuerdo con el (des)equilibrio ideológico reinante y a la superación, siempre provisional de esas pruebas, es a lo que llamo *demonstración*. Y la investigación no es algo diferente de la demostración. La ciencia no investiga tanto la realidad como la capacidad que un aserto o teoría tiene de superar todas las pruebas que, en un momento dado, puedan idearse contra ella.



La demostración, la puesta a prueba y superación provisional de lo asertado, no puede dejar de ir acompañado de un esfuerzo continuado por deshacerse de las evidencias. Todo lo que se presente como evidente, todo lo que, por la razón que sea, vaya de suyo, todo lo que conspire para librarse de ser puesto a prueba, venga de donde venga, es un obstáculo interno a la propia investigación, contra el que ésta tiene que alzarse encolerizada si no quiere asfixiarse en la memez. La lucha de la ciencia, por tanto, nada más que por esta primera lucha contra las evidencias, es ya una lucha intestina contra lo que, dentro de la propia ciencia, bloquea su actividad.

La demostración, en su ponerse pruebas y superarlas y en su luchar contra las evidencias, va construyendo su objeto, aquello con lo que irá conociendo una parcela del mundo. Construir su objeto, no obstante, es como construir una fortaleza de demostraciones. Planchas de pruebas superadas y otros materiales recogidos de aquí y de allá para poder superar las pruebas se van articulando unos con otros hasta formar una máquina de conocimiento. Y, entonces, la evidencia deja de ser algo con lo que la demostración se encontraba y pasa a ser algo que la propia demostración produce. Se

crean, así, todas las condiciones para una lucha intestina más feroz todavía. Son los mismos esfuerzos por mantener abierta la tensión entre la demostración y la evidencia que constituye la práctica científica desde su expresión más básica, pero ahora elevados a un nivel más alto. El esfuerzo por que la tensión entre demostración y evidencia siga a cielo abierto, condición indispensable para que haya ciencia, lleva a construir máquinas de conocimiento capaces de ponerse a prueba con otras máquinas de conocimiento.

La política en la ciencia se presenta, entonces, como el conflicto entre, por un lado, la obnubilación ante la potencia explicativa de una máquina de conocimiento y, por otro, el imperativo de la demostración. La obnubilación genera evidencias de segundo grado la principal de las cuales podría ser la impresión de haber concluido ya toda investigación, esto es, creer conocer perfectamente una parcela de la realidad. Esta impresión, paradójicamente, es el certificado de defunción de la ciencia. Si no hay investigación, tampoco hay ciencia. Por su parte, la demostración no puede desarrollarse si no hay evidencias que poner a prueba, al tiempo que su desarrollo no puede dejar de generar nuevas evidencias. Por ello, la demostración, además de ser la puesta a prueba de toda aserción, es la manifestación del conflicto, la declaración de que no hay ni puede haber acuerdo final ni con el mundo ni entre científicos, la defensa de que la ciencia es una tarea interminable.

El arte también está desajustado, está desajustado respecto a la vida. En un doble sentido, el arte pertenece a la vida y la vida pertenece al arte. El antagonismo surge del choque entre el esfuerzo de la práctica artística por separarse de la vida y el esfuerzo contrario por entregarse enteramente a ella.

Es posible plantear la tensión también con otros conceptos, los conceptos de expresión e invención. Hay expresión artística cuando una realidad cualquiera es trasladada desde el ámbito propio de una de las prácticas humanas hasta un espacio de desinterés donde sólo cuenta el ofrecerse desnudo de esa realidad. Hay invención artística cuando se hacen proliferar las realidades o los puntos de vista sobre las realidades, los mundos o las experiencias que pueblan los ámbitos de las prácticas humanas. Cuando en la práctica artística domina la expresión, la preocupación reinante consiste en la fidelidad a lo expresado y al modo de expresión, al contenido y a la forma. Cuando, por el contrario, consigue prevalecer la invención, la práctica artística se guía por la infidelidad, la deslealtad a lo que hay, a la realidad que domina, y al modo en que existe y domina. La invención introduce siempre el conflicto, lo presenta a la vista de todos, o, más bien, presenta la duplicidad entre lo que había y lo que no había, entre

lo que se veía y lo que no se veía, entre lo que se decía y lo que no se decía.

La expresión llevada al extremo consistiría en expresar el propio espacio de desinterés donde aquélla se manifiesta. Se cumpliría así el sueño imposible de un arte puro, de un arte reconcentrado sobre sí mismo, libre de cualquier intrusión contaminada de interés. La invención llevada hasta sus últimas consecuencias conduce a la transformación completa de la vida. O mejor, conduce a hacer de la vida lo que ésta quiere significar plenamente: una proliferación de mundos y experiencias en cuya corriente podamos realmente inventarnos a nosotros mismos. Este segundo extremo es, como el primero, imposible. Imposible porque la invención, el añadir a «lo que hay» «lo que no hay», sólo puede desarrollarse como práctica sobre ese fondo que para ella es «lo que hay». Por eso, la invención consiste principalmente en destacar el conflicto, sin poder borrarlo, ya que si lo borra, se borra a sí misma. Sin olvidar, por lo demás, el servicio (ambivalente) que el espacio de desinterés presta a la invención. En ese espacio pueden aflorar mundos, que en cualquier otro ámbito, excepto en coyunturas de rebelión, serían rápidamente abortados.

Así entonces, la invención no puede prescindir ni de lo que hay ni, en nuestras condiciones, de la expresión. Aunque tampoco la expresión puede prescindir de la invención, pues toda traslación al espacio de desinterés presenta a la realidad trasladada dentro de una lógica inédita para ella, por mucho que el esfuerzo por la expresión pura intente obviarla. Por último, dirigiéndose a una conjunción de la práctica artística con las restantes prácticas, la apertura que el máximo esfuerzo de invención enseña induce también a un enlazamiento de entusiasmos.

El antagonismo que recorre el amor enfrenta la identificación y la entrega. Dentro del ámbito práctico que denomino «amor» incluyo desde la pasión del enamoramiento o el cariño filial o la amistad hasta las prácticas de carácter religioso. El amor está implicado en todas las actividades donde el individuo se juega la imagen que da, a sí mismo o a otros, donde lo que está en cuestión es su persona, en el sentido original de la palabra. Es el espacio de las relaciones personales y, por tanto, también de la ética. El amor es el ámbito específico de la ideología.

El amor es el trabajo de Sísifo por la edificación de una relación, la relación entre el amante y el amado. El amante es un individuo que pone en juego su imagen. El amado puede ser otro individuo o varios o una figura imaginaria y puede o no poner en juego, a su vez, su imagen, esto es, puede ser o no, al mismo tiempo, amante.

En la relación amorosa se presentan dos extremos. Un extremo es la identificación. Por ella, el amante se identifica con el amado. El amante elabora, a partir de la imagen que posee de sí mismo, una imagen del amado con la que, después, moldeará una imagen propia como reflejo, en una circularidad interminable. La identificación consiste en no poder reconocerse sino en la imagen propia que proyecta el amado. Es la garantía de la identidad personal: yo soy yo porque mi amado me reconoce, soy como él, y mi amado me reconoce porque yo lo reconozco, porque es como yo. La identificación, el narcisismo sueña con llegar hasta la fusión o absorción en la que la relación amante y amado se devoraría a sí misma, desaparecería, convirtiéndose los dos en uno.

En el otro extremo, se halla la entrega. La entrega consiste en dejar la propia imagen en manos de la relación. De ese modo la propia imagen se convierte en algo impropio, en algo que no te pertenece sino parcialmente, tu imagen está abierta al devenir de la propia relación, a las múltiples contingencias que puedan surgir, a las variaciones en el humor o en la atención tanto de uno como de otro en la relación. La entrega es un exponer la propia imagen a la intemperie de la vida. Jugar a los disfraces y las máscaras en el mar de la existencia con la seriedad con que juegan los niños. Querer ser tus disfraces y tus máscaras, que ya no son disfraces ni máscaras sino tú mismo, en tu fragilidad y en tu fuerza. La entrega es un lanzar al viento la propia imagen sin el que no hay auto-conocimiento posible. Es un darse, sobre todo, sin garantías, sin pedir ni esperar nada a cambio porque ninguna «identidad» reconocible puede asegurar que algo de esa entrega vaya a regresar a ti. La entrega es una carta que no espera respuesta²⁵. Y la máxima entrega, la entrega imposible, la entrega sin miedo, la entrega sin identificación, es la felicidad.

Desde la identificación, la entrega es una desidentificación, un no ser uno mismo, un no ser, una nada. Desde la entrega, la identificación es el lugar al que se ve arrastrada por el miedo. La entrega es ella misma una lucha por no dejarse dominar por ese miedo, es una lucha contra la identificación que promete aliviarlo. Pero, una y otra también se suponen. La identificación supone la entrega como punto de comienzo del círculo de reconocimientos. El comienzo sólo puede ser una entrega, una imagen de uno mismo lanzada al aire, que es asumida como la verdadera porque alguna tiene que serlo. La seguridad de la identificación descansa sobre la contingencia de una entrega. La entrega, por su parte, supone la identificación, primero, como aquello con lo que rompe para exponerse al azar de la relación mundana y, segundo, como lo que continuamente le va a intentar encandilar con un lugar de des-

canso o de refugio en el que protegerse del dolor de la existencia.

El último nudo práctico donde el hilo político entra a formar parte es la economía. La economía engloba todas aquellas actividades implicadas en la producción social de la existencia. En la economía, el conflicto se organiza en torno a la contraposición entre trabajo y juego. No se organiza entre supervivencia o muerte. Esta es una dicotomía propia del trabajo. La división entre los que sobreviven y los que mueren viene regida por el sistema de trabajo imperante.

El trabajo, en su forma más extrema, dirige la actividad productiva a un resultado según la norma (imposible) de que la actividad no es nada y el resultado lo es todo. Es el resultado, su mayor o menor adecuación al fin buscado, lo que mide la actividad. Para el trabajo, la actividad en sí misma no tiene ningún valor; su valor está fuera de ella, en su fin. Ella es, sin más, un medio, todo en ella está supeditado al resultado.

El juego, por el contrario, supone guiar la actividad productiva por el principio (imposible en el capitalismo) de que ésta es tan importante como el resultado. Para el juego, la actividad es un fin en sí misma y no da lo mismo realizar una actividad de una manera que realizarla de otra, aunque los resultados fueran idénticos. En el juego cuenta la satisfacción de los participantes, la alegría o la tristeza que les produce realizar su actividad. El imposible de la economía se encuentra con el imposible del arte. Que esto sea así responde a la historicidad en la que ambos particularmente se encuentran. El arte como invención de la vida coincide con la actividad plenamente satisfactoria por sí misma. Ni una ni otra son posibles en el capitalismo.

Además de esta referencia a una actividad que se busca por sí misma, la idea de juego remite a la de articulación o a la «disposición con que están unidas dos cosas, de suerte que sin separarse puedan tener movimiento»²⁶. El juego consiste, entonces, en articular el presente y el futuro de manera que ambos puedan tener movimiento, esto es, de modo que el movimiento del futuro no comporte condenar el presente a la inmovilidad, ni viceversa. El juego es, por ello, una lucha por que la actividad productiva esté cada vez menos supeditada al resultado y por que, en consecuencia, la actividad sea tenida en cuenta por sí misma. El juego es una lucha contra el trabajo.

Al igual que ocurría en los otros nudos prácticos, la oposición entre trabajo y juego es doble. Se oponen porque bracean hacia extremos contrapuestos, pero también porque el conflicto se ve de distinta manera desde cada uno de ellos. Desde el trabajo, el juego se ve como improductividad: si hay juego entonces no hay productividad y si hay productividad no hay juego; el jue-

go es recreativo, entretenido pero no productivo. En la esfera productiva, por tanto, el juego es un estorbo. El trabajo no puede, sin embargo, ocultar completamente su dependencia del juego. Sin el juego ninguna ejercitación eficaz sería posible.

Desde el juego, el trabajo es aquello a lo que le arrastra la norma de la supervivencia y de la muerte que instituyen los sistemas de trabajo. Por ello, el juego es también una lucha contra esas normas, esto es, una lucha contra la muerte como norma.

La contextura general

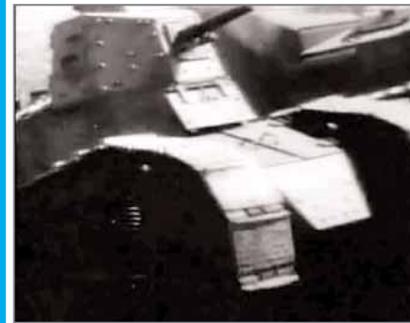
Idealismo versus materialismo, evidencia versus demostración, expresión versus invención, identificación versus entrega, trabajo versus juego, junto con desigualdad versus igualdad social, son la contextura del hilo político que teje la práctica humana. Los nudos de la práctica humana se hallan todos ellos dislocados, son nudos agrietados, nudos que, desde siempre, amenazan ruina. Planteado en general, en ellos disputan la simplicidad y la complejidad. La simplicidad implica la unidad de lo homogéneo. La complejidad, la unión de lo heterogéneo. La simplicidad resulta del anhelo de pureza. La complejidad, del amor por el carácter híbrido de la realidad. La simplicidad sueña con recogerse sobre sí misma, a salvo de los embates del mar. La complejidad quiere salir de sí, ser más, ser también otras cosas, afrontar la tempestad, hacerse tempestad. La simplicidad es la ilusión de los límites estrictos, del caparazón que determina con exactitud dónde empiezo yo y donde acaba el mundo, qué soy yo y qué no soy, qué es filosofía y qué no es, qué es política y qué es arte... La complejidad es la disposición hacia los encuentros, el esfuerzo por incorporar todas las luchas a la propia de cada práctica, por dar voz a todos los hilos que tejen cada nudo, a las reverberaciones que recorren todos los afanes y todas las emociones.

Y en este sentido nada más lejos de la igualdad social que la homogeneización de las conductas y la vida. La igualdad social requiere la heterogeneidad de dispositivos y disposiciones de exclusión de la exclusividad singularizados en cada coyuntura y capaces de recurrir el despliegue de la desigualdad social siempre, igualmente, singular. La igualdad social no hace eco en el nudo amoroso con la identificación homogeneizadora de las personas sino con su entrega, con su estar abiertas a las circunstancias variables, a los giros insospechados y a las necesidades particulares que cada circunstancia vaya haciendo surgir. Y, sobre todo, la igualdad social es una lucha contra la identidad colectiva (que modula de manera determinante la identidad personal) porque ésta es la fantasmagoría que resuelve imaginariamente el conflicto entre la igualdad y la

desigualdad sociales. La igualdad social es la defensa de la heterogeneidad como principio: de la heterogeneidad de las circunstancias en las que, en cada caso, hay que actuar, y de la manifestación de la heterogeneidad de los principios antagónicos que se disputan la estructuración de las prácticas sociales. La igualdad social es la potencia de la multitud, no la soberanía del pueblo²⁷.

La simplicidad y la complejidad, y esto es importante tenerlo en cuenta, son inseparables. En ambas habita el mismo deseo imposible: separarse perfectamente la una de la otra. Sin embargo, su separación es, al mismo tiempo, lo que las une. No hay simplicidad sin una complejidad de origen a la que continuamente hay que borrar del rostro las arrugas. No hay complejidad sin una ruptura interminable con la simplicidad. La complejidad es lo contrapuesto a la simplicidad y su condición de posibilidad. La simplicidad es lo contrapuesto a la complejidad y su condición de posibilidad.

En el terreno propiamente político, esto no quiere decir, por supuesto, que siempre tenga que haber desigualdad social. La igualdad social se puede conseguir en su máximo grado. Pero, si eso se consiguiera, no por ello la desigualdad social dejaría de ser una sombra al acecho contra la que habría que luchar continuamente. Lo que es imposible es que la igualdad social elimine la desigualdad hasta el punto de que ésta sea incapaz de acosar con su regreso. La igualdad social no es la paz del paraíso. El comunismo no es un lugar de veraneo, no es un sitio de descanso, no es el fin absoluto del conflicto social. Al contrario, el comunismo significa que el conflicto social se reconoce como el principio



que organiza la sociedad. O, lo que sería lo mismo, el comunismo es el reconocimiento social de que la sociedad, como orden, como armonía, como totalidad simple, como ausencia de contradicción o antagonismo, es imposible. El comunismo reconoce, por tanto, que la igualdad tiene que construirse y reconstruirse mate-

rialmente cada día y la desigualdad tiene que excluirse e imposibilitarse en la manera que organizamos nuestras vidas continuamente; y actúa en consecuencia.

Los antagonismos que componen el hilo político de las prácticas humanas son al mismo tiempo desacuerdos²⁸. Lo que está en pugna no es sólo una manera de hacer sino, al mismo tiempo, qué es en cada caso el hacer. Lo que está en juego es qué es la filosofía, qué es la ciencia, qué es el arte, qué es el amor, qué es la economía o qué es la política. Son desacuerdos porque, en todos los nudos prácticos, definir el nudo es ya definirse, es ya tomar partido, por una u otra opción. El desacuerdo general, esto es, las dos opciones generales que se dan en cada campo, son: a) el conflicto es algo intrínseco e ineludible; b) el conflicto, si lo hay, proviene de algo exterior que rompe la armonía ilegítimamente. Ahora bien, plantear la cuestión de esta manera es ya tomar posición. Plantear la cuestión de esta manera tal como yo lo estoy haciendo aquí ahora implica decidirse por el carácter intrínseco del conflicto y, por tanto, en cada caso por la posición donde el conflicto es concebido como intrínseco. Es decidirse a favor de la complejidad, del materialismo, de la demostración, de la invención, de la entrega, del juego y de la igualdad social.

Y ésta es la razón, en definitiva, que me lleva a defender que la política no se puede conceptualizar desde la dicotomía verdad/opinión. La dicotomía verdad / opinión de raigambre platónica se sitúa abiertamente en la posición contraria a la que yo estoy adoptando aquí. Se sitúa del lado de la simplicidad, de la unidad pura sólo alterada por intromisiones. La verdad no es otra cosa sino ese lugar, supuestamente, invulnerable desde donde es posible medir todas las vulneraciones, es decir, todas las opiniones.

Badiou, a pesar de intentar traer la tradición idealista al campo del materialismo, al campo de las singularidades, utiliza un esquema, central en su filosofía, que le conduce a aliarse con la simplicidad. Y es que no es posible enlazar la «verdad» con la posición que lucha por mantener abierta la fisura del conflicto si no es cerrando, al mismo tiempo, el conflicto que esta posición mantiene consigo misma. La posición que proclama el conflicto como principio de articulación de la práctica humana mantiene consigo misma un conflicto en tanto que, lo quiera o no, no deja de ser una posición, en tanto que, lo quiera o no, no se sostiene en el mar de fuerzas de la ideología sino sobre una decisión que ella adopta por su cuenta y riesgo, o, lo que vienen a ser lo mismo, por una decisión de la que se parte como principio.

Considero, entonces, que el problema en Badiou se encuentra en no haber dado a la filosofía el mismo carácter de apertura del conflicto que ha dado a los procedimientos genéricos. Esto es, todo parece jugarse en es-

tablear si hay posiciones filosóficas en conflicto, en el sentido en que la fidelidad a un acontecimiento es una posición en conflicto respecto al reclamo de la situación, o no las hay, si es posible una ruptura con la situación filosófica o no es posible, si hay una política de la filosofía o no la hay. Badiou, coherente con su platonismo, dirá que no, la filosofía no es un procedimiento de verdad. Yo digo que sí, la filosofía es un nudo práctico. Hay una política de la filosofía, en la filosofía hay posiciones antagónicas. Y afirmar esto es ya optar por una posición. Y aquí la coherencia obliga a reconocer la

propia contingencia. Mi posición también se levanta sobre la inestabilidad del mar de fuerzas de la ideología. En ese mar he decidido que voy a luchar por no hundirme, es decir, por no disolverme en la dispersión, he decidido que voy a decidirme. Y he decidido, además, que no voy cerrar la herida que el reconocer el furor de este mar abre por siempre en mi reflejo. Porque, quizás una herida, unos labios de carne viva abiertos al borde de las prácticas humanas, quizás sólo eso pueda ser el discurso que cobije sus nombres, un cobijo en la intemperie, la filosofía.

- 1 La referencia es, por supuesto, a la concepción del pensamiento que construye Spinoza (del que, en muchos aspectos no está tampoco alejado Nietzsche). Una buena introducción que destaca este aspecto del que aquí hago yo abundante uso es: Montag, W., *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Ciempozuelos, Tierradenadie ediciones, 2005.
- 2 Ver Althusser, L., "La corriente subterránea del materialismo del encuentro" en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002 y García del Campo, J. P., "Lo aleatorio y el acaecer: conocimiento e immanencia contra la metafísica y contra el poder" en *Para leer a Althusser, Er*, 34-35, Barcelona, EDIC, 2005, pgs. 224 y ss.
- 3 He tratado más extensamente de esto en *Contra la ética, por una ideología de la igualdad social*, Madrid, Debate, 2002.
- 4 Ver *Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1990.
- 5 Ver *Conditions*, París, Éditions de Seuil, 1992.
- 6 Ver *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003, pag. 70 y ss.
- 7 En esta apreciación me sumo a Slavoj Žižek (*El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001, pgs. 180-1) y Peter Hallward (*Badiou. A Subject to Truth*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, pgs. 266 y ss.), cuyos textos tomo también de referencia en todo lo que en este artículo remite a Badiou.
- 8 *Abrégé de métapolitique*, París, Seuil, 1998, pag. 134.
- 9 *L'éthique*, pag. 62.
- 10 San Pablo. *La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pag. 68.
- 11 Hallward, P., *Badiou. A subject to truth*, pgs. 126-7.
- 12 *L'éthique*, pag. 63.
- 13 *L'éthique*, pag. 62.
- 14 *L'éthique*, pag. 69.
- 15 *Ibidem*.
- 16 *Conditions*, pgs. 206-7.
- 17 *L'éthique*, pag. 111.
- 18 Una imposibilidad, desde una perspectiva interior a un sistema, que no por serlo deja de producir efectos en ese sistema. Es el equivalente al vacío o inconsistencia del que habla Badiou. Ver Žižek, S., *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989, pgs. 161-164, y "The Spectre of Ideology" en Slavoj Žižek (ed.), *Mapping Ideology*, Londres, Verso, 1994, pgs. 21-22.
- 19 *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, pag. 60.
- 20 *El desacuerdo*, pag. 31.
- 21 "El litigio político es el que hace existir la política separándola de la policía que constantemente la hace desaparecer, sea negándola pura y simplemente, sea identificando la lógica de aquella a la suya propia". "Dix thèses sur la politique", en *Aux bords du politique*, Folio, 2004, pag. 241.
- 22 *El desacuerdo*, pag. 42.
- 23 Anderson, P., *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, Madrid, Siglo XXI, 1995, pg. 24. Ver también páginas anteriores.
- 24 Ver Žižek, S., "¿Lucha de clases o posmodernismo? Sí, por favor", en Butler, J., Laclau, E. y Žižek S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, pag. 123: "Un izquierdista y un derechista... no sólo ocupan diferentes lugares dentro del espacio político; cada uno de ellos percibe de diferente manera la disposición misma del espacio político -un izquierdista como el campo que está intrínsecamente dividido por algún antagonismo fundamental; un derechista, como la unidad orgánica de una comunidad alterada sólo por intrusos extraños-".
- 25 Como la que Don Quijote envía a Dulcinea por mediación de Sancho en el capítulo XXV de la primera parte de *El Quijote*. Ver al respecto el artículo de Jacques Rancière "La scène du texte" en Sylvain Lazarus (ed.), *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, París, PUF, 1993.
- 26 Diccionario de la R.A.E. (21ª edición).
- 27 "La multitud es una multiplicidad, un plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones, que no es homogéneo ni idéntico consigo mismo... El pueblo, por el contrario, tiende internamente hacia la identidad y la homogeneidad, al tiempo que se diferencia de, y excluye, lo que permanece exterior a él" Hardt, M. y Negri, A., *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pg. 103.
- 28 "Las estructuras del desacuerdo [*mésentente*] son aquellas en las que la discusión de un argumento remite al litigio sobre el objeto de la discusión y sobre la calidad de quienes hacen de él un objeto", Rancière, J., *El desacuerdo*, pgs. 10-11.

LA SINTAXIS DE LA VIOLENCIA ENTRE HEGEL Y MARX

por Vittorio Morfino*

1. La partera de la historia

Hay una expresión célebre de Marx a propósito de la violencia que puede constituir un buen punto de partida para intentar describir su sintaxis: en el momento culminante del capítulo 24 de *El Capital*, dedicado, como se sabe, a la acumulación originaria, Marx exclama: «La violencia [*Gewalt*] es la comadrona [*Geburtshelfer*] de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. Es, por sí misma, una potencia [*Potenz*] económica»¹. Precisamente por encontrarse al culminar el capítulo sobre la acumulación originaria, tal sentencia parece darnos la clave de lectura, el sentido y el resumen conceptual de la pluralidad de historias que allí son descritas. ¿Es así verdaderamente? Volveremos sobre ello más adelante. Contentémonos, por ahora, con analizar más de cerca la proposición marxiana. ¿Qué es lo que indica la metáfora usada? 1) La violencia es, en efecto, una potencia económica, pero marginal respecto al proceso histórico; 2) la nueva sociedad existe ya en el interior de la vieja y solamente espera surgir. Si, más allá del significado común de la metáfora, indagamos el uso que de ella ha hecho la tradición filosófica, encontramos que la metáfora de la gravidez está en el centro de la monadología leibniziana y de la concepción de la temporalidad a la que remite: «el presente está preñado del porvenir»², afirma Leibniz en el parágrafo 22 de la *Monadología*, «el presente está preñado del futuro, el futuro se puede leer en el pasado»³, agrega en el parágrafo 13 de los *Principios de la naturaleza y de la gracia*. La metáfora designa el modo inevitable en el que se suceden los estados de cada mónada, comandados por una *lex seriei* que es, en virtud de la armonía preestablecida, la ley misma de la Historia y de su Progreso. La proposición marxiana parece entonces remitir a un desarrollo lineal del tiempo histórico, en el que una *lex seriei* gobierna la transición de una sociedad a otra, compensando los tiempos de la aparición de la violencia. Como es sabido, Engels ha dedicado algunos capítulos del *Anti-Dühring* a la definición del rol de la violencia



en la historia, rol que él considera perfectamente sintetizado por la proposición de Marx. Con el fin de elucidar mejor lo que teóricamente se juega en esta cuestión, procuraré demostrar que tal concepción de la violencia es comandada por una sintaxis conceptual hegeliana, cuya estructura lógica puede ser localizada en dos capítulos fundamentales de la *Gran Lógica*, y cuya dialéctica histórica ha de encontrarse en ciertos pasajes decisivos de la filosofía del derecho y de la historia.

2. La violencia en la «Realidad» (*Wirklichkeit*)

El primero de los dos lugares teóricos en los que Hegel afronta la cuestión de la violencia, de la *Gewalt*, es la tercera sección de la *Lógica* de la esencia, la *Wirklichkeit*, allí donde la lógica binaria producida por la dialéctización de las categorías de la tradición metafísica tiende, finalmente, a alcanzar la unidad del concepto. Aquí, exactamente sobre el umbral del concepto, en el *Zwischen* entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad, se da la primera aparición significativa del término *Gewalt* en la dialéctica de la causalidad, un *wirken* que presupone una alteridad, un extrínseco. La

* La traducción es de Mariana Gainza. El texto original fue publicado por primera vez en *Quaderni materialisti*, 3-4 (2004-2005), pp. 285-302).



causa actúa sobre sí misma como si fuera un otro, que aparece así como una sustancia pasiva: en primer lugar, extrae de ella el ser otro y, en ella, vuelve en sí; y, en segundo lugar, pone su retorno en sí como una determinación, es decir, la determina. La sustancia pasiva tiene entonces una doble naturaleza, pues si por un lado es un presupuesto independiente, una alteridad, por el otro es idéntica a la causalidad agente. Es en este momento de la deducción que Hegel introduce el concepto de *Gewalt*. La violencia se origina en la acción de la sustancia eficiente sobre la sustancia pasiva, la cual sufre, «*leidet*», violencia. Veamos el largo pasaje que Hegel dedica a la formulación de este concepto:

La violencia es la manifestación de la potencia [*Erscheinung der Macht*], o sea la potencia como algo externo [*die Macht als Auserliches*]. Sin embargo la potencia es algo externo sólo por cuanto la sustancia causal, en su actuar, es decir en ponerse a sí misma, está presuponiéndose al mismo tiempo [*zugleich*], lo que quiere decir que se pone a sí misma como algo superado [*als Aufgehobenes*]. Viceversa, a causa de esto, el actuar [*Thun*] de la violencia es también una actuación de la potencia. Es sólo un otro, presupuesto por ella misma, aquel sobre el cual actúa la causa violenta [*gewaltige Ursache*]; su actuar sobre aquél es una relación negativa consigo misma, o sea la manifestación de ella misma. Lo pasivo es lo independiente [*das Selbstständige*], que es sólo algo puesto, algo quebrado [*Gebrochenes*] en sí mismo, una realidad [*Wirklichkeit*], que es condición, y precisamente ahora es la condición en su verdad, es decir, una realidad, que es sólo una posibilidad, o viceversa un ser-en-sí, que es sólo la determinación del ser-en-sí, o sea es sólo un pasivo. Por consiguiente a lo que padece [*geschicht*]

violencia, no sólo es posible hacerle violencia, sino que ésta debe serle aplicada. Lo que tiene posibilidad [*Gewalt*] de violencia sobre otro, la tiene sólo por cuanto es la potencia de aquél, la cual allí manifiesta a sí misma y a su otro. La sustancia pasiva se halla por medio de la violencia, sólo puesta como lo que ella es en verdad; es decir, precisamente porque ella es lo simple positivo o sustancia inmediata, por esto es puesta sólo para ser algo puesto: lo preexistente [*das Voraus*], que ella es, como condición [*Bedingung*], es la apariencia [*Schein*] de la intermediación, que la causalidad activa [*wirkende Causalität*] borra de ella⁴.

La acción de la potencia, esto es, de la sustancia actuante sobre la sustancia pasiva, es una acción violenta, acción que sin embargo se ejerce sobre sí misma, es decir, sobre la sustancia que es el presupuesto de su acción y que en sí es idéntica a este actuar: es ella la que hace posible la manifestación de la acción misma. Lo que aparece como violencia ejercida por un agente sobre un paciente es, en realidad, una ilusión óptica; el agente no hace otra cosa que quitar la inmediatez del paciente (o mejor, el paciente puesto como condición previa de su acción) y revelar la presunta exterioridad e inmediatez como un puesto por la potencia: la violencia es, en conclusión, el fenómeno de la potencia, a través del cual la sustancia pasiva deviene lo que ya es desde siempre, aquello a lo que siempre ha sido destinada. Así concluye Hegel este giro de su pensamiento:

A la sustancia pasiva, la acción de una violencia exterior le hace sufrir solamente lo que le compete [*Der passiven Substanz wird daher durch di Einwirkung einer andern Gewalt nur ihr Recht angethan*]. Lo que ella pierde es aquella intermediación, es decir, la sustancialidad que le queda extraña. Lo que recibe como algo extraño, es decir, al ser determinada como un ser-puesto, es su propia determinación [*ihre eigene Bestimmung*]. Pero, como ahora ella queda puesta en su ser-puesto o sea en su propia determinación, no queda con ello precisamente eliminada, sino que sólo llega así a unirse consigo misma, y así, en su encontrarse determinada, es originariedad. Por lo tanto la sustancia pasiva de un lado queda conservada [*erhalten*] o sea puesta por la sustancia activa, y precisamente por cuanto ésta se convierte a sí misma en eliminada [*aufgehobene*]; por otro lado, empero, es el actuar de lo pasivo mismo, es decir, el reunirse consigo misma, y el convertirse así en un originario y en una causa. El hallarse puesta por medio de otro y el propio devenir son una y la misma cosa [*ein und dasselbe*]⁵.

La sustancia pasiva recibe de la violencia aquello que le compete: pierde la inmediatez y recibe su determinación en cuanto ser puesto. En primer lugar, entonces, la sustancia pasiva es puesta por la sustancia activa como ser puesto en sí, y «recibe en sí una acción por medio de la otra sustancia»⁶; pero, en segundo lugar, ésta produce una «reacción contra la causa actuante». La diferencia es que, si en la causalidad determinada se distinguían la causa que un individuo es y la causa que un individuo *tiene*, en la acción y la reacción cada individuo es tanto causa como efecto. De esta manera, la acción y la reacción no producen el mal infinito de la regresión y del progreso indeterminado de la causalidad transitiva, sino, por el contrario, un «actuar recíproco infinito» que no es otra cosa que la causalidad replegada sobre sí misma, la cual finalmente abandona la imperfecta metáfora geométrica de la línea recta para asumir la metáfora perfecta del círculo. El camino hacia la acción recíproca («*Wechselwirkung*») es así abierto como una causalidad mutua entre dos sustancias que se presuponen y se condicionan la una a la otra. En fin, todo residuo de inmediatez es suprimido (en tanto puesto), y entonces ya no estamos frente a sustratos sino frente a sustancias. La acción recíproca es la causalidad misma, el concepto de causalidad y la causalidad advenida al concepto, es la *causa sui*.

Tomemos ahora distancia del discurso hegeliano para observar de lejos su estrategia. Para que llegue a ser posible el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad, de la sustancia al sujeto, de la oscuridad a la transparencia, a la luz, es preciso que intervenga la instancia de la violencia, cuya función es justamente la de apartar tal oscuridad. Y sin embargo, esta violencia aparece como tal únicamente para una mirada superficial, pues en realidad ella se ejerce sólo en apariencia sobre un presupuesto inmediato, sobre una oscura accidentalidad («*Zufälligkeit*»); en verdad, esta contingencia, esta oscuridad ha sido puesta por la misma luz del concepto para ser transformada en libertad por la potencia de la necesidad. La luz se sirve de la oscuridad, le da dignidad, la libera de la sombría noche de la insensatez, para introducirla en el diseño en claro-oscuro de un mundo que gradualmente deja aparecer una escala de determinaciones: violencia es el trazo negro sobre el papel blanco, violencia sólo aparente, porque por medio suyo el papel se ennoblesce, deviene aquello que era destinado a ser: diseño, sentido. Si ahora prestamos atención a los efectos implícitos del discurso hegeliano sobre la causalidad, considerados al interior de su estrategia global, resulta evidente el hecho de que el nacer del sentido es posible únicamente mediante una violencia que, sin embargo, es sólo aparente. Brevemente resumido: 1) la violencia es necesaria; 2) la violencia no es real, no es *wirklich*, no sólo porque no es

ella la que actúa, *wirken*, y produce un efecto, *Wirkung*, o sea, no es ella el motor del proceso, sino también porque su acaecer es el efecto de una ilusión óptica producida por el último nivel de la lógica binaria de las categorías metafísicas («*Wirkung und Gegenwirkung*»), ilusión de una dualidad que se resolverá en la unidad de la Idea.

3. La violencia en la «Teleología»

Hemos llegado al segundo lugar teórico. De igual manera que en la lógica objetiva, en la lógica subjetiva el término *Gewalt* aparece, en la diacronía del sistema, en un lugar crucial desde el punto de vista estratégico: es una señal orientadora en la ruta que conduce de la teleología a la Idea. En la lógica objetiva, como en la *Wirklichkeit*, la violencia aparece sobre el umbral, en el *Zwischen* entre objetividad y subjetividad, o mejor aún, en el límite de esta dualidad, antes de que ella sea superada e incluida en una unidad superior, el concepto adecuado. Una vez más, entonces, es en el punto del pasaje entre el objeto y el sujeto, en el punto en que la objetividad se eleva a su nivel más alto, la teleología, y justo antes de devenir subjetividad, idea, que la violencia aparece en el escenario preparado por la sintaxis conceptual hegeliana.

La teleología emerge en Hegel a partir de la conocida dialéctica entre mecanicismo y finalismo: la positividad del finalismo reside en la unidad esencial, en tanto que la negatividad se encuentra en la imposición de esta unidad esencial, de una manera tan extrínseca y accidental que vuelve preferible la accidentalidad de la tautología mecanicista. La vía para superar el lado negativo del finalismo ha sido abierta por Kant :

Uno de los mayores méritos de Kant en filosofía consiste en la distinción, que ha establecido, entre



la finalidad relativa, o extrínseca, y la finalidad intrínseca [*Zweckmäßigkeit*]. En esta última ha abierto el camino al concepto de la vida [*Begriff des Lebens*], a la Idea, y con esa ha elevado positivamente a la filosofía por encima de las determinaciones de la reflexión y del mundo relativo de la metafísica⁷.

Lo que Hegel refuta de la posición kantiana es el hecho de no colocar el único problema realmente filosófico que consiste en demandarse «cuál de los dos principios tenga verdad en sí y por sí»⁸. Ahora se trata, según Hegel, de retomar la intuición kantiana y de llevarla hasta sus últimas consecuencias; es decir, se trata de traicionar y al mismo tiempo volver verdadera la empresa kantiana pensando de nuevo la metafísica como ciencia, ya no con la ingenuidad dogmática de un Wolff o un Mendelssohn, sino a través del duro ejercicio del trascendental.

Una vez establecida la primacía de la finalidad interna, Hegel pasa a analizar cada uno de los momentos a través de los cuales él llega a deducir el concepto especulativo de la teleología:

a) *El fin subjetivo*. El fin es el concepto subjetivo entendido como tendencia e impulso a devenir exterior, a ponerse como exterioridad. Hay una analogía, por un lado, con el concepto de fuerza, aunque sea una fuerza que se solicita a sí misma hacia la extrinsecación, y por el otro, con el concepto de causa, aún tratándose de una causa que es causa de sí misma o cuyo efecto es de inmediato la causa. El fin es un subjetivo y su actividad se dirige contra una objetividad exterior: en efecto, frente a él hay un mundo objetivo mecánico y químico al cual se refiere su actividad como a algo ya existente. Así Hegel determina la dialéctica del fin: «El movimiento del fin puede ahora, por ende, expresarse diciendo que tiende a eliminar su presuposición [*Voraussetzung*], es decir, la inmediación del objeto [*Unmittelbarkeit des Objects*], y a ponerlo como determinado por el concepto»⁹.

b) *El medio*. En el fin viene puesto un interno, y presupuesto un mundo exterior completamente indiferente respecto a las determinaciones de la finalidad. Dado este cuadro conceptual, Hegel muestra como el fin, para ser llevado a término, tiene necesidad de un medio, que es una existencia externa que funciona como término medio. «La finitud del fin -escribe Hegel- consiste, pues, en lo siguiente: que su determinar en general es extrínseco a sí mismo, y por lo tanto su primer determinar, como vimos, se divide en un poner y un presuponer [*in ein Setzen und in ein Voraussetzen*]»¹⁰. En otras palabras, Hegel subraya el hecho de que, en esta re-

lación, el concepto y la objetividad se encuentran conectados en el medio sólo de una manera extrínseca, pues tal medio es un objeto mecánico. Sin embargo, el medio es absolutamente penetrable al fin, y es susceptible de esta comunicación de sentido sólo en cuanto es idéntico al fin.

c) *El fin realizado*. El fin operante en su medio no debe, entonces, determinar el objeto inmediato como un objeto extrínseco, y éste tiene que fundirse por sí mismo a la unidad del concepto. En otras palabras, la actividad exterior del fin a través del medio debe superarse: «El comportamiento [*Verhalten*] negativo de la actividad teleológica frente al objeto, no es, por lo tanto, un comportamiento extrínseco, sino la modificación y el traspaso [*Veränderung und Übergang*] que la objetividad en sí misma realiza en él»¹¹.

En este contexto, Hegel determina la violencia como el efecto de la acción del fin sobre el objeto a través del medio:

El hecho de que el fin se refiera inmediatamente a un objeto y lo convierta en medio, como también que determine a otro objeto por medio de éste, puede considerarse como una violencia [*kann als Gewalt betrachtet werden*], por cuanto el fin aparece de muy otra naturaleza con respecto al objeto, y los dos objetos son igualmente totalidades recíprocamente independientes. Sin embargo, el hecho de que el fin se ponga en la relación mediada con el objeto, e interponga entre sí y aquél un otro objeto, puede considerarse como la astucia de la razón [*List der Vernunft*]. La finitud de la racionalidad tiene, como se observó, este aspecto, que el fin se relaciona con la presuposición, es decir, con la exterioridad del objeto¹².

La actividad es entonces la eliminación de la apariencia de la exterioridad, sustracción que puede aparecer como violencia sólo en caso de que se consideren como alteridades no mediables el fin, el medio y el objeto exterior sobre el que se ejerce el fin. En realidad, el fin realizado se revela como el punto que comanda la dialéctica de estos tres momentos pertenecientes al desarrollo del concepto: «El proceso teleológico es una traducción [*Übersetzung*] del concepto, que existe de modo distinto como concepto, en la objetividad; y se comprueba que esta traducción en un otro presupuesto es el fundirse del concepto, por medio de sí mismo, consigo mismo»¹³.

Así, concluye Hegel, «con respecto a la actividad teleológica puede decirse que en ella el término es el principio, la consecuencia es el motivo, el efecto es la causa; que ella es un devenir de lo acontecido, que en ella sólo

lo que ya existe alcanza a la existencia»¹⁴, y que por lo tanto, como en la dialéctica de la *Wechselwirkung*, la violencia no es más que la ilusión de una opacidad que ha sido puesta como tal para ser conducida a la transparencia. El fin realizado dirige, desde el punto final del proceso, los movimientos del fin subjetivo, del medio y del objeto, sirviéndose de ellos, como si fueran peones sobre un tablero de ajedrez, para llevar a término la propia estrategia: la violencia no es otra cosa que el efecto óptico de quien observa desde un punto de vista limitado (en este sentido, es sintomática la expresión hegeliana «[...] *kann als Gewalt betrachtet werden*»), de quien mira lo finito sin abarcar la unidad del proceso, que es enteramente permeado por el concepto. Si quisiéramos nombrar al sujeto de esta mirada exterior, que comprende la violencia en lo finito sin pene-



trar la racionalidad global en la que ésta se inserta, podríamos identificarlo con una facultad, la del intelecto, que fija las finitudes sin penetrar su vital relación con lo infinito.

Sin embargo, hay todavía un punto de la argumentación hegeliana que debe ser resaltado: la aparición en la escena teórica, justo en el momento en que se realiza la redefinición del concepto de finalidad, de una expresión, *List der Vernunft*, que pertenece a otro dominio del sistema, esto es, al espíritu objetivo, a la filosofía de la historia. «Astucia de la razón» es el nombre que Hegel da, en sus lecciones sobre la filosofía de la historia, a la estrategia de la razón en la historia, a su manera de utilizar los instintos, las pasiones, los deseos y las acciones de los individuos, para realizar su propio plan universal, dejando luego caer a estos mismos individuos como «cáscaras vacías». Lo que Hegel construye en la teleología es la estructura lógico-ontológica de la historicidad, en la cual la violencia, como

veremos con más detalle, es siempre ejercida sobre aquello que no tiene más realidad, que no tiene más vida, y por eso es eliminado como algo inessential al proceso.

4. La violencia en la Filosofía del derecho

La intemporal estructura conceptual de la Gran Lógica comanda la dialéctica histórica de la violencia. En los *Principios de filosofía del derecho*, la violencia ocupa el espacio teórico de un umbral, entre los Estados y la historia del mundo¹⁵: ella aparece como *Krieg* en el momento en que Hegel se refiere al derecho estatal externo, al definir teóricamente la naturaleza de las relaciones entre los Estados independientes. Los Estados se encuentran, los unos frente a los otros, en la misma situación que los hombres en el estado de naturaleza configurado por Hobbes, con la única diferencia de que no existe ninguna *lex naturalis* que pueda ser efectivizada por un poder coercitivo *super partes*. En otras palabras, el proyecto kantiano de una paz perpetua, asequible gracias a una confederación de Estados con capacidad de regular toda controversia, permanece según Hegel en el plano del deber ser: «No hay ningún pretor entre los Estados -concluye Hegel- a lo sumo mediadores y árbitros, e incluso esto de un modo contingente, es decir, según la voluntad particular»¹⁶. En la medida en que las voluntades particulares de los Estados no llegan a un acuerdo, sus controversias «sólo pueden decidirse por la guerra [*Krieg*]»¹⁷. Es claro, sin embargo, que la violencia que se manifiesta en esta forma específica de *Wechselwirkung* no es accidental, sino que deja trasparecer, a través del camino de la historia del mundo, los resplandores del concepto:

En las relaciones entre los Estados, puesto que ellos están allí como particulares, se manifiesta en su mayor dimensión el juego sumamente movido de la interna particularidad de las pasiones, los intereses, los fines, los talentos y virtudes, la violencia, la injusticia y el vicio, y la contingencia externa; es éste un juego en el que la totalidad ética misma, la autonomía de los Estados, está expuesta a la contingencia. Los principios de los espíritus de los pueblos son limitados a causa de la particularidad en la que tienen su realidad objetiva y su autoconciencia como individuos existentes. En su relación recíproca, sus destinos y actos constituyen la manifestación de la dialéctica de la finitud de esos espíritus, de la que surge, ilimitado, el espíritu universal, el espíritu del mundo, que es al mismo tiempo quien ejerce sobre ellos su derecho -y su derecho es el derecho supremo- en la historia universal, erigida en tribunal universal¹⁸.

Desde el oscuro mar de la *Wechselwirkung* de las pasiones, los intereses, los vicios, las virtudes y las violencias subjetivas, brilla la luz del concepto: la historia del mundo no es, en efecto, el «el mero tribunal de su poderío, es decir, la abstracta e irracional necesidad de un destino ciego [*blinde Schicksal*]¹⁹, sino más bien el desarrollo de la autoconciencia y de la libertad del espíritu: «La historia del espíritu es su acción [*seine Tat*], pues es el espíritu no es más que lo que hace, y su acción es hacerse en cuanto espíritu objeto de su conciencia, aprehenderse a sí mismo explicitándose²⁰. Los Estados, los pueblos y los individuos son conciencias del grado de la evolución del espíritu del que son portadores y, al mismo tiempo, son instrumentos y miembros inconscientes del trabajo del espíritu que elabora, por medio de ellos, la transición a un grado superior:

La justicia y la virtud, la injusticia, la violencia y el vicio, el talento y sus obras, las pequeñas y grandes pasiones, la culpa y la inocencia, la magnificencia de la vida individual de un pueblo, la independencia, la felicidad y la desgracia de los Estados y de los individuos tienen su valor y su significado determinados en la esfera de la realidad consciente, en la que encuentran su juicio y su justicia, sin embargo imperfecta. La historia universal queda fuera de estos puntos de vista; en ella adquiere su derecho absoluto aquel momento de la idea del espíritu uni-



versal que en ese momento constituye su estadio presente, y el pueblo que lo encarna y sus hechos alcanzan su realización, su gloria y su fama²¹.

La historia es la configuración del espíritu, en la forma del acontecer, de la realidad natural inmediata: al pue-

blo, al que le corresponde un principio natural inmediato, «le está confiada la realización del mismo dentro del proceso [*Fortgang*] evolutivo de la autoconciencia del espíritu universal [*Weltgeist*]²². Este pueblo es, en la historia del mundo, para esta época, el pueblo dominante, y puede hacer época sólo por una vez, aunque de manera total:

Frente a ese absoluto derecho suyo que le otorga el ser el representante del estadio actual del desarrollo [*gegenwärtigen Entwicklungsstufe*] del espíritu universal, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho, y, al igual que aquellos cuya época [*Epoche*] ya pasó [*vorbei*], no cuentan más en la historia universal²³.

La *Gewalt* de la lógica se manifiesta en la forma histórica de la *Krieg*. Esta se desencadena contra los pueblos que oscurecen la transparencia del espíritu de una época. Aquel que sufre la violencia recibe lo que le corresponde en el desarrollo del proceso (como señala Hegel en la lógica objetiva: «*Der passiven Substanz wird daher durch die Einwirkung einer andern Gewalt nur ihr Recht angethan*»), ve inscrita en su cuerpo, como en el célebre relato de Kafka, la sentencia del *Weltgericht*. Pero en el fondo, el punto de vista que comprende la violencia es aún limitado, ilusorio, como escribe Hegel en la lógica subjetiva, «...*kann als Gewalt betrachtet werden*», propio de una facultad como el intelecto que quiere dar subsistencia al momento particular sin integrarlo en el marco de la totalidad: los pueblos que sufren violencia están, de hecho, privados de espíritu, no son contemporáneos, están dotados de una forma de existencia fantasmática, sin vida, supervivencias de un *Zeitgeist* que de ahora en más es pasado en la historia del mundo. Es así como, padeciendo violencia, no hacen más que volver ejecutoria la sentencia del tribunal de la historia, de la misma manera en que la pena reafirma en el delincuente el derecho negado. Escribe Hegel en los *Principios de filosofía del derecho*, § 100 :

La lesión que afecta al delincuente no es sólo justa en sí; por ser justa es al mismo tiempo su voluntad existente en sí, una existencia [*Dasein*] de su libertad, su derecho [*Recht*]. Es por lo tanto un derecho en el delincuente mismo, es decir, puesto en su voluntad existente, en su acción. En efecto, en su acción, en cuanto acción de un ser racional, está implícito que es algo universal, que por su intermedio se formula una ley que él ha reconocido en ella para sí y bajo la cual puede por lo tanto ser subsumido como bajo su derecho²⁴.

5. La violencia en el Anti-Dühring

El recorrido por estos textos ha puesto en evidencia como, en la sintaxis conceptual hegeliana, la violencia constituye un momento necesario del devenir sujeto de la sustancia. La retomada de la dialéctica hegeliana por Engels, aunque sea invertida, esto es, fundada no ya sobre la idea sino sobre lo económico, mantiene prácticamente inalterada la sintaxis conceptual que regula el pasaje de la necesidad a la libertad, de la *Wechselwirkung* de la naturaleza y de la historia a la transparencia, por fin realizada en el comunismo²⁵. Esto es lo que emerge de manera paradigmática de un texto de enorme importancia histórica al interior de la tradición marxista, el *Anti-Dühring* de Friedrich Engels. En esta obra, verdadera enciclopedia del socialismo, encuentra su espacio al interior de la segunda sección («Economía política») una «Teoría de la violencia» que será luego reelaborada en un texto autónomo, publicado póstumamente con el título *El rol de la violencia en la historia*.

Las tesis engelsianas sobre la violencia son construidas en polémica con la afirmación de Eugen Dühring -exponente destacado de la socialdemocracia germana- según la cual «la formación de las relaciones políticas es fundamental en la historia, y las dependencias económicas no son sino el efecto o caso particular y, por tanto, nunca son sino hechos de orden secundario»²⁶. El hecho primitivo, según Dühring, es «la fuerza política [*politische Gewalt*] inmediata y no en un poder económico indirecto»²⁷, y en consecuencia, «todos los fenómenos económicos han de explicarse por causas políticas, a saber, por la violencia»²⁸. Dühring toma como ejemplo del primado de la violencia política sobre lo económico la relación entre Robinson Crusoe y Viernes. Contra este ejemplo, Engels muestra que ninguna violencia puede ser considerada como causa primera, sino que, en realidad, toda violencia presupone ciertas condiciones para ser ejercida. En el caso de Crusoe y Viernes, no es suficiente que el primero posea una espada para esclavizar al segundo; para poder servirse de un esclavo es preciso poseer los instrumentos y los objetos para su trabajo y los medios necesarios para su mantenimiento: la violencia, entonces, sólo es el medio, mientras que el fin es la ventaja económica. La violencia política no puede considerarse como un hecho primitivo, sino que debe ser historizada: Engels muestra que la violencia no es «un simple acto de la voluntad», sino que presupone ciertas condiciones de existencia determinadas, en todos los casos, la producción de armas, cuyo nivel técnico es decisivo en la resolución de los conflictos:

La victoria de la fuerza descansa en la producción de armas, y como ésta a su vez se funda en la pro-

ducción en general, la victoria de la fuerza se basa por tanto en la «potencia [*Macht*] económica», en la «situación económica», en los medios materiales que tiene la fuerza a su disposición²⁹.

El primer movimiento del discurso engelsiano consiste entonces en una relativización historicista de la violencia, que pasa de ser considerada una causa primera metafísica a ser un instrumento determinado por factores socio-económicos. Engels toma como ejemplo la revolución del arte de la guerra en el siglo XIV, provocada por la introducción de la pólvora de cañón, que no fue un «acto de violencia [*Gewalttat*] sino un progreso industrial y, por tanto, económico»³⁰. Y concluye señalando que «hoy ya un celoso suboficial podría enseñar al señor Dühring en qué gran medida depende de la marcha de una guerra de la productividad y de los medios de comunicación de la patria que se deja tras de sí y del teatro de la guerra»³¹.

El segundo movimiento del discurso consiste en la definición precisa del «papel que representa la violencia en la historia respecto de la evolución económica»³²:

Desde luego, todo poder político se funda en su origen en una función económica social y se acrece en aquella medida en que, a consecuencia de la disolución de las comunidades primitivas, los miembros de la sociedad se transforman en productores privados y se distinguen de día en día de cuantos administran las funciones generales de la sociedad. En segundo lugar, cuando el poder político se ha emancipado de la sociedad y de servidor ha llegado a ser dueño, puede actuar en dos sentidos diferentes : o bien en el sentido y dirección de la evolución económica regular -y en ese caso no hay oposición entre una y otra, y la evolución económica se acelera-, o bien el poder político actúa en sentido opuesto y entonces, regularmente, es vencido por el desarrollo económico, salvo un pequeño número de excepciones³³.

De la *Wechselwirkung* de factores que constituyen la historia de la sociedad humana surge de forma incesante el telos del desarrollo económico (así como en Hegel surge el telos del desarrollo de la Idea). La violencia puede, entonces, acelerar o aminorar el curso del desarrollo histórico, pero de ninguna manera modificarlo. Y todavía surge del discurso engelsiano un matiz ulterior que lo aproxima de modo aún más radical a la teoría hegeliana de la violencia.

Para el señor Dühring, la violencia es el mal absoluto; para él el primer acto de violencia [*Gewalt-sakt*] es la caída, y toda su exposición es una jere-



miada acerca del pecado original, que ha contaminado toda la historia hasta el presente, y acerca de la corrupción ignominiosa de todas las leyes naturales y sociales, por ese poder diabólico [*Teufelsmacht*]: la violencia. Mas la violencia juega también otro papel en la historia, tiene un papel revolucionario [*eine revolutionäre Rolle*]: es, según la frase de Marx, la partera de toda vieja sociedad preñada de otra nueva sociedad, es el instrumento con ayuda del cual el movimiento social se abre paso y rompe formas políticas muertas; de todo esto el señor Dühring no dice una palabra»³⁴.

Como en Hegel, la violencia es el fenómeno de la potencia, de la acción ejercida por aquello que es vital sobre lo que está muerto y rígido, sobre lo que, aún teniendo una existencia positiva (*Realität*), ya no tiene más una realidad efectiva (*Wirklichkeit*) pues se trata de una supervivencia de una época de ahora en adelante superada: la violencia en Engels es la astucia de lo económico que destruye el poder político cuando éste se opone al desarrollo de las fuerzas productivas, un tipo de destrucción cuyo paradigma se encuentra en la revolución francesa. La revolución comunista, repitiendo y radicalizando el movimiento de la revolución francesa, producirá el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad.

6. El rol de la violencia en el orden del discurso de Hegel y de Engels

Hemos mostrado como el pasaje de la sustancia al sujeto, del reino de la necesidad al reino de la libertad, es posible sólo a condición de que intervenga el momento de la violencia. ¿Qué es entonces la violencia? Retomemos brevemente los resultados obtenidos en nuestro itinerario hegeliano: en la *Wirklichkeit*, es el fenó-

meno de la acción de la potencia sobre un presupuesto o alteridad; en la Teleología, es el efecto de la acción del fin subjetivo sobre un mundo objetivo a través de un medio. Tal gramática conceptual conduce así al hecho de que la aparición histórica de la violencia bajo la forma de *Krieg* en la *Weltgeschichte*, como acción del Estado dominante sobre los Estados dominados, sea:

- 1) el efecto de la acción del concepto, del logos, sobre una alteridad puesta por él mismo como presupuesto necesario de su acción;
- 2) la ilusión de lo finito producida por la incapacidad del intelecto de captar la totalidad del proceso.

La necesidad de la acción violenta sobre la pasividad presupuesta desmaterializa los efectos de la violencia. La primera aparición del término violencia en la lógica de la esencia pone precisamente el ser-siempre-ya de la violencia, su atemporalidad, que hará que cada forma de violencia histórica se de como una repetición decaída de una acción siempre-ya acontecida. Como sostuvo Ernst Bloch, la violencia en el sistema de Hegel no es más que la violencia que se estudia sobre los pupitres de las escuelas, una violencia que sucede siempre y jamás sucede, justamente porque la contingencia que la caracteriza es atravesada por una necesidad superior: las cosas que sufren violencia reciben lo que les compete en el desenvolverse del proceso. Hegel no se detiene ni un instante para considerar aquello que la violencia destruye, aquello que es para siempre cancelado por su acción, porque el orden del discurso prohíbe la desesperación frente al abismo del dolor, de una cruda pérdida no recuperable por la dialéctica del proceso, que la violencia provoca. La violencia es la ilusión de lo finito, y en el fondo no es más que el síntoma del movimiento por el cual el concepto se reapropia de una exterioridad, se ilumina, en otras palabras, un síntoma de la libertad. Lo que es destruido ha sido puesto para ser destruido, y su destrucción es una experiencia que será conservada a lo largo del camino del espíritu.

Ahora bien, si reemplazamos el logos por lo económico, si colocamos de nuevo sobre sus pies a la dialéctica que estaba cabeza abajo, nos encontramos con la misma sintaxis en Engels, sintaxis que produce una serie de efectos de gran relevancia:

- 1) la unidireccionalidad de la violencia, su ser indicado seguro de la dirección del proceso histórico;
- 2) el acontecer puntual de la violencia, su carácter de epifenómeno de un salto de nivel;
- 3) su desmaterialización, en tanto ella se ejerce sobre lo que está muerto y rígido.

En las célebres conclusiones de Marx del capítulo 24 sobre la «expropiación de los expropiadores» parecería ser posible reencontrar una sintaxis de este género:

El sistema de apropiación capitalista que brota del régimen capitalista de producción, y por tanto *la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual, basada en el propio trabajo*. Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Es la *negación de la negación*. Esta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una *propiedad individual* que recoge los progresos de la era capitalista: una propiedad individual basada en la *cooperación* y en la *posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo*³⁵.

Aquí la violencia es unidireccional, mostrando con precisión la dirección del proceso histórico; es puntual, apareciendo en los saltos de nivel; y es desmaterializada por el punto de vista que sabe abarcar la totalidad del proceso en su doble movimiento de negación, que conduce del feudalismo al comunismo, de la necesidad a la libertad.

6. ¿Dialéctica o arqueología de la violencia?

Debemos no obstante preguntarnos si esta dialéctica de la violencia, que aparece tanto en el concepto de la



doble negación como en la metáfora del parto, constituye verdaderamente la estructura filosófica del capítulo 24, o sí, por el contrario, no sería más bien una suerte de deformación de este capítulo. En un texto de 1982 publicado póstumamente, Althusser contraponen, en las obras económicas de Marx, una concepción teleológica y una concepción aleatoria del modo de producción. Sin dudas, la primera se relaciona con un concepto de violencia comandado por la sintaxis hegeliana: el modo de producción feudal está gravado del

modo de producción capitalista, éste siendo contenido en germen dentro de aquél (aún Leibniz y el preformismo), y la violencia aparece en el momento del nacimiento, asiste un nacimiento que de cualquier manera es inevitable. Pero ¿cuál es el concepto de violencia correspondiente a la segunda concepción?

En el primer apartado del capítulo 24, Marx escribe: «La estructura económica de la sociedad capitalista brotó de la estructura económica de la sociedad feudal. Al disolverse ésta, salieron a la superficie los elementos necesarios para la formación de aquélla»³⁶. La primera proposición parece reconducible a una lógica teleológica y preformista, pero la segunda se le evade: la disolución ha liberado elementos que no se encuentran ya dados en una combinación necesaria: su combinación es aleatoria. Como señala Althusser en un texto dactilográfico de 1966, titulado «Sur la genèse»:

- 1) los elementos definidos por Marx se 'combinan', preferiría decir (para traducir el término *Verbindung*), se 'conjugan' constituyendo [*en 'prenant'*] una estructura nueva. Esta estructura no puede ser pensada, en su surgimiento, como el efecto de una filiación, sino como el efecto de una *conjunction*. Esta nueva Lógica no tiene nada que ver con la causalidad lineal de la filiación ni con la causalidad 'dialéctica' hegeliana, que no hace más que enunciar en voz alta aquello que contiene implícitamente la lógica de la causalidad lineal. 2) No obstante, *cada uno* de los elementos que vienen a combinarse en la conjunción de la nueva estructura (en la especie del capital dinero acumulado, de las fuerzas de trabajo 'libres', es decir, despojadas de sus instrumentos de trabajo, de las invenciones técnicas) es él mismo, en tanto que tal, un *producto*, un *efecto*. Lo que es importante en la demostración de Marx es que estos tres elementos no son los productos contemporáneos de una sola y misma situación: dicho de otra manera, no es el modo de producción feudal el que, él solo, y por una finalidad providencial, engendra *al mismo tiempo los tres elementos* necesarios para que 'prenda' [*prene*] la nueva estructura. Cada uno de estos elementos tiene su propia 'historia', o su propia genealogía [...]: las tres genealogías son relativamente independientes. Vemos al propio Marx mostrar que un mismo elemento (las fuerzas de trabajo 'libres') puede ser producido como resultado por genealogías *completamente diferentes*. Entonces las genealogías de los tres elementos son independientes las unas de las otras, e independientes (en su coexistencia, en la coexistencia de sus resultados específicos) de la estructura existente (el modo de producción feudal). Lo cual excluye cualquier posibilidad de un resurgimiento del mito

de la génesis: el modo de producción feudal no es el 'progenitor' del modo de producción capitalista en el sentido de que el segundo estaría, habría estado contenido 'en germen' en el primero³⁷.

Si leemos el capítulo 24 desde esta perspectiva, la violencia pierde los trazos de unidireccionalidad, ocurre puntual e inmaterialidad que la sintaxis filosófica hegeliana le daba -un verdadero viernes santo especulativo necesario en el camino conducente hacia el espíritu (o hacia el comunismo)-, para recuperar la pluralidad de formas, la diseminación y la materialidad de una historicidad no dominada por el ritmo de una esencia, sino de un fundamental policronismo.

1) *La pluralidad de formas*. El término violencia es la forma sumaria y genérica de una pluralidad de procesos reales que van de la conquista a la esclavización, del robo al asesinato³⁸. No es el unívoco indicador direccional de un proceso de transición de una sociedad a la otra, que sucede a un mismo tiempo en



todas partes. Disuelve algunas formas de existencia de la sociedad feudal, liberando elementos que se reunirán dando lugar a la sociedad capitalista, pero nunca a través de un modelo de causalidad simple y transitiva: el proletariado inglés (y la localización del proceso ya es una precaución metodológica contra cualquier filosofía holística de la violencia) es el efecto de una pluralidad de causas que de ninguna manera lo contenían anticipadamente (la disolución de las huestes feudales, el cercado de las tierras comunales para el pastoreo de ovejas, el robo de bienes eclesiásticos como resultado de la Reforma, el *clearing of estates*, es decir, la expulsión de los arrendatarios de las grandes propiedades), cada una de las cuales debe ser analizada en su temporalidad específica (por ejemplo, en la diferencia entre la relativa

instantaneidad del robo de bienes eclesiásticos y del *clearing of estates* en la Alta Escocia y en Irlanda, y el proceso de larga duración constituido por la expropiación de las tierras comunales, que se extendió entre los siglos XV y XVIII, aunque modificándose su naturaleza (de estar constituida por «actos de violencia individual», al hecho de que la «ley se convierte en vehículo de [la] deprecación»³⁹). De esta manera, la violencia adquiere un sentido solamente en una historia hecha en futuro anterior, ex post, en la que la fluctuación que ha precedido la conjunción es aprisionada en un tiempo lineal y teleológico.

2) *La diseminación*. La violencia no es, de forma alguna, puntual, no aparece para señalar el salto de niveles, sino que actúa de un modo diseminado en distintos niveles, en la separación violenta de los productores y de sus medios de producción (según modalidades y temporalidades diferentes, como dijimos), en las «leyes grotescamente terroristas» contra el vagabundaje que inducen la disciplina necesaria al «sistema del trabajo asalariado»⁴⁰ producto de esta separación, y, en fin, en la legislación «para regular» los salarios, es decir, para sujetarlos dentro de los límites que convienen a los fabricantes de plusvalía, y para alargar la jornada de trabajo y mantener al mismo obrero en el grado normal de subordinación⁴¹. Pero esta pluralidad de niveles no constituye una *Stufenfolge*, una serie de grados sucesivos cincelada por la violencia, sino más bien un entrelazamiento complejo, en el que la violencia produce algunas veces efectos previstos, otras veces efectos inesperados, y otras veces, incluso, una cruda pérdida, sin efecto alguno.

3) *La materialidad*. Desde esta perspectiva, la violencia recupera toda su densa materialidad, tornándose de nuevo visibles en los cuerpos los dolores del hambre, de la pobreza, del cautiverio, del disciplinamiento, de la fatiga. Ya no se trata del ilusorio epifenómeno de un proceso histórico que barre con lo que ya está muerto, sino de la textura plural y omniabarcadora de la génesis y de la estructura del modo de producción capitalista (sin que, obviamente, la lógica de la violencia de la estructura sea pensada como telos de la violencia de la génesis). No se trata, entonces, de una dialéctica de la violencia, sino más bien de una arqueología de la violencia, capaz de individualizar el dolor infligido a cada cuerpo singular en la compleja estratificación y diferenciación de las violencias históricamente determinadas. De ahí que las páginas del capítulo 24 evocan «las casas de los campesinos y las viviendas de los obreros [...] violentamente arrasadas o entregadas a la ruina» en el proceso de transformación de las tierras en campos de pastoreo⁴², «la persecución contra los conventos,

etc., [que] lanzó a sus moradores a las filas del proletariado»⁴³, el colosal «saqueo de los terrenos de dominio público»⁴⁴, los *Bills for inclosures*, o sea «la propia ley» como «vehículo de [la] deprecación de los bienes del pueblo»⁴⁵, el *clearing of estates*, esto es, la «limpieza de fincas, que en realidad consistía en barrer de ellas a los hombres»⁴⁶; y todavía más, la legislación sanguinaria orientada al vagabundaje, contra una gran masa de hombres transformada en «mendigos, salteadores y vagabundos», el látigo, las cadenas, la prisión, el hierro candente sobre la carne, el corte de las orejas, las leyes penales de excepción contra las coaliciones de operarios, la barbarie y la atrocidad del sistema colonial, el rapto de hombres, las hambrunas provocadas por la especulación, el asesinato, la rapiña, la recompensa por la cabeza de hombres, mujeres y niños.

Y estas páginas reenvían a otras páginas extraordinarias, aquellas del capítulo 8 sobre la jornada laboral, donde la violencia se manifiesta como prolongación indefinida del tiempo de trabajo diario, como reducción de las pausas para comer y descansar, como imposición del trabajo nocturno y del sistema de turnos, en sus formas más extremas, e incluso, increíbles (niños debiendo trabajar por varios turnos consecutivos): Marx vuelve casi tangible la fatiga inhumana impuesta por el proceso de producción a los cuerpos de los hombres, o peor aún, de los niños, fatiga inhumana que provoca sufrimientos físicos y psíquicos, causando con frecuencia enfermedades y muerte.

Arqueología de la violencia, hemos dicho: arqueología capaz de mostrar como la violencia puede producir

efectos históricos (y también no producirlos), pero nunca ornamentarse con los títulos de nobleza del Sentido de la historia. Como ha escrito Benjamin en la más bella de sus *Tesis sobre la historia*, «no existe testimonio de cultura que no sea, al mismo tiempo, testimonio de barbarie» [*Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein*]⁴⁷. Pero entonces, ¿qué podríamos deducir de esta arqueología en el plano de un discurso político sobre la violencia? La política no puede ser incorporada en una filosofía de la historia como su resultado necesario, pero tampoco puede ser pensada como la irrupción mesiánica de la eternidad en un tiempo desprovisto de cualidades. Cualquier secularización de los dos grandes modelos de la temporalidad cristiana -el de Pablo, según el cual Dios vendrá «como un ladrón en la noche»⁴⁸, y el de Gioacchino da Fiore, que divide la línea del tiempo en tres épocas sucesivas de la humanidad⁴⁹- debe entonces ser rechazada. La política es intervención en la coyuntura, intervención en un horizonte dominado por una temporalidad plural, cuyo entramado a veces ofrece a la virtud una «milagrosa ocasión», mientras que otras veces la vuelve totalmente ineficaz. Esta intervención ha de ser pensada según el modelo maquiaveliano del centauro, mitad hombre y mitad bestia, lo cual significa que la intervención política no puede eludir la cuestión de la violencia, justamente por el hecho de que el orden socio-político existente es siempre-ya violento y, sin embargo, no puede tampoco aliviar a la violencia del peso del dolor que provoca el no tener garantías sobre su sentido.

1 K. Marx, *Das Kapital*, Erster Band, en *Marx Engels Werke*, Band 23, Berlin, Dietz Verlag, 1986, p. 779, trad. esp. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 639.

2 *Die philosophischen Schriften* von G.W. Leibniz, hrsg. von C.I Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1960, Bd. 6, p. 610.

3 *Ibid.*, p. 604.

4 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil [Die objektive Logik (1812/1813)], herausgegeben von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Band 11, pp. 405-406, trad. esp. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 502.

5 *Ibid.*, p. 406, trad. esp. cit., p. 503.

6 *Ibid.*, p. 406, trad. esp. cit., p. 503.

7 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band «Die subjektive Logik», herausgegeben von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Band XII, 1981, trad. esp. cit., p. 650.

8 *Ibid.*, p. 158, trad. esp. cit., p. 651.

9 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band «Die subjektive Logik», herausgegeben von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Band XII, 1981, p. 161, trad. esp. cit., p. 654.

10 *Ibid.*, p. 162, trad. esp. cit., p. 655.

11 *Ibid.*, p. 165, trad. esp. cit., p. 657.

- 12 *Ibid.*, pp. 165-166, trad. esp. cit., p. 657.
 13 *Ibid.*, p. 167, trad. esp. cit., p. 658.
 14 *Ibidem*, trad. esp. cit., p. 659.
 15 En realidad, ella aparece también en el origen de los Estados, como «derecho de los héroes [*Heroenrecht*] a fundar Estados». (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Sämtliche Werke*, Band VI, herausgegeben von G. Lasson, Meiner, Leipzig 1930, p. 274, trad. esp. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999, p.491).
 16 *Ibid.*, p. 268, trad. esp. cit., p.485.
 17 *Ibidem*, trad. esp. cit., p. 486.
 18 *Ibid.*, pp. 270-271, trad. esp. cit., p. 489.
 19 *Ibid.*, p. 271, trad. esp. cit., p. 490.
 20 *Ibidem*.
 21 *Ibid.*, pp. 272-273, trad. esp. cit., pp. 491-492.
 22 *Ibid.*, p. 273, trad. esp. cit., p. 492.
 23 *Ibidem*.
 24 *Ibid.*, p. 89, trad. esp. cit., p. 187.
 25 Para una demostración analítica de esta tesis, cfr. «*Causa sui o Wechselwirkung*. Engels tra Spinoza e Hegel», in AAVV, F. *Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, a cura di Mario Cingoli, Teti, Milano 1998, pp. 120-147.
 26 F. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, in *Marx Engels Werke*, Band 20, Dietz Verlag, Berlin 1986, p. 147, trad. esp. de José Verdes Montenegro y Montoro, Buenos Aires, Claridad, 19??, p. 179.
 27 *Ibidem*.
 28 *Ibid.*, p. 148, trad. esp. cit., p. 180.
 29 *Ibid.*, p. 154, trad. esp. cit., p. 188.
 30 *Ibid.*, p. 155, trad. esp. cit., p.189
 31 *Ibid.*, p. 59 , trad. esp. cit., p.194.
 32 *Ibid.*, p. 169, , trad. esp. cit., p. 207.
 33 *Ibid.*, pp. 169-170, , trad. esp. cit., p. 207.
 34 *Ibid.*, p. 171, , trad. esp. cit., p.208.
 35 K. Marx, *Das Kapital* cit., p. 791, trad. esp. cit., p. 649.
 36 *Ibid.*, p. 743, , trad. esp. cit., p. 608.
 37 « 1) les éléments définis par Marx se 'combinent', je préfère dire (pour traduire le terme de *Verbindung*) se 'conjoignent' en 'prenant' dans une structure nouvelle. Cette structure ne peut être pensée, dans son surgissement comme l'effet d'une filiation, mais comme l'effet d'une *conjonction*. Cette Logique nouvelle n'a rien a avoir avec la causalité linéaire de la filiation ni avec la causalité 'dialectique' hegelienne, qui ne fait qu'énoncer à haute voix ce que contient implicitement la logique de la causalité linéaire. 2) Pourtant chacun des éléments qui viennent se combiner dans la conjonction de la nouvelle structure (en l'espèce du capital-argent accumulé, des forces de travail 'libres' c'est-à-dire dépouillées de leurs instruments de travail, des inventions techniques) est lui-même, en tant que tel, un *produit*, un *effet*. Ce qui est important dans la démonstration de Marx c'est que ces trois éléments ne sont pas les produits contemporains d'une seule et même situation: ce n'est pas, autrement dit, le mode de production féodal qui, à lui seul, et par une finalité providentielle, engendre *en même temps les trois éléments* nécessaires pour que 'prenne' la nouvelle structure. *Chacun* de ces éléments a sa propre 'histoire', ou sa propre généalogie [...]: les trois généalogies sont relativement indépendantes. On voit même Marx montrer qu'un même élément (les forces de travail 'libres') peut être produit comme résultat par de généalogies *tout à fait différentes*. Donc les généalogies des trois éléments sont indépendantes les unes des autres, et indépendantes (dans leur co-existence, dans la co-existence de leur résultats respectifs) de la structure existante (le mode de production féodal). Ce qui exclut toute possibilité de résurgence du mythe de la genèse: le mode de production féodal n'est pas le 'père' du mode de production capitaliste au sens ou le second serait, aurait été contenu 'en germe' dans le premier ». L. Althusser, «Sur la genèse», 22 septembre 1966, Archivio Montag.
 38 K. Marx, *Das Kapital*, Erster Band cit., p. 742, , trad. esp. cit., p. 607.
 39 *Ibid.*, p. 752, , trad. esp. cit., p. 616.
 40 *Ibid.*, p. 765, , trad. esp. cit., p. 627.
 41 *Ibid.*, pp. 765-766, , trad. esp. cit., pp. 627-628.
 42 *Ibid.*, p. 746, trad. esp. cit., p. 611.
 43 *Ibid.*, p. 749, trad. esp. cit., p. 612.
 44 *Ibid.*, p. 751, trad. esp. cit., p. 616.
 45 *Ibid.*, p. 752, trad. esp. cit., p. 616.
 46 *Ibid.*, p. 756, trad. esp. cit., p.620.
 47 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 30.
 48 *I Tess*.5, 3.
 49 Sobre la relación entre Gioacchino da Fiore y la filosofía de la historia moderna, de Vico a Lessing, de Hegel a Marx, cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949.

DIEZ INTER(WE)EXPRESSS...

[diez (10) respuestas rápidas para diez (10) preguntas claves]

Cuestionario de la redacción

CONSTANTINO BÉRTOLO

[editor, ensayista, crítico literario]

Uno. ¿Qué probabilidades reales tiene hoy un libro concebido al margen del sistema mercantil -y crítico con la ideología y los valores que lo sustentan: el capitalismo de consumo- de ser editado?

Paradójicamente bastantes. Hay editoriales y no necesariamente de izquierdas que acogen libros antisistema con cierta facilidad: Debate, Crítica, Akal, Anagrama, Piados, Libros de la Catarata. Si además estos libros "tocan" temas de actualidad y están escritos en un lenguaje más cercano al periodismo que al "tratado" con mayor facilidad encontrarán editor. Lo que tiene muy pocas posibilidades de "entrar" en el mercado editorial son aquellos libros que "concretan" el capitalismo: es decir dan nombres y cifras. Por ejemplo un libro sobre el Imperio Corte Inglés, las relaciones laborales en El Corte Inglés o sobre el Imperio Polanco, sus relaciones con el poder económico y político, la censura o autocensura en El País, etc. Otro tipo de libros que difícilmente encontrarían editor serían aquellos que abordasen la legitimidad de la lucha armada frente a la violencia estructural del sistema.

Dos. ¿Cuál es la función de los certámenes y concursos literarios hoy?

Es obvio y todo el mundo lo sabe y además ya nadie parece escandalizarse de ello que los principales certámenes literarios están amañados. Sorprende incluso que escritores que han participado en el tinglado- como Marsé- de pronto se rasguen las vestiduras. El sistema

de premios otorgados por la editoriales forma parte del sistema literario español incluyendo los territorios de la literatura en lengua gallega y catalana (desconozco si también sucede en Euskadi) y es uno de las rasgos de su perversión. Lo peor no es que los premios estén amañados sino que se ha naturalizado el premio como noticia, como promoción. Los medios, que buscan noticias, se hacen eco de ellos y verberan la noticia como una serpiente que se muerde la cola. Con gusto. Esto provoca que las editoriales busquen libros con capacidad de convertirse en noticia, "noticiales" y de este modo lo "noticiable" se convierte en un elemento importante de lo literario lo que a su vez origina que en el pensamiento literario de los autores esa categoría arraigue fuertemente. Dicho de otra forma el "marketing" se ha hecho "poética".



Constantino Bértolo

Tres. ¿Queda algún resquicio en ellos, para la promoción, extensión y mantenimiento de una literatura pensada y realizada al margen del mercado, o ya es directamente imposible, o ilusorio, plantearse siquiera tal posibilidad?

En este momento me parece absolutamente imposible. Hasta la editoriales autodenominadas independientes han incorporado el sistema de premios a su lógica editorial, aunque curiosamente en estos casos el mundo literario prefiere "mirar hacia otro lado". Como si con denunciar el Planeta o el Torrevieja ya uno se hubiese limpiado las manos de modo semejante al que los socialdemócratas del PSOE y compañía utilizan criticar al PP para autoexpedir-se carnets de izquierda.

Cuatro. ¿Queda algún resorte -que tú conocas-, o espacios, llamémosles democráticos, para la producción de una literatura no mercantil?

Quedan pequeños espacios que de momento me parecen más residuales que emergentes como diría Raymond Williams, aunque ya él mismo nos avisa de que en algún momento lo residual pudiera convertirse en emergente y lo emergente en hegemónico pero para que esto sucediera tendrían que darse cambios profundos en nuestra sociedad en el sentido de que la lucha de clases se volviera convertir en una fuerza capaz de crear sus propios espacios públicos: organizaciones, editoriales, periódicos, medios audiovisuales, con capacidad de otorgar legitimidades fuera del actual sistema hegemónico capitalista. Nuestro espacio público deja poco lugar para una literatura dirigida a la inteligencia y no solamente a lo emocional o sentimental. No nos engañemos: en una sociedad en la que el 50% cree en Dios, el otro 50% cree en la Lotería, un 40% vota al PP y otro 40% vota al PSOE es bastante imposible proponer lecturas inteligentes. ¿Para qué va a querer esta sociedad ser inteligente? De momento lo que necesita es ser "lista y deshonesto" para sobrevivir en medio de la competencia; si se trata de "sálvese quien puede" lo mejor es la habilidad o la ferocidad. La inteligencia, que es construir fines y medios, puede convertirse en una rémora en estos tiempos. Los profesores parecen no haberse dado cuenta pero los alumnos sí: detrás de cada "fracaso escolar" puede estar ocultándose un nuevo genio empresarial, un traficante triunfador o, al menos, un atractivo "gorila de discoteca".

Cinco. ¿Conoces alguna experiencia alternativa aquí o en el extranjero que abra vías factibles a la edición y distribución de una literatura no comercial?

Buenos creo que contamos con algunas experiencias muy positivas aun cuando entiendo que forman más parte de una cultura de resistencia que de ofensiva: la labor de editoriales como Hiru, Txalaparta, Virus, Traficantes de sueños, de revistas como Diagonal, de los periódicos digitales como Rebelión o Insurgente son ejemplos de que se puede hacer bastante en ese terreno, aunque no deja de llamarme la atención que en muchas de estas publicaciones que políticamente se proponen como alternativa se acoja con "natura-



lidad" el canon literario hegemónico. Da la impresión de que no consiguen quitarse de encima la visión de la literatura como espacio sagrado heredado del "animus aristocraticus", versión humanista, que a su vez la burguesía recibió como herencia del "ancien regimén". Internet permite crear una pequeña red de autodistribución, hay muchos espacios en la red que están creando una posible alternativa pero al margen de ese optimismo virtual entiendo que la ausencia de estructuras fuertes en el campo de la edición, prensa o distribución son claro síntoma de que estamos lejos de que "otras voces" encuentren un espacio que las haga posibles.

Seis. ¿Son la autoedición o la escritura colectiva unas posibles alternativas "democráticas" -más baratas y accesibles, al menos- al control mercantil de la literatura?

Sinceramente creo que son experiencias que cumplen el papel de "paños calientes" o "consuelo marginal". Ese no es el problema y por tanto no está ahí la solución. La cuestión reside en el núcleo duro del sistema: el control mercantil produce control de la imaginación, incluso en la imaginación que se quiere alternativa. Mientras no exista un espacio político de oposición al sistema capaz de crear sus propias legitimidades en el terreno de la cultura ese tipo de experiencia me parecen más anecdóticas que eficaces. Recientemente he publicado un libro de autoría colectiva, El año que tampoco hicimos la Revolución y he podido constatar su escaso poder de intervención aunque algunas veces hayan hecho su encomio. Sin terreno propicio apenas crece nada y para que ese terreno exista es necesario que las organizaciones de izquierda (de izquierda no meramente socialdemócratas) ocupen cuantitativa pero sobre todo cualitativamente un espacio con cierto relieve. Sólo si la lucha de clases vuelve a tener "presencia", capacidad de crear "tejido revolucionario", sería posible que emergiera la posibilidad de romper no sólo con el dominio del control mercantil sino con la "imaginación literaria burguesa" y por tanto la escritura colectiva, nuevas formas de distribución y recepción serían posibles. Para eso es imprescindible organizarse e intervenir para romper el pacto implícito entre el capital y el trabajo que hoy hegemoniza el paisaje social.

Siete. ¿Concibes canales "asamblearios" -autogestionados- de edición y distribución? ¿Es -o acaso lo está siendo ya- Internet una vía posible de distribución "democrática"? O se ha perdido ya esa oportunidad.

Creo que ya he respondido en la pregunta anterior

Ocho. ¿Podrían las bibliotecas públicas cumplir una parte de esa función?

Vuelvo a lo anterior: sólo cuando las bibliotecas salgan de lo académico para ser herramienta de emancipación podría ser que cumplieran esa función. Por decirlo de otra forma: cuando las bibliotecas formen parte del espacio laboral, del mundo del trabajo, es decir, cuando la cultura sea herramienta y no mero adorno para la "vida interior" o para el intercambio simbólico de clase.

Nueve. ¿En qué momento la literatura occidental se despegó de la vida real? Porque, hasta un determinado momento, incluso la literatura "de género" y de "consumo popular" dejaba algún resquicio, algunas vías abiertas a la vida real, ¿no crees?

Podríamos elegir como "momento" el Renacimiento por dos cuestiones que allí se producen: por un lado la recuperación de las Letras Clásicas por parte del humanismo aristocrático - la expresión es una redundancia- , que convierte a la Literatura en "alimento espiritual" para las élites al tiempo que destierra hacia el terreno de la NO-Literatura a la literatura popular; por otro la imprenta generaliza la lectura solitaria y por tanto refuerza las tendencias individualista que la emergente burguesía está poniendo en marcha: En algunos países, como España, sólo el teatro se escapa de la tendencia aristocratizante. Pero ya el teatro de Calderón anuncia otra línea que la Ilustración recoge: el teatro deja su componente popular para devenir espectáculo de las élites. Ahora estamos asistiendo a un momento sumamente interesante: la lógica mercantil está "profanando" el territorio literario y eso es positivo aunque a mucha izquierda humanista le cueste entenderlo. De lo que se trataría es de reconvertir esa profanación que de momento sólo esta produciendo basura para el consumo en clave de ocio y entretenimiento en una literatura profana al servicio de la lucha de clases.

Diez. En el caso español, la búsqueda de una "industria" editorial autóctona, ¿no se ha convertido en una especie de inútil y baldía búsqueda de Eldorado -incluso para una cierta "izquierda" literaria-, que impide la aparición de una literatura con capacidad de significación y sentido?

Por desgracia la lógica de la rentabilidad a corto plazo ha invadido todos los espacios, incluso, como dices, la de una cierta "izquierda" literaria pero, insisto, lo que impide la aparición de esa literatura con capacidad de significación revolucionaria no es tanto la "lógica del capital" que para eso es capital, como la destrucción desde los setenta de espacios de revolución. Hay que volver a organizarse y a crear esos espacios, será una tarea lenta pero es absolutamente necesaria. Esa es la tarea y cuando hay tarea por delante la queja es simple comodidad. Es necesario volver a poner en marcha una dialéctica revolucionaria en la que las relaciones entre una posible literatura revolucionaria y un espacio cultural y social revolucionario se construyan mutuamente intentando no caer una vez más en la trampa de la literatura: no se trata de encontrar una literatura burguesa de izquierdas sino una literatura revolucionaria que construya una nueva concepción de lo literario. No se trata de ocupar posiciones de relieve dentro del sistema de dominación cultural burgués sino de crear un frente cultural combativo. En ese sentido es muy decepcionante observar que las organizaciones de izquierda se siguen dirigiendo a los "intelectuales y escritores" buscando principalmente su valor mediático como decoración cultural.

ISSN: 1885-477X
www.tierradenadieediciones.com

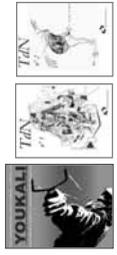
YOUKALI
revista crítica de las artes y el pensamiento

2006

catálogo de
tierradenadie ediciones

REVISTAS

Youkali
revista crítica de las artes y del pensamiento
TEMAS
revista de novedades de Tierradenadie ediciones



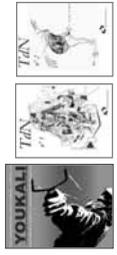
en formato PDF en la página web de tierradenadie



YOUKALI
revista crítica de las artes y el pensamiento

REVISTAS

YOUKALI
revista crítica de las artes y del pensamiento
TEMAS
revista de novedades de Tierradenadie ediciones



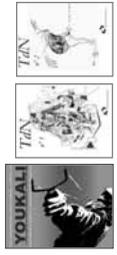
en formato PDF en la página web de tierradenadie



YOUKALI
revista crítica de las artes y el pensamiento

REVISTAS

YOUKALI
revista crítica de las artes y del pensamiento
TEMAS
revista de novedades de Tierradenadie ediciones



en formato PDF en la página web de tierradenadie



YOUKALI
revista crítica de las artes y el pensamiento

elementos de producción crítica
narración

*Todas las abuelas tienen
un ojo de cristal escondido*

por Matías Escalera Cordero

Nunca he estado en Montevideo tampoco, en Santiago. Las calles estaban invadidas por una marea de almas silenciosas que demandaban la memoria de jóvenes olvidados, los hermanos callaban, los hijos callaban los hijos no estaban; en aquella marea de silencio, no había hijos, y quizás por ello la corriente y su grito silencioso resultaba imparable. Un altavoz decía un nombre y el silencio respondía a su llamada. El altavoz decía otro nombre y el silencio respondía a la llamada, y el cansancio, y el vacío de los años, de los días, de las horas sin voz, sin hijos. Yo repetía cada gesto, a pesar de no haber estado jamás junto a ellos.

- Silvia Ayala...

- ¡Presente!

Lo mismo sentí en Buenos Aires, ciudad en la que nunca estuve, cuando una abuela en una plaza gritaba: ¡Os odiamos!, ¡os odiamos! ¡Jamás olvidaremos! Y, detrás de cada nombre, el silencio gritaba: ¡Presentes! Aunque la marea de almas silenciosas sabía que la ausencia era irreparable, como el dolor y el sufrimiento de los jóvenes de los sueños olvidados. Y sus viejas fotografías seguían siendo vapuleadas, expuestas al escarnio de las botas negras, de los inventores del negro futuro, a pesar del prolongado eco de las almas silenciosas y de sus lágrimas. De la búsqueda infructuosa y de la reparación escamoteada por los días que vendrán en silencio también. Nunca estuve en Buenos Aires, y ahora comprendo que debí estar alguna vez, pues también yo lloraba cuando el altavoz decía un nombre, y ese nombre era un rostro en blanco y negro sobre un mástil enarbolado por una abuela, y era el rostro sereno de un adolescente o de una joven madre o de un niño. Y las voces, también la mía, aunque jamás estuve en Montevideo, en Santiago, en Buenos Aires, gritaban: ¡Presentes! Contra toda esperanza. Seguros de la mentira.

Pero así son las cosas, no recuerdo las calles, o las aceras, o las terrazas de las avenidas, ni sus jardines, ni sus nombres; sin embargo, sé que una abuela, en una plaza, rompía el espeso silencio con voz quebrada y largas palabras funestas.

¡Os odiamos!, ¡os odiamos! ¡Nunca olvidaremos! gritaba. Y las calles estaban invadidas por otra marea de almas silenciosas. De pechos silenciosos, con nombres y rostros

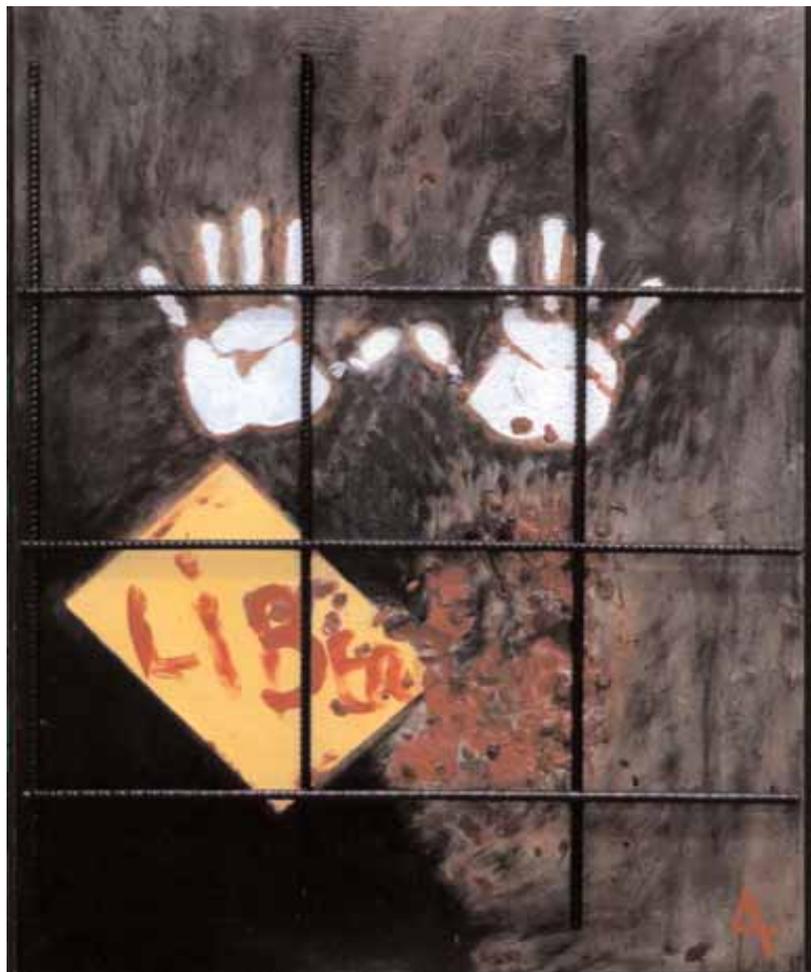
YOUKALI
revista crítica de las artes y el pensamiento

ISSN: 1885-477X
www.tierradenadieediciones.com

blancos y negros llenos de esperanza. Seguros también de la mentira, mientras las abuelas hacían un corro y una tras otra cerraban el círculo de las iniquidades cometidas contra su sangre.

- Marcial Escalante.

- ¡Presente!



Ángel Sody de Rivas

Fue entonces cuando recordé el gesto de mi propia abuela al entregármelo. Y la oscura sima en que su alma andaba perdida. Y la fría inclinación de sus labios, al confiarme el ojo de cristal de su marido con el número de serie impreso a tinta azul en su reverso .

Lo había guardado, como oro en paño, en su mesita de noche durante años, y todos lo sabíamos. Quizás lo había hecho para este día pensé .

Yo entonces era un niño, pero aún recuerdo algo de lo sucedido, o me lo imagino, como imagino a Montevideo y a Buenos Aires y a Santiago, ciudades en las que nunca estuve; y, sin verlo, presiento el doloroso silencio de las abuelas buscadoras del pasado. Porque se parecen a mi propia abuela mirando el ojo de cristal con el número de serie impreso en su reverso; y sus gritos son el grito silencioso que creo entrever en los labios fuertemente cerrados de ella, en los que adivino después estas dos palabras: ¡Os odio! Y, a continuación, mientras respira, parece que añade: ¡Yo tampoco olvido!

Por eso, ahora que ato y cierro, por fin, el paquetito en el que he envuelto el ojo de cristal de mi abuelo, y escribo sobre su cubierta las señas de la abuela del pañuelo blanco del lejano Buenos Aires, la que gritaba: ¡Os odiamos!, creo que estoy cumpliendo un deber de justicia con mi propia sangre y con la abuela que guardó para mí, quizás para este preciso momento, aquel ojo sin vida aunque lo animase, a veces, esa extraña vida propia de los objetos redondos, especialmente si tienen forma esférica, y a pesar del miedo que sentía de niño mientras lo contemplaba mirándome desde el cajón de la mesita de noche, como si el cajón, de pronto, tuviese un ojo ciclópeo y se convertía para mí en un cajón tuerto o en un cajón cíclope, como el viejo Polifemo, del que me hablaba mi tío Expósito, el mismo al que llamaban los niños, el Sapo .

...

Lo primero que recuerdo -o imagino recordar, a veces- es el estruendo de las sillas y de los sillones de mimbre, de las hamacas, de la mesa camilla y de la cantarera moviéndose de un lado a otro, mientras los niños de la casa eran levantados en volandas por los mayores, siempre que a mi abuelo se le caía por accidente o descuido su ojo de cristal. Al grito de: ¡El ojo!, todos saltaban de donde estuviesen sentados y lo primero que hacían era tomar entre sus brazos a los más pequeños y, a continuación, movían, con una técnica y sistema perfeccionados con los años, uno a uno los muebles del salón o del zaguán en que la familia descansaba, cenaba o dormitaba durante las largas siestas del verano, hasta encontrar por fin en cualquier rincón o debajo de los pesados aguadores el ojo perdido.

Era un estrépito que a los niños divertía y excitaba, y que les hacía jalear, entre chillidos de contento por el tremendo jaleo, cada una de las acciones de sus mayores. Pero que, a mi abuelo, humillaba y entristecía. Mi abuela, que lo sabía, una vez resuelta con éxito la búsqueda, mandaba, con suave energía, retirar a los niños, de modo que su marido pudiese encajar, con gesto rápido y digno, la bolita de cristal dentro de su cuenca vacía, sin ser observado por la atenta y curiosa mirada de los pequeños.

Fue la Nochebuena del cuarenta y uno, cuando llegaron los hombres vestidos de azul. ¿Qué sucedió exactamente? No lo sé. Sólo que hubo golpes e insultos, que un antiguo novio despechado de mi abuela denunció a mi abuelo; en fin, lo de siempre. Nada de lo

que uno espera; por lo que uno espera morir en tales circunstancias. Que finalmente lo detuvieron y se lo llevaron.

Según supe después o escuché contar en voz baja, años más tarde, de todo lo que le hicieron en la jaula en que lo encerraron, no fueron los golpes, o los pinchazos con el estoque de un maletilla que habían arrestado junto a los cercados, y que también recibía lo suyo; o los latigazos con las sogas de esparto de los albañiles, que entumecían, y terminaban desgarrando su piel; no era todo eso lo que verdaderamente humillaba a mi abuelo y lo remató por dentro, sino que jugasen al balón con su ojo de cristal en presencia de los guardias y de todos los que allí estaban pensando como él. Y que, poco antes de apuntillarlo, se lo clavasen en el pozo seco de su cuenca amoratada al revés, con el ominoso número de serie por mirada, o con una mirada que parecía computar el número de las víctimas sobre una inmensa catarata blanca, mirada monstruosa y extravagante, grotesco guiño con el que se fue de este mundo, corrido y silencioso. Como si los niños le hubiésemos pillado desprevenido encajándose con el cuidado y la concentración que solía, después de una de aquellas siestas interminables. Pero aún más humillado.

Sea como fuere, aquel ojo fue lo único que pudo rescatar mi abuela de su hombre muerto. Se lo dio como por caridad uno de los que ayudaron a tirar el cadáver frío y acartonado por el barranco, antes de que se lo terminaran de zampar los cerdos. Fue mi tío, el Sapo, según creo.

Al llegar a casa, mi abuela se vistió de negro y guardó en su mesita de noche la bolita blanca con su negra pupila brillante y su número de serie en el reverso envuelta en un pañuelo, hasta que un día, antes de morir, me lo entregó, sin añadir nada más. Habían pasado muchos años y aún vestía de negro. Ahora yo lo guardo envuelto en un pañuelito blanco, y se lo envió a otra abuela buscadora del pasado. Indagadora de lo oscuro. Así son las cosas, yo no he estado nunca en Montevideo, ni en Santiago, ni en Buenos Aires, pero vi una marea silenciosa que recorría imparable las avenidas, y recordé entonces aquella bolita blanca y aquel número grabado en su reverso. Es posible pensé que en él se guarde una clave, un secreto que sólo las abuelas sabrán descifrar.

elementos de producción crítica
artefactos visuales

¡Para que veas!

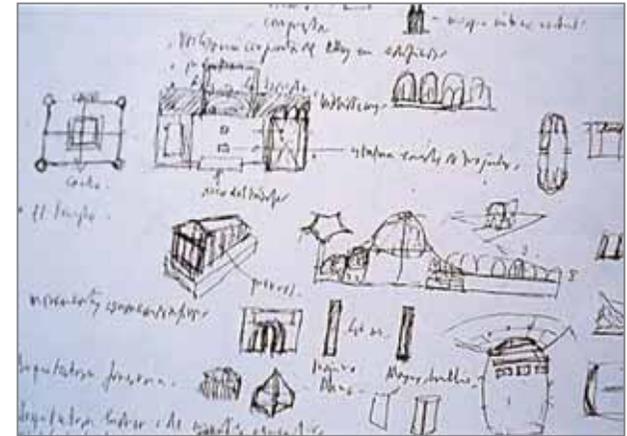
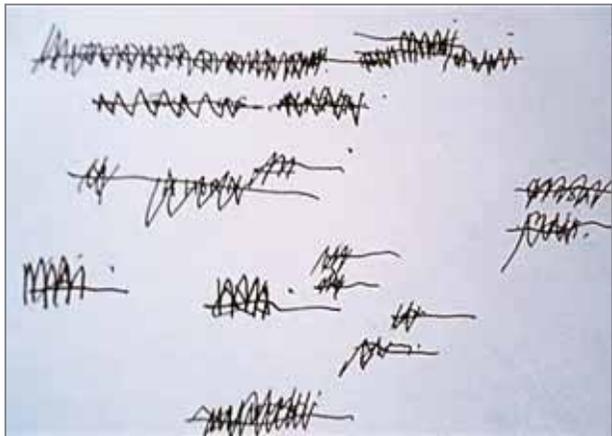
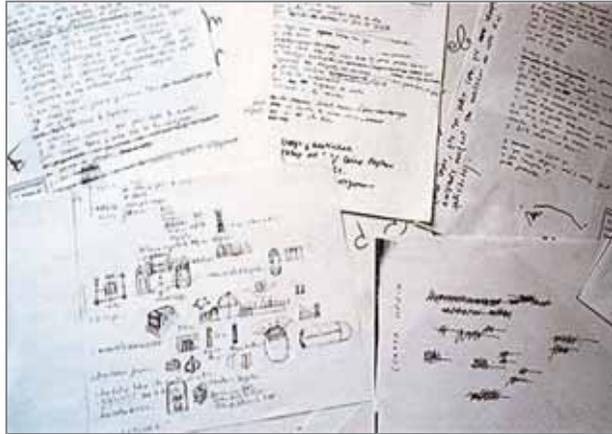
por Antonio Orihuela



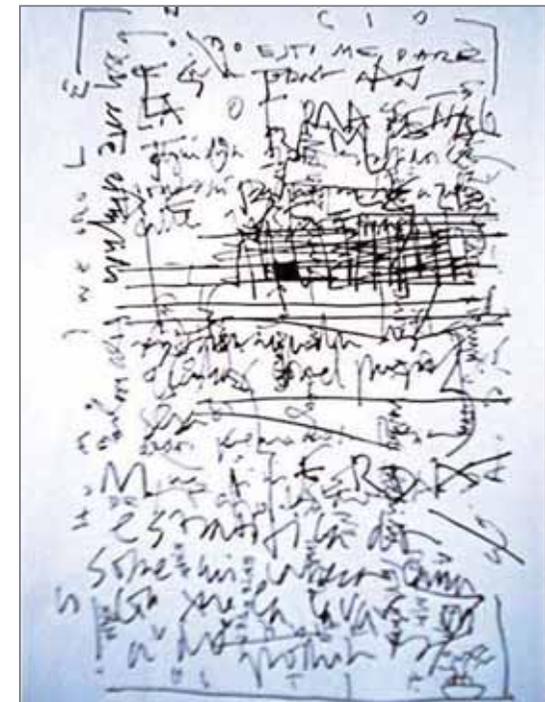
Antonio Orihuela trabaja con el sentido: con la palabra y con la imagen como instrumento para pensar el mundo. También para ayudar a cambiarlo.

Nos presta aquí una recopilación de sus poemas o "artefactos" visuales.

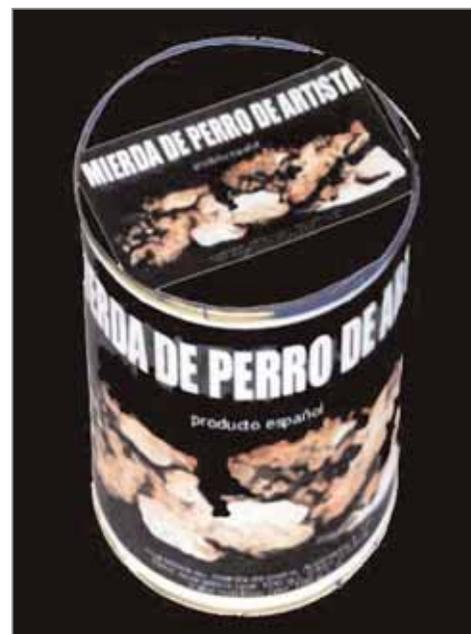
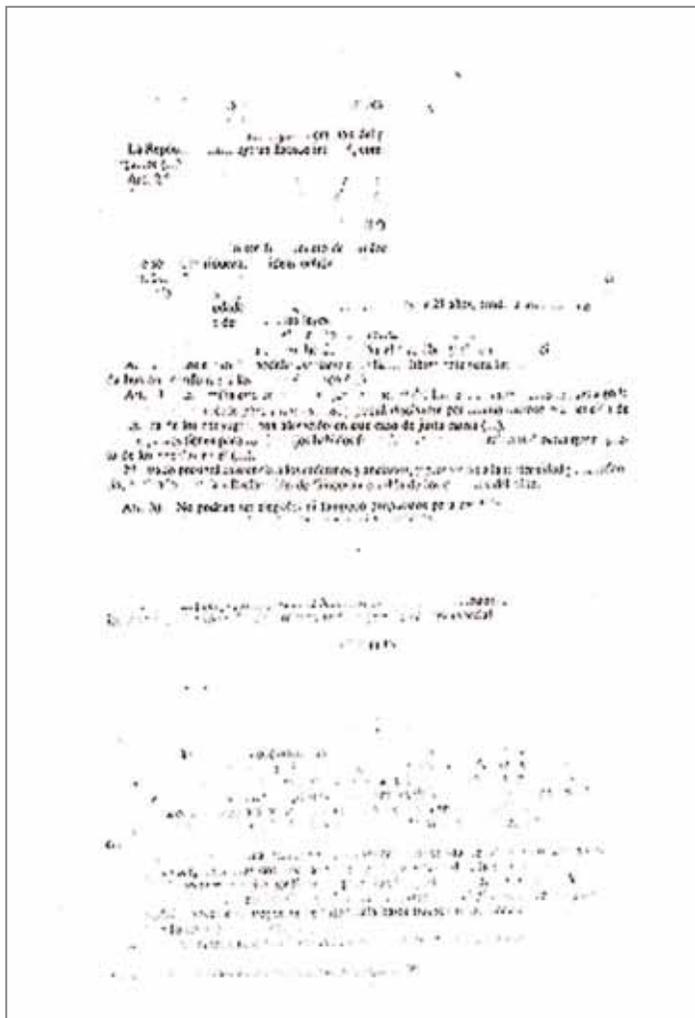
grafía...



... y creatividad



... pero la escritura...

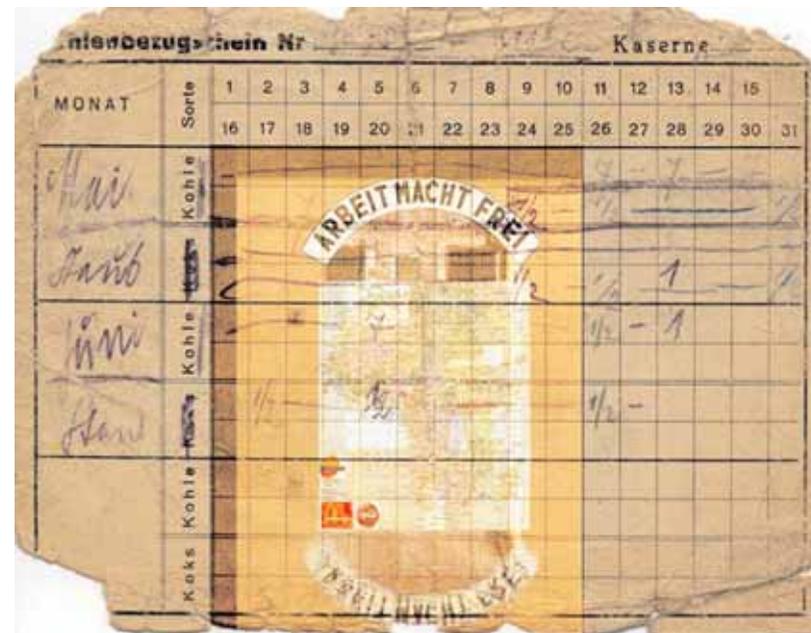


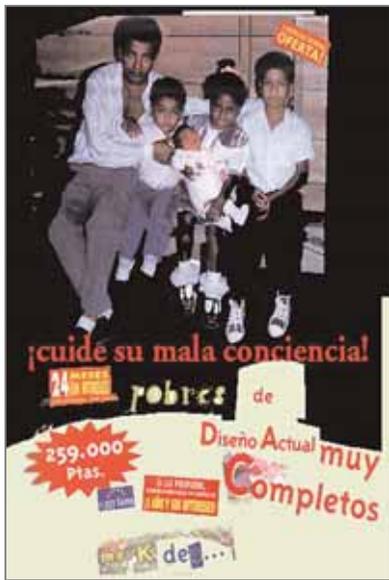


RETRATO DE POETA Y CRÍTICO LITERARIO
-con relación de amistad y conocimiento-

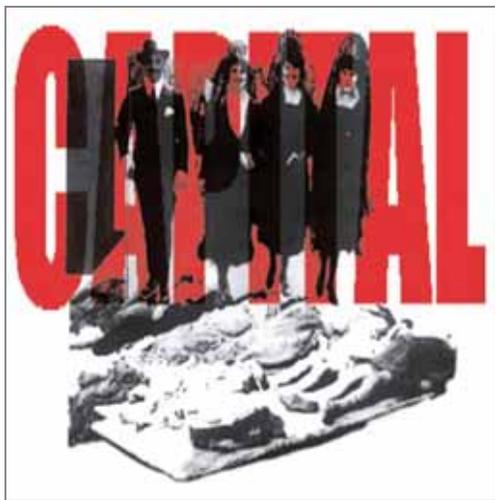


... prendida...





... del miedo...



... del Ser...

... de la muerte...



EL CONTRATO DE LA NUEVA MAYORÍA

El programa electoral no servirá para el Gobierno del Partido Popular un conjunto de proposiciones relativas para conseguir cultura, sino un compromiso contractual entre usted y nosotros. El cambio no es sólo un compromiso de la economía y respuesta a los problemas que enfrenta nuestra sociedad. Como no queremos ni un sólo voto conseguido mediante el engaño, el olvido o la promesa irresponsable, aquí tiene el Contrato de la Nueva Mayoría con un finca y un espacio en blanco para que usted pueda poner lo suyo.

José María Aznar
 José María Aznar

Felipe González Márquez
 (Su firma, aquí).

... del poder



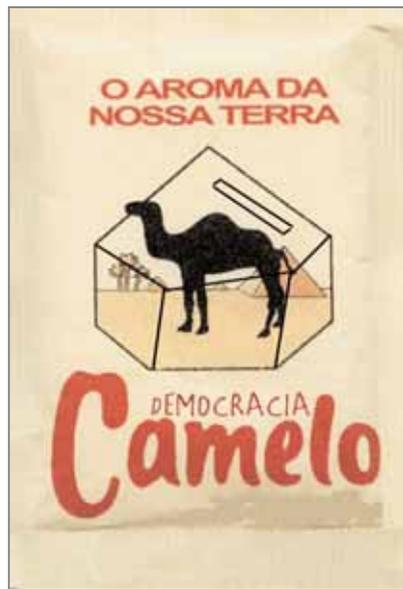
¿y nosotros?



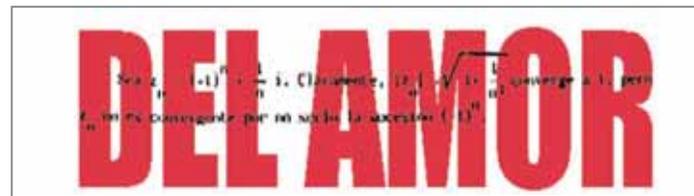
futuro

La generación de jóvenes extremeños mejor formada, mejor preparada y más capaz de nuestra historia, tiene un riesgo de frustración individual y colectiva, ante un enemigo, al que la sociedad no reconoce como tal, pero que destroza vidas y proyectos personales de futuro: el capitalismo.

Si tienes hijos necesitamos tu ayuda; si no los tienes...también



un coup de des n'abolira pas l'hazard



CALENDARIO

Recuerde:

- Cada día que sangre ponga una ☒

ENERO	FEBRERO	MARZO
☒ 1	☒ 1	☒ 1
☒ 2	☒ 2	☒ 2
☒ 3	☒ 3	☒ 3
☒ 4	☒ 4	☒ 4
☒ 5	☒ 5	☒ 5
☒ 6	☒ 6	☒ 6
☒ 7	☒ 7	☒ 7
☒ 8	☒ 8	☒ 8
☒ 9	☒ 9	☒ 9
☒ 10	☒ 10	☒ 10
☒ 11	☒ 11	☒ 11
☒ 12	☒ 12	☒ 12
☒ 13	☒ 13	☒ 13
☒ 14	☒ 14	☒ 14
☒ 15	☒ 15	☒ 15
☒ 16	☒ 16	☒ 16
☒ 17	☒ 17	☒ 17
☒ 18	☒ 18	☒ 18
☒ 19	☒ 19	☒ 19
☒ 20	☒ 20	☒ 20
☒ 21	☒ 21	☒ 21
☒ 22	☒ 22	☒ 22
☒ 23	☒ 23	☒ 23
☒ 24	☒ 24	☒ 24
☒ 25	☒ 25	☒ 25
☒ 26	☒ 26	☒ 26
☒ 27	☒ 27	☒ 27
☒ 28	☒ 28	☒ 28
☒ 29	☒ 29	☒ 29
☒ 30	☒ 30	☒ 30
☒ 31		☒ 31

REALISMO, USO CRÍTICO Y DOMINIO IDEOLÓGICO

Con ocasión de la publicación en la revista digital *Espéculo* de un artículo de José Miguel López Merino, Antonio Orihuela envió a esa revista otro texto cuya publicación, sin embargo, fue rechazada por el director-editor de la misma y que después ha sido publicado en varios lugares (además de en <http://www.rebellion.org>, en la página web del MLRS –Manual de lecturas rápidas para la supervivencia- se pueden leer tanto el artículo de Orihuela como el de López Merino).

Independientemente de lo que pueda parecer a cada uno lo escrito por ambos autores o la postura del director de *Espéculo* (cada cual sabrá si tiene o no que decir algo al respecto y donde tiene que decirlo), lo que resultaba claramente incontestable es que un debate posible –y no un debate “menor”- había sido abortado.

Desde tierradenadie ediciones y la revista *Youkali* nos propusimos abrirlo y para ello pedimos un texto-artículo a varios escritores y/o intelectuales. Lo que les pedíamos no era que se manifestasen sobre un “caso de censura” sino que entraran en el fondo de la cuestión (o en los fondos de la cuestión si es que hay varios, o en el fondo de las cuestiones si es que hay varias): el asunto del realismo sucio, el de una supuesta “raíz común en la evidencia de la incapacidad del lenguaje para expresar”, el de la post-moderna imposibilidad de afirmar valoración o “verdad”, y también, claro, el de la posición política que todo ello envuelve-pre-supone-representa.

Los artículos que presentamos a continuación bajo el epígrafe común de *REALISMO, USO CRÍTICO Y DOMINIO IDEOLÓGICO*, tratan –con diverso tono, y desde diversas perspectivas- acerca de los conflictos, de los equívocos y de los abusos que se derivan habitualmente de dichas prácticas –en concreto, cuando se trata de dar cuenta del dominio de lo real-. El airado artículo –de respuesta- de Antonio Orihuela, que los encabeza, nos dio la pauta y motivó directamente el texto del grupo Arbeit; Jorge Reichmann quiso también contribuir con una aportación y nos envió un texto que forma parte de una publicación que prepara, pero que quiso aportar a la no-polémica; el texto de Belén Gopegui nos ha parecido que encajaba perfectamente entre ellos, dotándose –ambos- además de su contexto más lógico.

LA OPERACIÓN DE LANZAMIENTO DE LA FORMA-MERCANCÍA *REALISMO SUCIO* EN EL CAMPO LITERARIO ESPAÑOL...

Y ACTUALIDAD DE LAS POÉTICAS COMPROMETIDAS CON LA IDEOLOGÍA DE LA CLASE DOMINANTE¹

por Antonio Orihuela²

Dos tesis, cuando menos maledicentes, animan un reciente trabajo publicado en la revista digital *Especulo* por Juan Miguel López Merino: *Sobre la presencia de Roger Wolfe en la poesía española (1990-2000)* y *revisión del marbete realismo sucio*, que creo necesario aclarar. Una: el fenómeno de la presencia, ausencia o poltergeist de Roger Wolfe -desde ahora R.W.- en la poesía española de los años noventa. Y dos: desde la metodología perezosa que establece el neopositivismo, ¿con quién lleno el cajón del *realismo sucio* para confirmar que mi ídolo tiene imitadores y seguidores?

Si bien debo confesarles que el primero de los supuestos de Juan Miguel López Merino me interesa poco o nada (el fenómeno de la presencia, ausencia o poltergeist de R.W. en la poesía española de los años noventa), han sido sus conjeturas en torno a la “*revisión del marbete realismo sucio*” lo que sí me ha preocupado y me ha decidido a escribir estas líneas para no seguir alimentando, como viene ocurriendo desde hace algunos años en casi todos los trabajos donde se ha tratado el tema, un error o confusión que tiene, cuando menos, tintes perversos. Éste, aquí, será mi empeño. Intentar demostrar cómo se quiere hacer naufragar un conjunto de escrituras antagónicas, resistentes y críticas en la ciénaga de la producción de discursos engendrados dentro de una de las más retrógradas excrecencias ideológicas del postmodernismo neoliberal.

Posmodernismo que, como veremos, no sólo afecta al discurso del/sobre el reseñado (R.W.), sino que en su factura crítica también da lustre de presunción al trabajo de López Merino. A los datos me remito, pues tras acabarnos de mostrar que sí es posible afirmar que no hay escuelas, sino sólo poetas (López Merino, 2006:1), a continuación uno puede escribir 36 folios para demostrar justamente lo contrario.

Los que salimos con vida de la Universidad hemos tenido siempre claro que la suerte, y cierta resistencia epistémica, nos acompañaron. Igual que todos saben que los daños cerebrales son, en la mayoría de los casos, irreparables, también nosotros somos conscientes que el mítico templo de la sabiduría y la inves-

¹ El presente artículo fue rechazado por el Dr. Joaquín M^a Aguirre, editor de *Especulo* (UCM) revista que sí publicó el trabajo que dio origen a éste.

² Mi gratitud a Enrique Falcón que corrigió y mejoró este texto así como a David González, tan generoso y atento a todo lo nuestro.

tigación hace tiempo que se convirtió en un recogedero de adolescentes sin hueco en el mercado laboral cuyo destino final, siempre aplazado, está a mitad de camino entre la fábrica de producción de funcionarios ideológicos del Estado y una agencia de turismo. De ahí que hoy, lejos de ser una sorpresa, uno pueda encontrar revistas universitarias con artículos tan sesudos como los de Juan Miguel López Merino, capaz, él solito, de plantearnos tesis tan aplastantes como la siguiente: “*La poesía –la obra toda- de Wolfe nace del siguiente conflicto: la conciencia de la imposibilidad, en nuestras sociedades, de la utopía del lenguaje específicamente poético. Pero esto no es nada especial. Toda la poesía del siglo XX tiene su punto de partida en él (López Merino, 2006:1)*”. Estupendo, pero entonces, si esto no es nada especial, si es lo normal en toda la poesía del siglo XX, ¿qué sentido tiene dedicarle un texto de 36 páginas a quien se ve envuelto en su obra en el mismo conflicto que el resto de todos los poetas del siglo XX? Visto así, habrá que preguntarse entonces qué es lo que hace especial y diferente a un poeta que tiene los mismos problemas y conflictos que el resto de los poetas del siglo XX. Realmente es difícil imaginar un arranque de investigación con tanto retroceso, más allá de que tal investigación no se justifique sino como una cuestión meramente sentimental entre autor y reseñado.

En verdad, les aseguro, que tendría que buscar mucho para encontrar un trabajo de investigación tan dotado como éste dedicado a R.W., con tanta capacidad como para refutarse a sí mismo en las cuatro primeras proposiciones que es capaz de exponer, y todo en menos de medio folio. ¿Alguien da más?

La siguiente cuestión que parece interesar a López Merino es la vieja obsesión taxonómica del historicismo positivista hispano (como saben, la más pobre, perezosa e incapaz de todas las posiciones teóricas a las que uno puede echar mano para dotar a sus textos de cierto halo cientifista). En coherencia con ella, López Merino resuelve la tarea con una finitud de nombres y casilleros más o menos ocupados y siempre abiertos a nuevas reorganizaciones y catalogaciones cada vez que algún crítico literario necesite engordar su currículo. ¿Para qué, si no, están las taxonomías, las genealogías y los fósiles directores?

Empecemos por el primero de los encasillamientos, que López Merino recoge de Dámaso Alonso: poesía arraigada versus poesía desarraigada. “*Así, dentro de la poesía desarraigada (la que encara el conflicto moderno), se encontraría la poesía realista; y dentro de la poesía arraigada, las vanguardias, los esteticismos, los hermetismos, los tradicionalismos y los clasicismos (López Merino, 2006:2)*”. Bien: de ello cabe suponer que la poesía desarraigada (que no sabemos lo que es porque el autor no la define) debe ser, por oposición a la arraigada, la que no encara el conflicto moderno. Bien también, pero los problemas no terminan aquí, nos quedaría por resolver a qué se refiere López Merino por “moderno” y por “conflicto”. También tendría que explicarnos dónde se encuadraría esa poesía realista que no manifiesta conflicto alguno (y que les puedo asegurar que la hay) y dónde encuadrar aquellas otras escrituras conflictivas que se escribieron desde posiciones de vanguardia (Maiakovski) o sencillamente desde la más pura tradición de la lírica hispana (ahí está el cancionero de la guerra civil), por no ir más lejos.

La última y, desde luego, más peliaguda cuestión sería que el autor nos explicara cuál es el estatuto epistemológico desde el que se parte, pues –al menos para el materialismo histórico– toda la escritura es realista, sencillamente porque no hay escritura fuera de la realidad, como tampoco la hay fuera del mundo.



Creo que para todos aquellos decididos a pensar la crítica literaria fuera del campo del positivismo más grosero, de la tautología y del principio de autoridad, la propuesta de López Merino se torna, cuando menos, risible.

Pero la cosa no queda aquí: “*La poesía de Wolfe es desarraigada y realista pero más allá de la Modernidad. A esto la mayoría de los críticos lo llaman posmodernismo (López Merino, 2006:2)*”. Si han entendido algo, escríbanme para contármelo. Vamos por partes: más arriba se ha definido la poesía desarraigada como la que encaraba el conflicto moderno; bien, ahora hay que suponer que se refería al

conflicto que lastra todo el proyecto de la Modernidad, es decir, a algo que López Merino no explica pero que podríamos resumir como la tensión entre los dos imaginarios “*nucleares cuya lucha ha definido al Occidente moderno: la expansión ilimitada del pseudodominio pseudoracional y el proyecto de autonomía; la primera parece triunfar en toda línea, mientras que la segunda parece sufrir un prolongado eclipse. La población se hunde en la privatización, abandonando el ámbito de lo público a las oligarquías burocráticas, empresariales y financieras. Surge un nuevo tipo antropológico de individuo definido por su aidez, frustración y conformismo generalizado (lo que en la esfera cultural se denomina pomposamente posmodernidad) (Castoriadis, 1989)*”. Así definidos los sujetos adscritos a la



esfera cultural posmoderna, en tanto productores al servicio de su imaginario, serán los encargados, también desde la literatura, de asumir y no dudar en celebrar, cantar o escribir poemas a todo aquello que creen natural y no exigencia, no fruto, de las nuevas tensiones a las que la ideología burguesa somete al cuerpo social. Ellos serán los encargados de alejar a los ciudadanos de los asuntos públicos, persuadiéndoles de la inutilidad de su participación, celebrando la heteronomía, la pasividad y la reclusión sobre el ámbito de lo privado y tratando de producir el espejismo, grandioso y vacío, del dominio de clase resuelto a base de chismes, cinismo, conformismo, irresponsabilidad y despreocupación por el estado de cosas existentes.

Esta temática tiene, claro está, sus jalones. Vamos a sintetizar cuáles son –en el campo literario posmoderno– los parámetros que se manejan hoy a la hora de encarar la producción de textos:

La atomización social vista como algo positivo para que pueda emerger el individuo, máximo bien al que puede aspirar cualquier sujeto (ya lo dice la publicidad: *sé tu mismo, bebe pepsi-cola*).

Obsolescencia moral o sencillamente amor (que se mueran los feos, que no quede ni uno).

Sin memoria ni proyecto de clase.

Ensimismados sociales (más allá de los suplementos culturales de la prensa burguesa donde se hable de ellos) que transmiten la ilusión de autenticidad necesaria para la vida inauténtica espectacular.

Y, finalmente, indiferentes ante la destrucción de toda la biosfera y a la situación de opresión, explotación y degradación social que se vive bajo el imperio del tardocapitalismo.

Realmente, son muy pocos autores los que siguen defendiendo el proyecto de la Modernidad, donde se incubaron logros tan admirables como la pasión por la democracia, la libertad y los asuntos comunes. No obstante, otros seguimos *ahí*, intentado no ceder ni a la *hipnosis* (Jorge Riechmann), ni a la *codeinización* (Enrique Falcón), creyendo en la posibilidad de la construcción revolucionaria de una sociedad

democrática, autónoma, consciente de la necesaria gestión integral de los recursos planetarios y del control de la tecnología y de la producción puestas al servicio de una vida frugal y autolimitada.

Queda claro pues que decir “*La poesía de Wolfe es desarraigada y realista pero más allá de la Modernidad. A esto la mayoría de los críticos lo llaman posmodernismo (López Merino, 2006:2)*”, incluye un contrasentido de primer orden pues todas las escrituras posmodernas se caracterizan, ante todo, por la ausencia del conflicto en términos modernos o, en cualquier caso, su conflicto estriba en estar puestas al servicio de la ideología dominante, ideología a la que sancionan desde el conflicto contra los valores de la Modernidad. Que a esta poesía López Merino la llame (parece que el único criterio que maneja es de carácter personal, de gusto, algo también absolutamente posmoderno) *neorrealista*, nos importa tanto como si la llamara supercalifragilisticuespialidosa. ¿Qué más dará un apelativo u otro mientras se mantiene imperturbada su forma-mercancía?

Pero sigamos: con el trabajo del estudioso Alfredo Saldaña, que “*es quien mejor ha explicado esta característica wolfiana: La condena del proyecto de la modernidad (López Merino, 2006:2)*”, pudiera parecer que llegamos a un islote de coherencia después de un océano de tortura y derivas conceptuales. No nos hagamos ilusiones: Saldaña, en una nueva confusión, llama *moderno* al proyecto *posmoderno* y, aunque la esencia de algunos de los postulados de éste quedan claros para el cada vez más perplejo lector (fin de la historia y de los grandes relatos, muerte de Dios –sic– y de las ideologías), nos presenta a R.W. como un productor de textos que ha dejado atrás esas preocupaciones, cosa que no es cierta, pues sus textos son productos de la ideología burguesa en su facción neoliberal y ultraconservadora, y ésa es la ideología que habla de la muerte de todas las demás, como tampoco ha perdido de vista el tipo de sujeto que debe construirse desde esa ideología, –repetimos: burguesa en su facción neoliberal y ultraconservadora: “*el genio aislado, libre, poseedor de su propia razón, su propia alma, su propio gusto y sus normas (Rodríguez, 2001:22)*”.

Así nos lo confirman machaconamente desde el propio R.W., pasando por Jordi Gracia, Alfredo Saldaña, Juan Miguel López Merino y varios otros “*estudiosos*” a lo largo de las 36 páginas de fárrago que componen el texto matriz citado. “*Los clásicos están bien pero siempre he pensado que unas cuantas lecturas clave, pero bien escogidas y asimiladas, son suficientes para dar a luz un genio si hay madera (Roger Wolfe, Carta inédita, 7-VI-1996 en López Merino, 2006:36)*” “*si puedo sentirme próximo a Van Gogh, a Toulouse-Lautrec (entrevista de A. Piquero, 2004)*”. ¿Habrá algo más triste que la idea de *genio* que ha labrado la ideología burguesa? El genio es, en última instancia, la expresión más acabada del tipo de sujeto que persiguen construir las relaciones de producción capitalista. No hay sujeto más apreciado y explotado que él. En ninguno como en él se cumple el axioma básico de todo el capitalismo: la transformación más radical del trabajo humano en *plus valía*. Los *genios* de R.W., como Van Gogh o Toulouse-Lautrec, son las encarnaciones de la visión neoliberal del artista productor de obras de Arte, individuos que aguardaron cola en el ejército de reserva de los productores de capital simbólico para integrarse –neutralizados, descontextualizados y asimilados– en un mercado que habría de engordar con ellos (¡y desde la caja de un banco!) los objetos y la historia del espectáculo. ¿A esto es a lo que queremos aspirar con nuestro trabajo?

Pero continuemos analizando nuevos retazos sobre la figura de R.W. y el realismo sucio: “*La propuesta literaria de R.W... sus temas se hallan vinculados a sus propias experiencias en la vida e ignoran los lugares comunes... al margen de cualquier modelo estético, ideológico, político o social dominante... que rigen nuestro comportamiento en el mundo (Saldaña, 1996:265-267)*”. Desgraciadamente, la propuesta de Saldaña, López Merino, etc., sólo cuadraría al famoso poeta marciano que, aterrizando en su platillo volador, decidiera incorporarse a la comunidad poética. Tan sólo de él podríamos decir semejantes cosas, puesto que el resto de los terrícolas poetas, en cuanto seres sociales, seguiríamos escribiendo sin

posibilidad de eludir los modelos estéticos, ideológicos, políticos y sociales que nos han conformado como tales seres sociales, incluido el aparentemente clausurado R.W.

El productor de discursos “autosuficiente (*Gracia*, 2001:79)”, y desgraciadamente para los que quieran jugar a “malditos”, no existe. Es más, creo que sólo de personas que no han traspasado el estadio psicomental de la adolescencia se puede esperar reflexiones de tal calado y madurez.



Sigamos, pues, pues aún hemos de poner en evidencia que es en el malditismo –estadio superior del individualismo– donde la relación con lo real se recubre de un juego distinto para ocultar la misma fantasmagoría, para continuar aceptando el estado de las cosas, el consenso dentro de los intereses y parámetros que configuran el orden social dado. ¿Seguir cada uno nuestro propio camino no es acaso el mensaje por excelencia de la ideología capitalista? ¿Existen los propios caminos? En el mejor de los casos no haríamos sino seguir uno de los pocos caminos asequibles a nuestra condición social y material. Los propios caminos son la consigna del Capital para desvertebrar el ridículo cuerpo social que va quedando. Cada uno a lo suyo, cada uno a su redil, su camino, su trabajo, su agujero, nada de asociarse, de sindicarse... nada de reflexionar sobre el ser social que, pese a todos los intentos de maquillaje del Capital, somos. Nada mejor que el propio camino: el aislamiento como estrategia burguesa.

Neguemos pues la posibilidad de la búsqueda (y hallazgo) de verdades personales, tanto que unas y otras también serían, en última instancia, un fruto social. Es absurdo pensar que yo tengo mi verdad, y tú otra y el vecino otra y así: eso es basura neokantiana, ejercicios de distracción sobre el pensar. La política de la identidad trabaja el consenso sobre lo simbólico inocuo al Capital y el Estado vendiendo proyectos fijos, estables, individuales (*sé tú mismo*) y colectivos (regionalistas, patrioteristas, raciales, religiosos, caritativos, sexuales, de género, etc.), pero que previamente ya han sido delineados, trazados y fijados por él. Lo interesante de esas configuraciones sociales, de esas mentiras, es saber reconocerlas, romper su encanto, levantar sobre ellas –y contra ellas– el mapa de nuestra denuncia, nuestra firme voluntad de liquidarlas.

Tampoco nos interesa el consolador “ahora no pero luego, en el futuro, ya veréis cómo mi obra sí que sí...” Hay que insistir en ello en la medida en que –en base a ese consuelo en la posteridad– se muere en vida, se pierde el gesto creador allí donde únicamente nos debe interesar, en el presente amenazado, en la reflexión sobre el hoy, en el ahora que es acto y presencia en el mundo, porque ningún día nos espera en el porvenir (Orihuela, 2004).

Tenemos que partir del análisis de la contradicción básica de nuestra Historia, la existencia de poseedores y desposeídos, la lucha de clases, que se prolonga también en “la escritura en tanto que lucha ideológica en el interior de la propia ideología hegemónica (Rodríguez, 2001:51)”.

Quienes, como Villena (1997:13; 1999), llaman “ácrata” a R.W., sinceramente, –y, créanme, se lo dice quien lleva ligado al movimiento libertario toda su vida– ofenden a R.W. y ofenden a los anarquistas que, afortunadamente, tienen mejores cosas en qué pensar y trabajar que en contestar a gente como Luis Antonio de Villena.

Precisamente porque los textos de R.W., más allá de los textos de un “hijo de su tiempo (*Wolfe*, 2002:81)”, son los textos *del tiempo* de la ideología burguesa en su facción neoliberal ultraconservadora, nosotros no encontramos en ellos “reivindicación política de signo alguno o la creencia en la posibilidad de poder infligir al menor golpe a las estructuras sociales.. (*López Merino*, 2006:7)”. Por el contrario, si detectamos en ellos que sí está presente (y de forma machacona) el empeño en mostrar la idea absurda de que la vida de la gente bajo el régimen actual está hecha únicamente de pasividad ante la manipulación y el engaño capitalistas. “la obra de Wolfe... no se debe en ningún caso a un afán... de cambiar el estado de las cosas (*López Merino*, 2006:7)”. No es baladí que R.W. se defina como antidemócrata (*López Merino*, 2006:7), puesto que ésta es la naturaleza de los parámetros político-sociales instaurados como hegemónicos. De ahí que sea consustancial –a quienes suscriben, aunque sea inocentemente, la ideología del neoliberalismo triunfante en nuestros días– ser antidemócrata o apolítico, porque al fin y al cabo ser antidemócrata es lo que el neoliberalismo nos solicita cada día a cada uno de nosotros para que nada interfiera en sus planes suicidas.

Es verdad que entre la poesía de la experiencia y la del R.W. no hay ruptura sino radicalización del discurso neoliberal. Si la poesía de la experiencia entronca con la versión blanda del neoliberalismo en su facción socialdemócrata (Fortes, 2004), la poesía de R.W. se escora desde ella hacia posiciones ultraconservadoras. No es que aquéllos sean literariamente conservadores (que también), es que toda la producción literaria hecha desde uno u otro bando está destinada a sancionar el imaginario neoliberal: desde ninguno de los dos bandos se nos presenta proyecto colectivo alguno de democracia radical, de restitución del dominio y gestión sobre nuestra propia vida, de transformación de las actuales condiciones de producción, etc. Son literaturas conservadoras, a secas. De ahí que el éxito individual y grupal de la cuadra de Polanco no desmerezca al éxito individual y grupal de quienes han radicalizado el discurso neoliberal, más allá de que la ultraderecha siempre haya andado peor de cuadros dentro del funcionariado ideológico de clase.

A pesar de esto, no deja de ser cierto que en los años noventa se produjo en el campo literario español un fenómeno curioso con el surgimiento de grupos y personalidades más o menos conectadas que trataron de combatir al discurso neoliberal en todas sus facciones. Grupos, personalidades, revistas, fanzines y pequeñas editoriales autogestionadas que siguen siendo sistemáticamente ninguneadas, silenciadas y rechazadas por las distintas facciones neoliberales en liza por la hegemonía cultural.

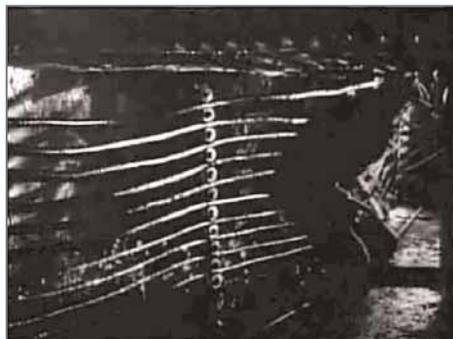


No es menos cierto que estos proyectos iniciales, lejos de desaparecer, se han ido afianzando y depurando. Hoy, con la perspectiva de estos últimos quince años, es fácil comprobar lo lejos que están de eso que los “estudiosos” vienen a llamar *realismo sucio* los que sobrevivieron a aquel progrom, ahondando empecinadamente en no hacer desaparecer también de la literatura la lucha de clases.

Para quienes estaban por hacer de la conciencia crítica una práctica también simbólica, la estrategia de encuadramiento que proponía el fenómeno de la forma-mercancía llamada *realismo sucio* no obtuvo ningún éxito, pues nada resultaba más complicado que tratar de conseguir la apropiación y neutralización de un movimiento semiclandestino (desarrollado en los márgenes de la institución Arte) que incidiría con fuerza sobre y desde unas realidades de clase también, dotándo-

se además de cierta producción de textos críticos que no hacen sino acompañar al que vivimos como un proyecto social de liberación frente al capitalismo.

A pesar de ello –y para combatir también desde el campo literario los proyectos radicales de transformación social–, entra en la escena del mercado el *realismo sucio* que habría de aparecer, orquestado por las estrategias de marketing editorial, para trazar un plan bien distinto, un plan donde las clases subalternas son, en consonancia con la lógica del neoliberalismo ultraconservador, “*despojadas de sus valores civiles y culturales...*” (Fernández Porta, 2004:10-11)” y presentadas como violentas, mezquinas y abyectas (sencillamente porque son así), desde la conformación de discursos de carácter denigratorio que constituyen finalmente una forma de exclusión de los sujetos. Únicamente la ideología neoliberal estaría dispuesta a consentir su manifestación, convertida entonces en un mero “*decorado... más que como objeto de una crítica ideológica sustantiva* (Fernández Porta, 2004:10-11)”. Siguiendo esta estela representacional (que –insistimos– es la única que consiente la ideología burguesa en su facción ultraconservadora a la hora de hacer aparecer a las clases subalternas como sujeto histórico), es lógico que el realismo sucio plantee y justifique los problemas de la clase trabajadora desde la psicologización de los mismos y desde estrategias lineales de relativización (o, en el mejor de los casos, desde cierto intento ingenuo de descripción *aséptica* de los síntomas que, así expuestos, legitimarían las relaciones de opresión, explotación y desigualdad que se viven bajo el capitalismo).



“*La recepción del dirty realism lo configuró como un exitoso y rentable simulacro de realidad...versión estetizada de las tensiones y desigualdades contemporáneas... una literatura que, aun aparentando ser el testimonio jevi de la puta calle, sirva de corolario a las políticas conservadoras* (Fernández Porta, 2004:10-11)”.

Si, como creen López Merino y otros, R.W. “*es el más destacado representante de esta línea poética* (Ingenschay 2002:46-48)” no sé yo quien les lleve la contraria. Ahora bien, intentar hacer ver que Jorge Riechmann, Fernando Beltrán, Enrique Falcón, Eladio Orta, David González, Manuel Vilas o yo mismo estamos implicados en esa monstruosidad, me parece que tendría que demostrarse más allá de las confusas apreciaciones que de unos y otros hace el citado crítico. Jorge Riechmann, Enrique Falcón, Eladio Orta, Antonio Méndez Rubio, David González o yo mismo, que aceptamos estar en el *totum revolutum* que supuso *Feroces* y en alguna otra antología no menos caótica, no por eso hemos dejado de denunciar, como aquí queda patente, todo lo que nos aleja de una formulación blanda del hecho literario, la escualidez experiencial trivializada, conformista con el estado de cosas y absolutamente ajena (cuando no los mira con desprecio supino) a los movimientos sociales de base y a sus prácticas de transformación de la realidad.

No es que únicamente nos distancie del realismo sucio nuestros postulados ideológicos, es que son ellos la pieza fundamental que establece el abismo desde el que observamos el proyecto posmoderno encuadrado en cualquier de sus ismos literarios. Todos nosotros estamos bien lejos de ajustarnos al modelo ingenuista que defiende, como bien anclado referente en el positivismo burgués, “*una perspectiva neutra y objetiva* (López Merino, 2006:20)”, eterno ideal nunca alcanzado a menos que las propuestas coincidan con la neutralidad y la objetividad de las expresiones culturales de las clases dominantes.

Otra idea no menos inocente (y esta vez extraída de la crítica fenomenológica) es pensar que existe un lector tan fuera del mundo como los mismos escritores del realismo sucio, dueños de un lenguaje expresión de su yo interior. Lectores, por desgracia, sólo hay en tanto atravesados por las condiciones, circunstancias y determinaciones de clase. Pensar en la existencia del lector o del consumidor, así en abstracto (idealizado y descarnado), está muy bien para quienes tienen que lidiar con el mercado (pues son construcciones suyas), pero es inadmisibles para los que consideran la producción de textos como una actividad más de la lucha de clases y como una forma otra de nuestro compromiso práctico en los movimientos sociales emancipatorios en los que trabajamos.

“*El mundo no es un objeto ubicado allá afuera para ser racionalmente analizado, sobre el fondo de un sujeto contemplativo; no es nunca algo de lo cual podamos salir para colocarnos enfrente de él. Emergemos como sujetos del interior de una realidad que nunca podemos objetivar completamente, que abarca al sujeto y al objeto* (Eagleton, 1988:82)”.

Más allá de toda esa basura neokantiana de la percepción subjetiva individualista, de un ejercicio de auto-defensa saldado en vanidad, narcisismo, malditismo u otras formas de conducta insolidaria (reiteradas y hasta sorprendentemente invocadas por el *realismo sucio*), la práctica que aquí nos interesa es la que encarna la deconstrucción del sujeto a imagen de la ideología dominante y su construcción como consciencia emancipadora, práctica de oposición al orden existente y desafío a lo establecido a través de la manifestación de lo no permitido. Una práctica que convierta la contradicción en regla, que trabaje –en la medida de lo posible– sobre una dimensión colectivista, cooperativa, en intercambio permanente con el resto de las prácticas de la resistencia.

Así que, frente a estériles debates, y frente a fatuas maledicencias que pretenden encuadrar determinadas prácticas literarias hoy dentro del *realismo sucio* (y mañana dentro de cualquier otro istmo salido de alguna calenturienta cabeza de algún oscuro funcionario ideológico de clase), sepan todos que, lejos de escuelas, en lo que algunos siempre hemos creído es en los compañeros de viaje: gente real, tangible, movilizable, solidaria, trabajadores también del campo simbólico que siguen estando por generar “*un nuevo universo simbólico, un modo de mirar y decir, desarrollado desde (y para) el proyecto de construir una sociedad liberada y una cooperación consciente para la vida, que excluya toda forma de explotación y dominación* (García del Campo, 2001:13)”, cooperando, avanzando en propuestas, aumentando tanto en capacidad como en la organización de nuestros colectivos y asociaciones y favoreciendo su articulación antagónica y alternativa a las instituciones del Capital.

Será necesario recordarles a los antidemócratas y los apolíticos del *realismo sucio* que no hay necesidad de llevar la política a la literatura, porque siempre ha estado *ahí*. Toda poesía se vuelve política sencillamente porque toda poesía es política, nos posiciona. Si no hay posicionamiento, si no hay ideología que sustente nuestros discursos, estamos echando mano de la ideología burguesa dominante, y de forma inconsciente estamos informando nuestro discurso de aquello que decimos rechazar. Aceptemos que todos hacemos poesía política, como política es la naturaleza de la crítica convertida en “*el discurso que reglamenta, legítima o normativiza el discurso de la ideología burguesa* (Rodríguez, 2001:23)”.

Defendemos aquí, hoy como hace quince años, una práctica de la poesía convertida en práctica de indagación, de revelación, de desvelamiento, reconociendo que toda esa práctica se hace desde un lugar, el del poeta, y por un ser concreto, un ciudadano; sobre unas determinadas circunstancias, que no son poéticas, ni funcionan como tales hasta que no intervinimos con nuestro trabajo sobre ellas, y que lo hacemos desde una configuración de lo real que es a lo que, desde aquí, apelamos como ideológica.

Cuanto más presente la contradicción, más valor tendrá la poesía y, sobre todo, más libre será el sujeto

que desvela los valores ideológicos que lo constituyen como sujeto-no-libre y más posibilidades tendrá de modificar esta situación en otros dominios de su vida. Si a alguno le puede parecer absurdo hablar de revolución, créanme, todas las alternativas que asumen la continuación del actual sistema son todavía más absurdas.

En la medida que sepamos liberarnos de lo que nos expropia y asumamos nuestro estar y actuar en el mundo desde la insumisión, la honestidad y el apoyo mutuo, tendremos una oportunidad para intervenir, realmente, en el mundo. A partir de ahí, las cosas ya sólo podrán cambiar, y no sólo en poesía.

BIBLIOGRAFÍA

- Castoriadis, C. (1989) *Fait et à faire. Revue européenne des Sciences Sociales*, nº 86. Traducción castellana: *Escritos políticos*. Libros de la catarata. 2005.
- Eagleton, T. (1988) *Una introducción a la teoría literaria*. F.C.E. México.
- Fernández Porta, E. (2004) "Golpe por golpe. El género realista ante el fin del simulacro". En: *Golpes. Ficciones de la crueldad social*. DVD. Barcelona.
- Fortes, J.A. (2004) *Literatura, arte y política. Riff-Raff*, 26. Zaragoza (pp. 99-106)
- (2004) *Escritos intempestivos: contra el pensamiento literario establecido*. Asociación Investigación & Crítica Ideología Literaria en España (I&CILE Ediciones). Granada.
- García del Campo, J. P. (2001) "No hay mirada neutra: cultura y posicionamiento". En *El nudo de la red*, nº 1. Madrid. (pp.11-13)
- Gracia, J. (2001) *Hijos de la razón*. Edhasa. Barcelona.
- Ingenschay, D. (2002) "El realismo sucio o la poesía de los márgenes". *Ínsula*, nº 671-672. nov/dic. (pp.46-48)
- López Merino, J.M. (2006) "Sobre la presencia de Roger Wolfe en la poesía española (1990-2000) y revisión del marbete realismo sucio". *Especulo*, 31. <http://www.ucm.es/info/especulo/numero31/rog-wolfe.html>.
- Orihuela, A. (2004) *La voz común: una poética para reocupar la vida*. Tierradenadie Ediciones. Madrid.
- Piquero, A. (2004) La literatura es mi propia vida, una forma de respirar. *El Comercio*, 7-VII-2004.
- Rodríguez, J.C. (2001) *La norma literaria*. Debate. Madrid.
- Saldaña, A. (1996) Roger Wolfe, una sensibilidad otra. En *Postmodernité et écriture narrative dans l'Espagne contemporaine*, nº 8. Trigre. Grenoble, CERHIUS.
- Villena, L.A. (1997) Incendios cotidianos, aire sombrío. *El Mundo*, suplemento *La Esfera*. 22-III-1997 (p.13)
- (1999) Imágenes de abandono y rabia. *El Mundo*, suplemento *El Mundo de los libros*. 16-I.
- Wolfe. R. (2002) *Oigo girar los motores de la muerte*. DVD. Barcelona.

FUGITIVOS DEL PAÍS DE JAUJA (Y II)¹

Grupo Arbeit
(X: Fernando Orozco, Y: David Méndez, Z: Lucía López)

Habitamos un mundo de aspiraciones pesadillescas.

Cuando el horror y la angustia colman todo el espacio, el tiempo y el sentido del sueño, entonces una pesadilla nos da alcance. Ante ella, desaparece cualquier otra dimensión, cualquier otro participante o cualquier otra posibilidad del sueño. Sólo permanece el terror de la monstruosidad que nos persigue, el vértigo del vacío que se abre bajo nuestros pies o la opresión de encontramos perdidos en esas calles desconocidas, entre personas amenazantes. Pero en cuanto, por casualidad, se da una dimensión que no participa del espanto, por minúscula que sea, entonces, es la pesadilla la que mengua y desaparece. La omnipresencia del pánico y la completa saturación de desasosiego es su naturaleza. Es codiciosa, porque sólo un poco menos que todo la hace desaparecer.

Andamos huérfanos de horizontes desde que este Imperio totalitario se ha erigido en amo y señor exclusivo de nuestros destinos. Caído el muro, los cimientos del Capitalismo, plantados hace siglos y afianzados a lo largo de los duros años de la guerra fría, brotaron desmesurados regados constantemente por fertilizantes deseos publicitarios de libertad, confort y paz hasta convertirse en lo Único. Si bien antes, hace apenas unos años, como Jefe de Departamento intentaba mantener contentos a sus empleados, fue finalmente al llegar a Director General, cuando la angustia y el horror, la falta de esperanza y la imposibilidad de disensión colmaron todos los rincones de la empresa. La utopía es esto, no hay más vuelta de hoja, no hay alternativa posible, nunca jamás existió nada más, la historia ha llegado a su fin, el presente ya es eterno, todo está bajo control: esta es la pretensión del Imperio.

Vivimos una pesadilla que se quiere recursiva: despertar sobresaltados sólo para descubrir que seguimos dentro del sueño.

Totalitarismo económico.

Crecimiento continuo, expansión ilimitada, sinergia completa, productividad plena, beneficios acelerados. Las consignas económicas coinciden en esa ambición de totalidad.

El tamaño supone un factor crucial para aumentar poder (y poder aumentar). Los



¹ Este texto es continuación de otro con el mismo título publicado en el sitio web del Grupo Arbeit, en <http://www.nodo50.org/contrapublicidad>

hipermercados, grandes empresas transnacionales del comercio minorista, imponen la desaparición de las pequeñas tiendas al tiempo que reconfiguran el urbanismo de la ciudad según sus necesidades. La ciudad de vacaciones, el campo de golf o la macrounificación de auténtico semilujo substituyen el paisaje y al paisanaje. Franquicias de todo tipo poseen la capacidad de saturar los lugares más preciados hasta erradicar cualquier competencia por pequeña que sea. La ruta errática del viajero es enderezada por el turismo del mastodóntico *tour operator*. A las afueras de nuestras ciudades, enormes complejos imponen su fórmula de integración del ocio, el consumo, el espectáculo y la atracción tecnológica. Mientras, los barrios del centro van desplegando, en su lucha por la supervivencia, una caracterización de parques temáticos especializados en su propio público. A lo pequeño, lo lento y lo improductivo se le obliga a desaparecer, pues su naturaleza es ajena a esta lógica codiciosa y desequilibrada de invasión completa.

Sin embargo, el grande sigue creciendo aceleradamente hasta desbordar su propia enormidad: entidades que comercializan cigarrillos, también editan libros, producen televisión, ofrecen exóticos vacaciones, distribuyen fruta y ropa, exportan trigo, financian el consumo, operan con tráfico aéreo o patentan pesticidas, modificaciones genéticas y medicamentos. Los grandes conglomerados de empresas diversifican sus actividades al tiempo que se fusionan o comparten su accionariado. En este momento de simbiosis casi completa, y amparados bajo su pluralidad de marcas comerciales, se deshacen de la producción real, siempre costosa y repleta de molestias obreras. Un rudimentario taller en Marruecos produce la ropa de nueve marcas muy distintas, pertenecientes todas ellas al mismo conglomerado empresarial. Finalmente, esta sinergia apuntaría, en su pesadillesca realización ideal, a una sola Entidad capaz de controlarlo todo a través de una aparente diversidad. Esa Entidad se identificaría con la Realidad.

La economía invade la existencia con esta máxima irracional, causa y consecuencia de sí misma: debes aspirar a todo o serás nada.

En este juego al todo o nada, la banca siempre gana: dinero y adeptos a la fe del *laissez faire*.

Al tiempo que las grandes fortunas y empresas generan sinergia, simbiosis y acumulación de riqueza y poder, a la población le ofrecen, listas para el consumo, apetitosas paradojas competitivas e individualistas. Los argumentos meritocráticos son cantinela insistente allí donde más se necesitan, esto es, donde menos igualdad real de oportunidades existe. Porque, obviamente, nos dicen, siempre (o, al menos, con frecuencia) son los productos de mayor calidad, las alumnas más preparadas, los trabajadores más cualificados, los países más liberales, las obras de arte más sugerentes y las personalidades más brillantes las que obtienen más bienes, servicios y estatus que los demás. A ese acaparamiento le llaman *éxito* y conforma, precisamente, la más luminosa señal de la propia valía. Arropados con este argumento circular, y otros semejantes, masas de consumidores (y aspirantes a serlo) inician una lucha total de todos contra todos. Corremos, cada vez más frenéticamente, en una competición de trabajo y consumo a crédito, en pos del éxito y su felicidad, mientras nos crece el pánico de



ser excluidos de la carrera. *Te mueves o caducas. Sé elástico.* Debes diversificar tu currículo, pero debes especializarte: ten guardadas dos o tres maneras de ganarte la vida porque con una ya no llega. La jornada de ocho horas ha llegado a su fin. Es derecho inalienable del trabajador renunciar a sus derechos para ganar la competición, para ser el más deseable empleado. Trabajador incansable a tiempo completo o engrosar las listas del paro: sabemos que hay un único premio y que jamás será nuestro. Mientras continuamos esforzándonos, convencidos de que el mundo es *naturalmente* así, una desigualdad nada natural ni inexplicable continúa creciendo.

En un país rico, como EE.UU., el 5% de población de más altos ingresos posee el 21,9% de la renta total del país; el 20% más rico, el 49,5% y el 20% más pobre, tan sólo el 3,6%. La fortuna estimada de Bill Gates (literalmente incalculable) ascendía en 2001 a 58,7 millones de dólares: igual al producto interior bruto de un país como Pakistán en el mismo periodo. Los ingresos de Carrefour, en 2002, fueron de 62.224 millones de dólares: en sus amplios dominios puede, además, forzar a la baja los precios de producción de muchas mercancías. Los hipermercados de descuento Wal-Mart, en el mismo periodo, tuvieron unos ingresos de 219.812 millones de dólares. Coca-Cola cuenta con la red de distribución más extendida del mundo: tal vez donde no llega un medicamento sí lo hace un refresco. Estas empresas se aglutinan en grandes corporaciones que, a su vez, se entrelazan con otras, en una red dinamizada tanto más por la colaboración básica que por la competición. Les pertenecen las lechugas, los muebles, la ropa, los edificios, las editoriales, los fármacos, las galerías de arte, las productoras y distribuidoras de cine, televisión y teatro, los periódicos, la diversidad biogenética y las agencias de publicidad. Controlan la mayor parte de las fuentes energéticas, del agua, de los recursos sanitarios y educativos. Precisan, para seguir expandiéndose, que una parte importante de la población confíe en sus ideas acerca de la naturaleza del ser humano y su lugar en el Tierra. Para cuando eso falla (y siempre acabará fallando), disponen, además, de la casi totalidad de las armas. Creen, por todos estos motivos, que su poder de destrucción y control es absoluto. Sus discursos resultan cínicamente increíbles, pero quien consigue traerlos, recibe el consuelo de una certeza que le convierte en colaborador de sus propias desdichas.

La neurótica mezcla de culpa, fetichismo, impotencia, tristeza y consuelo con que, contagiados de cínico pesimismo, fingimos indiferencia ante el derrumbe: esa es la fe postmoderna.

Lo absoluto parece ser hoy un anhelo místico-económico.

Para que la empresa pueda alcanzarlo, ninguna actividad humana debe de ser improductiva. Todo momento y espacio, toda energía creativa, toda experiencia, la vida de todo hombre y mujer, debe aspirar a producir un beneficio económico. Pero esta sinergia completa precisa un amplio consenso. Las compañías para quienes trabajamos, otras similares o, en cualquier caso, participantes de las mismas ideas e idéntico objetivo de totalidad, son las mismas que nos educan intelectual, sexual y sentimentalmente a través de sus anuncios, periódicos, películas, novelas, dramas, programas de televisión, ensayos, poemas... El consumismo nos adiestra en la práctica y en la aceptación de sus propios objetivos. Ellas nos confirman que el tiempo que dedicamos a desplazarnos a sus centros comerciales y a comprar sus mercancías es *libre*. Ellas nos aseguran que comiendo su comida, reproduciendo las conversaciones de sus series televisivas, cantando sus canciones, vistiendo su ropa y, en definitiva, viviendo su vida, alcanzamos a *ser nosotros mismos*. En esta lógica, las grandes corporaciones ya no precisan solo de la fuerza de trabajo de quienes existimos *aquí*, en el centro; ahora, además, necesitan el resto, todo lo demás, nuestra completa fe, toda nuestra energía y actividades produciendo capital a tiempo completo. Pero de los seres humanos de la periferia precisan apenas algunos cuerpos. Geográficamente, el mundo vuelve a ser concebido como un organismo total en que a cada miembro se le hace cumplir, sin disensiones, su función. A la vez que la manufactura real de objetos se idea como un órgano periférico; la producción de ideas, sentimientos, deseos y anhelos se transforma en el corazón y el cerebro.

Los medios de formación de masas son el más poderoso agente pedagógico que cualquier tirano pudo jamás soñar. Su éxito radica en que invaden nuestra intimidad, apelan directamente al individuo aislado, consiguiendo así su objetivo fundamental: la atomización de las masas. Suponen la ecuación perfecta de la mano invisible: convertir los intereses privados del sistema en intereses personales inalienables de cada individuo. La oferta debe ser ingente, no se vayan a levantar sospechas de uniformidad: cuantas más cadenas de televisión, cuantas más opiniones encontradas, cuantos más opciones y sabores, cuantos más estilos y tendencias, más oculta y efectiva la uniformización. Tú eliges. Tú accionas el mando a distancia, tú ejerces el control remoto. Tu gusto es tuyo, no hay trampa ni cartón. Los medios de formación de masas presentan los estereotipos y los roles a seguir: es la pedagogía del Capital; los gestos, los deseos, las inflexiones de voz, las miradas, las complicidades, los odios y fobias, son sistemáticamente aprendidos desde la más tierna infancia de nuestros actores favoritos, de nuestras estrellas del pop, de los campeones deportivos. La televisión es nuestra niñera incansable ofreciéndonos redundantemente los patrones a seguir para saber amar, llorar, triunfar, perder, temer o alegrarse, convenciéndonos implacablemente de que uno mismo es el rey, ya que el gusto, nuestro capricho personal, es la fuente insobornable de la que mana nuestra libertad: libertad forzada y condicional a realizar permanentemente elecciones amañadas que excluyen toda nueva posibilidad. Posibilidades sin embargo, de las que se nos asegura somos reyes, pues la audiencia manda qué se emite, qué caduca. Por si no fuera suficiente, la publicidad, la propaganda comercial, sustento de todo el tinglado mediático, nos persuade de que la única vía de acceso a esta felicidad programada es el consumo: sólo mediante la adquisición de mercancías nos identificamos, sólo convirtiéndonos en mercancías lograremos ser quien somos y ocupar nuestra casilla correspondiente en la sociedad.

Empujan al límite su codicia: todo el tiempo, todo el espacio y toda la experiencia, para existir, ha de ser productiva. Aquí adentro comienza el espectáculo. Allí afuera, el infierno.

Armas de legitimación masiva.

La desigualdad, la injusticia, la desesperación, la tristeza, el expolio medioambiental, el hambre y la muerte no pueden aumentar indefinidamente. Sin embargo, los beneficios que estas desgracias producen se quieren infinitos. El posmoderno asalto a la totalidad precisa, por ello, de armas de legitimación masiva.

Para que los tanques y misiles puedan asegurar la propiedad privada de los más importantes recursos petroleros, o para que el SIDA extienda por África el derecho de patente sobre los medicamentos, las industrias petrolera, armamentística y farmacéutica deben asegurarse del apoyo a estos objetivos de la población de las naciones centrales y de las oligarquías de los Estados periféricos. Del mismo modo, la creciente desigualdad dentro de los países industrializados sólo puede darse si las élites económicas consiguen legitimar su acumulación de poder, riqueza y capital cultural. La inmensa mayoría de la población mundial permanece excluida de cualquier mecanismo que les otorgue capacidad de decisión sobre estos asuntos. El poderoso proceso de legitimación espectacular sustituye la participación real: el Imperio sólo precisa que sus súbditos avalen su derecho natural a gobernar. Actualmente, existe un gran consenso mundial sobre el capitalismo, es decir, se considera bueno, o al menos inevitable, que una oligarquía corporativa guerree por el control de la casi totalidad de la riqueza y el poder mundial. Este beneplácito popular resulta ajeno, en su mayor parte, a los mecanismos democráticos formales y a los Estados de derecho nacionales. Fundamentalmente, se consigue de otros modos.

El consumismo ha aumentado enormemente el número de personas que acceden a la acumulación de pequeñas mercancías (coche, ropa, bisutería, tecnología barata, domicilio propio...). Presentado como una forma de acceso generalizado a la riqueza socialmente producida, el consumismo logra mostrar la propiedad privada como algo beneficioso. El micropropietario juega una pobre simulación del enorme acopio de riqueza y poder de las élites, pero resulta suficiente para hacerle sentir que la diferencia entre él mismo y un gran magnate de empresa se debe a un simple cambio de escala. No hay distancia entre

sólo ser propietario de tu propio domicilio y serlo de un tercio de la ciudad, cuando se sacraliza el concepto de propiedad privada como organizador de la vida entera. Aunque, por supuesto, la especulación inmobiliaria sigue impidiendo el acceso a la vivienda a los más jóvenes, desalojando a los más pobres y atando al resto a la explotación laboral a través de hipotecas infernales. No por nada, el credo oficial sostiene que cada cual obtiene lo que se merece. La oligarquía mundial ha impuesto estas ideas a una parte importante de la ciudadanía de las naciones industriales (especialmente en los EE.UU., espejo del Imperio). La única meritocracia del esfuerzo y el trabajo duro, la fantasía de la igualdad de oportunidades y el excluyente derecho a la propiedad privada conforman la base del posmoderno individualismo. Se conforma así una sociedad como una suma de "unos" que reciben beneficios, según su valía, de los "otros". En semejante mundo, los individuos no están determinados más que por sus propios impulsos y por el justo reconocimiento de una comunidad de "otros" invisible, de la que no se forma parte. No existen limitaciones, excepto las debidas a las propias capacidades. El estatus y la riqueza no se heredan. Ninguna estructura de poder se manifiesta en las vidas individuales. No hay clases sociales, ni ninguna instancia social organizativa ajena a uno mismo. Esta es la utopía publicitaria que nos ofrece la élite económica.

Individualismo, sacralización de la propiedad privada y meritocracia. Control de la información y el conocimiento. Relativismo ético. Confusión. Y, finalmente, legitimidad de la pesadilla totalitaria.

La homeopatía postmoderna: lo que te mata te hace fuerte.

Todo dentro, nada fuera. Carecer de fronteras. Dos máximas del postmoderno asalto económico a la totalidad.

Libertad sin límites. Sé tú mismo. Te mereces más. Pronto todo el mundo lo tendrá. El tiempo nos da la razón. El futuro elige Visa. Ha llegado la revolución ¿Te vas a quedar fuera? La máxima moral es hoy también comercial. Estas disposiciones, que nos instan a la uniformidad y a la diversidad (a la uniformidad diversificada), al individualismo y al comunitarismo (al individualismo gregario), al orden y a la rebeldía (a la rebeldía ordenada), sólo son aparentemente contradictorias. Del mismo modo, a nuestro alrededor se dan la opulencia y la extrema pobreza, la carrera tecnológica y la miseria instrumental, la liberación sexual y la prostitución esclava, la violencia contra las mujeres y la igualdad entre sexos, la industria armamentística y las guerras pacificadoras, el despilfarro energético y el calentamiento atmosférico, la explotación laboral y la neurosis consumista...

Nos presentan estos extremos como los efectos secundarios indeseables que se dan junto a los beneficios terapéuticos, o como la distancia entre el occidente avanzado y feliz y la periferia atrasada e ignorante por nuestras culpas o sus propios vicios. El niño esclavo, el marginado, la mujer prostituida o el varón en la matanza racial no han sido colocados entre la liga de fútbol y las cotizaciones de bolsa para producir compasión, sino miedo y mala conciencia. Son exhibidos como el reverso trágico de nuestra vida publicitaria. Como hay cielo, hay infierno. Pero también nuestras vidas, nuestros proyectos vitales, nuestros sexos y emociones, nuestra inteligencia, aquí adentro,



son bombas de fragmentación en un continuo estallido. Porque todo es válido, pero inútil. Porque todo es diferente, pero igual. *Porque los tiempos cambian, pero el espíritu permanece.* Porque todas las salidas de emergencia han sido previamente señaladas. Por todo ello, aquí adentro cada vez más próximos se hunden en la locura, el aislamiento, la tristeza y la neurosis hedonihilista. Nos existen divididos en demasiadas esquivas que se expanden demasiado rápido como para poder ser reconstruidos.

En el mundo de lo ya hecho, en el paraíso de las ofertas prefabricadas, no hay redención posible. Toda satisfacción es frustrada por efímera, toda meta es decepción: nuestras pulsiones, mercantilizadas, reconducidas por los caminos trillados, pavimentados y convenientemente señalizados, sólo se satisfacen mediante el consumo de lo ya dado y se hunden permanentemente en la insatisfacción, ya que su fuerza emergente sólo quisiera romper los moldes, desbrozar caminos, abandonar la autopista de peaje para explorar lo nuevo, para encontrarse con los otros fuera de las casillas del tablero, para inventar nuevos juegos, para recrear un mundo verdaderamente habitable, dónde la satisfacción sea el camino y no se confunda con la meta. Pero el afuera no es posible, se nos dice: afuera sólo existe la miseria y la marginación. Por ello el deseo permanentemente insatisfecho no se sale del redil y recorre neuróticamente el laberinto de laboratorio que nos ha sido destinado.

De nuevo, la tensión que causa nuestra enfermedad se nos ofrece como única medicina: seguir trabajando, seguir consumiendo.

Puedes decir lo que quieras, porque da igual lo que digas.

Todos hablan y nadie escucha. De las bocas de las gentes atomizadas de y por los medios de formación de masas salen discursos vacuos, redundantes, repetidos, reiterados, que cubren todo campo, que agotan toda extensión, que lanzan una férrea red de sentido sobre la realidad cuyo centro auto referencial es uno mismo. El individuo posmoderno occidental posee una opinión sobre todas las cosas, y los valores de cambio de sus mercancías opinión, diseñan la marca corporativa "Yo Mismo". En la sociedad de consumo la propiedad privada es sagrada. Mi opinión debe ser respetada sobre todas las cosas, porque mi opinión se identifica conmigo mismo; mi opinión es mía. El grado más bajo del conocimiento encaramado al pedestal de un dogma individual inquebrantable. Todo es verdad puesto que nada es mentira. Todo es una cuestión de gusto. El individuo infantilizado elige opiniones como sabores a los que su capricho se queda aferrado y a los que nada le hará renunciar. Los medios deciden sobre qué se ha de opinar; desde una sopa de sobre a una guerra preventiva, desde cuál es el mejor dentífrico o qué detergente lava más blanco, hasta la última cumbre mundial o el mal arbitraje dominical. El exceso de información ahoga así todas las posibilidades de reflexión, creando patrones a la medida de cualquier consumidor posible. Cualquier opinión ha sido ya dada, lanzada a los medios de comunicación, prontas a ser elegidas según la talla, el color y el corte que más nos favorezca. Se ofrecen las valoraciones ya empaquetadas como consignas listas para corear. Así, una vez más, cada cual ve amputada su capacidad creativa por la imposibilidad de ejercerla frente a una oferta interminable de productos realizados en serie con un planchado impecable.

La opinión se lleva, como la ropa, como el perfume, como el coche, para medirmos con los demás, para decir aquí estoy yo, este soy yo. El conocimiento es cosmética; vaciado de su contenido, es la confección de un traje a medida que nos viste ante los otros. Nadie cambia su opinión porque nadie se desnuda en público. Nadie cambia su opinión hasta que sale al mercado la nueva temporada, nuevas opiniones sobre nuevos temas o nuevas opiniones sobre los temas clásicos de siempre, lo importante es renovarse, estar a la moda, no perder el carro de lo que se lleva. Así, toda discusión es disputa, es lucha, es contienda, es guerra: se toman y defienden posiciones, se arrinconan al enemigo, se esgrimen y disparan opiniones. Las ideas no fluyen de uno a otro mientras se recorre un camino conjunto, mientras se construye una senda común que nos conduzca al conocimiento profundo del problema tratado. No se discuten ideas, ni se tratan problemas: se cuestionan identidades. Toda discusión se mueve en el ámbito ad hominem. Las ideas

convertidas en eslóganes, en propiedad, en opinión, generan un torneo donde los machos cabríos arremeten a la carga para imponer la solidez de su armadura; el que pega más fuerte, el que grita más alto vence. Después los dos contendientes marchan cada uno por su lado enseñoreando sus colores. Nada ha cambiado, ellos quizá un poco magullados, pero las opiniones ni siquiera se han arrugado.

¡Dejad de pensar! He aquí la máxima posmoderna. En el mejor de los mundos posibles, convertido todo pensamiento en dato, en insignia, no hay aprendizaje posible, solo una gama dada de uniformes para la falsa contienda de yoes.

Alta cultura, cultura de masas:

El museo, tributo a las musas, a la inspiración, al conocimiento, a la más alta expresión cultural de la que la especie humana es capaz, es hoy, en nuestra posmoderna utopía, un hipnótico y deslumbrante centro comercial, un infantilizado parque temático. Su contenido, los frutos del ingenio humano, de su capacidad de generar belleza, están así mismo mercantilizados, vaciados de contenido; meras atracciones espectaculares desprovistas del más mínimo valor cognoscitivo.



El mercado del arte al igual que casi cualquier otro mercado de la sociedad de consumo está basado en la rentabilidad. En los márgenes de beneficio que produce en las manos de los intermediarios. Comprar cristal a precio de barro y venderlo al precio que los diamantes alcanzan en el mercado internacional. El Arte se ha convertido en uno de los mercados más rentables para el negocio de los grandes capitales. Una fuente indispensable para el blanqueo de dinero y de imagen: las grandes compañías multinacionales invierten cantidades astronómicas en adquirir y promocionar obras y artistas como inequívoco signo de su magnánima filantropía subvencionada por

los Estados. Así su interés privado es elevado a la categoría de interés público obteniendo por ello grandes exenciones fiscales al mismo erario público que las sostiene. Así algunas de las grandes cotizaciones de obras de arte han sido el resultado de la acción de ciertas compañías de seguros: En el circo de las grandes exposiciones es ahora fundamental contratar pólizas de seguros para cubrir cualquier tipo de accidente cobrando un tanto por ciento del valor estimado del objeto; por lo que si sube el valor de la obra sube así mismo el beneficio de las aseguradoras.

Por este elevado valor económico que ciertas obras de arte llegan a alcanzar en el mercado junto con la imposibilidad del gran público no iniciado en comprenderlo y disfrutarlo refuerzan el carácter mítico que el Arte siempre ha poseído. En la ignorancia sólo cabe tomar una postura religiosa: creer o no creer. La obra no representativa implica la explícita aceptación de un universo de "creencias" en el más puro y tradicional sentido; contribuyendo eficazmente a sostener y reforzar el carácter elitista del fenómeno estético y así conseguir su perfecto acoplamiento al sistema capitalista. El consumo cultural, es decir la mistificación del arte como forma de sublimación. El consumo como canalización del Eros.

Los estados y fundaciones invierten nuestro dinero en nuevos y sorprendentes edificios neomanieristas posmodernos, que perdiendo su funcionalidad arquitectónica adquieren, ahora, la virtud publicitaria

que los convierte en escaparates idóneos para las mercancías artísticas, los neovellocoinos de plástico. El arte ya no inspira al mercado, a la publicidad, al cine, a las artes menores, sino que ahora son éstas las que imponen los estilos, la manera. Son las necesidades de la venta de nuevos productos y la urgencia de fabricar nuevos acontecimientos, las musas que dictan al oído del creador el camino a seguir. Enterrado para siempre el Mecenas, el sponsor, nuevo patrocinador, diseña sus propias campañas de autopromoción. Los museos de arte contemporáneo, absurdos hace apenas 50 años, proliferan como hongos en cualquier centro urbano del "mundo desarrollado". Atrayendo a un gran número de público con su publicidad del retablo de las maravillas recubierto de cristales, escaleras mecánicas, formas caprichosas, cafeterías de lujo y merchandising de papelería con el sello "yo ya he estado aquí". El arte al servicio del poder no es nuevo. Lo que sí podríamos ver como algo novedoso es el discurso artístico que este nuevo propietario, el capitalismo posmoderno, demanda. Así la oferta artística se convierte en oferta de opiniones para todos los gustos. Da igual una fotográfica representación kitsch de cuatro metros por cuatro de un coito, que una minuciosa maqueta de los horrores de los campos de exterminio nazis; da igual un lienzo expresionista colgado al revés que un par de fluorescentes encendidos. Todo cabe, todo vale. Tú eliges. Todo lo que un reducido grupo de expertos haya decidido calificar como Arte,

todo lo que se preste al frenético cambio de las modas y las etiquetas, está listo para ser venerado: Neo-concretismo-tecnológico, hiper-constructivismo-dadaísta-conceptual, Nuevo-mitologismo-individual-cosificante, ultra-neo-pop-figurativo, super-funky-cool-intimista... Hay que epatar al pueblo porque el pueblo quiere circo y quiere sangre. Eso sí, siempre nuevo, reluciente, grande, bien empaquetado y catalogado en su correspondiente estante del hipermercado artístico.



La provocación vacua vanguardista dispuesta a ocupar los altares de la nueva religión mercado.

El malditismo como forma estandarizada de rebeldía posmoderna.

Convencidos, tristemente convencidos, no falta quien exhiba la desesperación como única forma de esperanza. La aceptación maldiciente como una rebelión irónica del que, mirando por encima del hombro nos asegura estar de vuelta de un lugar al que jamás se ha ido. La rebeldía mercantilizada y maldita es una muestra más del infantilismo imperante del consumidor; el maldito siempre es *enfant terrible*, porque es sobre todo *enfant*: el eterno consumidor aferrándose con uñas y dientes a una adolescencia inagotable, hipertrofia de un Yo que afirma haber salido del rebaño; yo soy el único genuino, sólo yo he alcanzado las simas de la desesperación, sólo yo conozco los abismos de la inmundicia, solo yo soy Yo solo: ¡Soy infinitamente peor que vosotros y eso me hace ser genuinamente humano, auténticamente individual!

Esta mercancía puramente adolescente tiene reservado un lugar preferente en las estanterías del supermercado global de estilos de vida. La Hidra sabe que la mejor forma de asumir toda dimensión es convertirla en pose nihilista. El maldito, en su delirio autoreferencial, es neutralizado ya que se vuelve incapaz de cualquier problematización de la realidad, de cualquier manifestación de las contradicciones, de cualquier posibilidad de cambio, de la más mínima creatividad. Creatividad como la capacidad de ofrecer resistencia al entorno, de manipular lo ya dado en busca de nuevos caminos, de vivir una vida plenamente humana. El maldito, convencido de ser el superhombre nietzscheano, no es más que ese último

hombre al servicio del nuevo Dios posmoderno, cínico, insolente y narcisista. Su peculiar forma de situarse más allá del bien y del mal es el mejor tributo a los altares de la posmodernidad, que todo lo iguala. Por eso el maldito se revuelca por el fango de la inmundicia, como prueba soberana de que sólo él es capaz de asumir la inevitable suciedad de la realidad: la acepta y se regodea en ella y, de esa forma, la reafirma y anula toda posibilidad creativa de escape. En poesía, escultura, pintura, periodismo, televisión o cine, el maldito construye un discurso pretendidamente sucio y realista. Sin embargo, sus regueldos, pedos, palabrotas, heterodoxia y ferocidad nada cambian, a nadie ofenden ni escandalizan. Este resultado es insubstancial, pues, dados los principios desde que se origina, su obra se entrega voluntariamente, con las manos en alto, como una más, a la confusión posmoderna triunfante.

Más que camello, león o niño, el estadio de transformación del espíritu del maldito posmoderno es el cerdo: animal, por cierto, del que todo se aprovecha y se vende.

Aunque el lenguaje sea gran parte de la trampa, no es toda la solución.

Desterrados al sector servicios, cada vez más manos no tocan más que bits e ideas. Miles, tal vez millones, de personas experimentamos una cotidianidad que produce nada y dinero.

El horror y la belleza que nos alcanzan es multimedia; la comunicación, a distancia e interactiva; los hechos, ajenos e informativos. Solo aceptamos tener problemas inmateriales. Hay innumerables convencidos de que para nuestra desgracia o felicidad se muestra irrelevante la calidad del aire, la fealdad del entorno, la monstruosa vacuidad de nuestros trabajos, la explotación laboral a que somos sometidos, la insipidez de los alimentos y los amores o la guerra total de nuestras ciudades. Los problemas se llaman autoestima, inteligencia emocional, equilibrio afectivo o capacidad de liderazgo.

Todo transcurre en el interior de cada uno, mientras que el exterior se convierte en un espacio para la especulación, la información o la inversión: el mundo es sustituido por el lenguaje. Lo simbólico, ese flujo común, propio y extraño, pliegue de múltiples dimensiones que nos conforma y nos enajena, instrumento que nos capacita y nos limita, se hincha e hipertrofia, con afán totalitario. El mundo es un texto. La realidad un problema sintáctico. La hermenéutica y la pragmática del texto imponen sus presupuestos epistemológicos a cualquier forma de conocimiento que suponga que junto a, por debajo de, a través del lenguaje, se da algo no-simbólico. Exclusivamente desde el símbolo construimos el mundo, lo descontextualizamos, lo impugnamos y lo reconstruimos; pero ni lo habitamos, ni nos habita. Abrumados por una estructura de poder económico que nos sobreinforma, construye nuestros placeres, fomenta nuestro narcisismo, nos sienta en las galeras del consumo y el trabajo, mientras que también mata a tiros, a hambre, a prisas, a tristeza y a desesperación, nos proponemos llegar al fondo desfondado del problema (al que nadie llegó) antes de cualquier una solución. Permanecemos permanentemente hambrientos de una teoría que no nos alimenta: la primera pregunta que tantea buscando una salida inicia un tiotivo narcisista de interrogaciones semovientes que se muerden la cola. La teoría posmoderna teoriza sobre una teoría que teoriza sobre si misma sin fin. Sin conclusión posible, parar resulta difícil: es la demostración de la capacidad intelectual propia y la identidad lo único que deja en pie este vendaval. En cualquier caso, la cadena de razonamientos enlazados es tan larga, que se muestra imposible de remontar. Si finalmente lo conseguimos, cuando, por fin hemos conseguido regresar a casa, alguien la ha derruido y el desierto la ha tomado.

El lenguaje totalizado nos vuelve inoperantes: ciegos que realizan confusas prácticas en un intelectual campo de tiro.

Huir de Jauja.

Esperanza, ¡que la hay!: frente al “aquí dentro” y “ahí afuera” que engloba la totalidad capitalista, construir un “aquí afuera”, un “ahí adentro”.

Un lugar de encuentro, desrentabilizado y comunitario. Una zona desmilitarizada, donde sentarnos a recuperar la calma y encontrar, de nuevo, lo común. Aprovechar las fisuras, las grietas, para que el deseo, escapándose por ellas, se libere de la frustración constante que le imponen las vías predeterminadas del consumo constante.

El capital, y más el capital posmoderno, se apoya en un perverso mecanismo; la homogeneización de todo lo diverso. La religión del intercambio, que convierte toda posible manifestación humana en mercancía, es un poderoso agente de abstracción: para que todo sea equiparable y commensurable es preciso vaciarlo de su contenido material, de su especificidad diferencial. Para que cualquier cosa sea expresión de un valor, valor de cambio, hay que volverse ciegos a las peculiaridades materiales en las que se apoyan sus valores de uso. Las cualidades concretas de las tareas se transforman en la vacuidad del trabajo regulado por horarios y salarios; las capacidades específicas de los alumnos en nota numérica que permite situarles en un ranking. Al capital sólo le interesan las formas, desprecia las materias: de tal modo, sí pueden sumarse peras y manzanas, cadáveres y beneficios, anhelos y cachivaches. La pesadilla totalitaria es un permanente balance empresarial donde nada queda sin registrarse, donde toda realidad, debidamente privada de su contenido, ocupa su lugar en la columna del debe o el haber. Esta es la genuina realidad de la alienación, de la enajenación. ¿Qué hacer entonces?

Recuperar la cordura y despertar. No perder de vista la diferencia intrínseca de cada cosa y potenciar la capacidad transformadora de cada cual, la animalidad humanizante. Volver a la tarea, desechar los resultados preconcebidos y ver a dónde nos llevan los procesos. Olvidar las necesidades creadas, publicitadas, y crear para satisfacción de nuestras necesidades. Abandonar la carrera, dejar de correr en círculo, y detenerse a caminar hombro con hombro charlando con el de al lado. Reconocer los límites, explorarlos, acararlos. No medimos: abandonar el torneo, la contienda, para empezar de veras a librar la lucha. Recobrar nuestras manos para modelar, acariciar o abofetear la insulsa y babosa cara de Narciso. Olvidar el saber-erudición y emprender el conocimiento búsqueda. Entre lo uno y lo otro buscar siempre el tercero (supuestamente) excluido. En definitiva vivir, convivir; no ser vividos.

V.
Entre el dormir y el soñar
hay una tercera cosa.
Adivinala.

XXXV.
Ya maduró un nuevo cero,
que tendrá su devoción:
un ente de acción tan huero
como un ente de razón.

LIII.
Tras el vivir y el soñar,
está lo que más importa:
despertar.



Los tres poemas finales son de A. Machado.

**LITERATURA Y POLÍTICA
BAJO EL CAPITALISMO***

por Belén Gopegui

Describiremos el contexto en que hoy ha de abrirse paso un texto sobre literatura y política que no pida perdón, que no acuda a generalidades tales como el principal compromiso del escritor es con su propia obra, que quiera para sí un mayor margen de precisión y elija ser llamado: literatura y política bajo el capitalismo.

En su libro *Entre la pluma y el fusil*, que lleva por subtítulo “Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina”, Claudia Gilman afirma en relación a la cultura militante y revolucionaria de los años 60-70: “Esta época constituye la gran expectativa frustrada, el canto de cisne de la cultura letrada en América latina y en el mundo. Conocemos los hechos: la revolución mundial no tuvo lugar. Esa comunidad de izquierda, tan potente en su producción de discursos y tan convincente respecto de los cambios que anunciaba; y ese período, en el cual grandes masas se movilizaban como pocas veces antes, ¿fue resultado de una ilusión sin fundamento?”. Desde una pequeña revista argentina, *Lucha de clases*, alguien llamado Demián Paredes escribe a su vez sobre el libro de Gilman y juzga que la autora sólo entiende en un sentido romántico o superficial “la pérdida del Che y el aborto del proceso chileno y toda la reacción que se instala en los setenta –y aún antes, ¡Brasil!- con las dictaduras militares en el Cono Sur”. La autora, en un gesto intelectual poco frecuente hoy día, se toma el trabajo de contestar a la pequeña revista señalando que en el primer capítulo del libro ella misma se ha preguntado si no es posible pensar que “la sucesión de golpes militares y represiones brutales fue una respuesta imbuída de la misma convicción de que la revolución estaba por llegar (y que por lo tanto era necesario combatirla); se ha preguntado y cita: “¿Estaban errados los diagnósticos o las relaciones de fuerza se modificaron con el propósito de sofocar pulsiones revolucionarias existentes?”. A lo que Demián Paredes responde: “Efectivamente fue así, como señala en último término”. Esto es: efectivamente las relaciones de fuerza se modificaron con el propósito de sofocar pulsiones revolucionarias existentes. Nos interesa señalar el proceso por el cual una afirmación como la anterior que muchos aún hoy juzgamos evidente, pierde el derecho a existir y debe por el contrario ser formulada en términos interrogativos. Lo que está en juego es la diferencia entre el fracaso y la derrota, entendiendo por fracaso el hecho de no dar una cosa el resultado perseguido con ella por multitud de factores que pueden ser inherentes a la cosa misma, mientras que la derrota ha de ser infligida por otro. La diferencia es grave porque a través de ella se dirime el rumbo, la



modificaron con el propósito de sofocar pulsiones revolucionarias existentes. Nos interesa señalar el proceso por el cual una afirmación como la anterior que muchos aún hoy juzgamos evidente, pierde el derecho a existir y debe por el contrario ser formulada en términos interrogativos. Lo que está en juego es la diferencia entre el fracaso y la derrota, entendiendo por fracaso el hecho de no dar una cosa el resultado perseguido con ella por multitud de factores que pueden ser inherentes a la cosa misma, mientras que la derrota ha de ser infligida por otro. La diferencia es grave porque a través de ella se dirime el rumbo, la

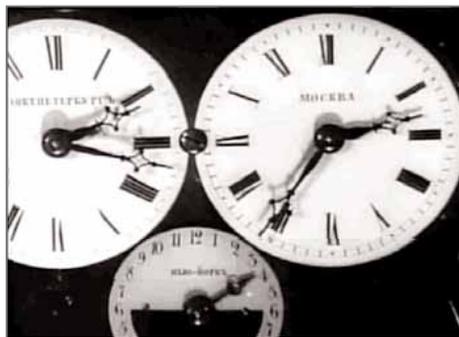
* este artículo se publicó originariamente en el número 21 de la revista *Guaraguano*

dirección, se trata de saber si había -se trata de saber al fin si hay- o no que dirigirse hacia donde se dirigen los movimientos revolucionarios quizá con otra estrategia, quizá a un ritmo más lento, o acaso más rápido, pero hacia ahí. ¿La expectativa de justicia, la expectativa de un comportamiento equitativo en la distribución del placer y del sufrimiento, la expectativa de un mundo sin esclavos de hecho o de derecho, regido por un principio mejor que la ganancia del más fuerte, era y sigue siendo una ilusión sin fundamento o, por el contrario, esa expectativa no estaba errada sino que la frustraron otros, sino que estrellaron otros las revoluciones incipientes contra los escollos aun cuando entre esos otros podamos incluir también -también pero no sólo- el oportunismo y la confusión? Nuevamente hemos de responder: efectivamente, es como señala el segundo término, la expectativa no estaba errada sino que otros frustraron su cumplimiento.

Entre la pluma y el fusil, por su amplia y al mismo tiempo sintética documentación, se convertirá en obligada estación de paso para quien quiera indagar sobre las relaciones entre literatura y política en los años sesenta y setenta. No está escrito con saña ni con ironía. Y esta misma circunstancia vuelve aún más significativo el sonido de fondo que incorpora con aparente naturalidad, un contexto en donde no sólo nadie, al parecer, reclama la necesidad de una literatura revolucionaria, sino en donde la existencia de fuerzas reaccionarias que actúan en la historia y, por cierto, también en la literatura, pasa a ser considerado algo inseguro, improbable, algo sobre lo cual habría, en todo caso, el deber de preguntar. Semejante, diremos, ¿incertidumbre? con respecto a golpes de Estado, invasiones, bloqueos, torturas, expolios, es propia no de la época sobre la que Gilman escribe sino de la época en la que escribe, época que ha producido a su vez una visión del presente como lo menos malo, una visión de la desigualdad, la incontinencia y la voracidad como lo inevitable. Época que soslaya el hecho de que en la isla de Cuba una revolución no pudo ser destruida, el hecho de que hoy, a pesar del acoso, un pueblo vive y lucha porque le sigan dejando vivir sin imponerle desde fuera los criterios sobre qué sea lo bueno, lo justo, lo vergonzoso; época que ante procesos históricos como el que se está viviendo en Venezuela una vez más acude al mito del intelectual contra el poder olvidando que hasta hace muy poco existía una simbiosis entre poder y cultura en Venezuela como existe en todos los países capitalistas, olvidando que no es esa simbiosis lo que cabe reprochar sino al servicio de qué está puesta, para favorecer qué acciones.

Ya en 1967, en su célebre discurso "La literatura es fuego" con motivo de la aceptación del premio Rómulo Gallegos por *La casa verde*, Vargas Llosa afirmaba: "La literatura es una forma de insurrección permanente y ella no admite las camisas de fuerza. Todas las tentativas destinadas a doblegar su naturaleza airada, discolora, fracasarán. La literatura puede morir pero no será nunca conformista". Desde otra posición, en 1972 el escritor argentino Haroldo Conti se dirigía en estos términos a la Fundación Guggenheim: "...con el respeto que ustedes merecen por el sólo hecho de haber obrado con lo que se supone es un gesto de buena voluntad, deseo dejar en claro que mis convicciones ideológicas me impiden postularme para un beneficio que, con o sin intención expresa, resulta cuanto más no sea por la fatalidad del sistema, una de las formas más sutiles de penetración cultural del imperialismo norteamericano en América Latina..."

Las palabras de Conti reconocían así en la literatura algo más maleable que el fuego, algo que puede ser penetrado, influido, modificado. Como tantas veces, de una concepción materialista de la realidad se se-



guía un comportamiento regido por ideales, mientras que la voluntad de no ver ataduras, influencias, vínculos, acabaría respondiendo a lo que José Carlos Mariátegui había descrito como la costumbre de la burguesía de idealizar o disfrazar sus móviles. No obstante, el discurso que casi cuarenta años después se ha convertido en "lo normal" no es el de Haroldo Conti sino el de Vargas Llosa. La independencia del escritor, la autonomía insondable de la literatura aun cuando en esa autonomía se reconozcan posibles tensiones y equilibrios, reglas del juego a la manera de Bourdieu pero que actúan sólo como factores secundarios de un fuego que no puede ni debe ser sometido a ninguna política, a ninguna exigencia colectiva, a ningún "plan quinquenal" pues cuando así ha ocurrido la literatura ha muerto. Llama la atención que sólo cuando el socialismo trata de someter a la literatura ésta muera mientras que cuando el capitalismo diariamente la somete, condiciona, penetra, compra, seduce, alecciona, eso en nada afecta a su salud. Llama la atención que se pretenda de la literatura, hecha para contar la vida, una existencia en otra órbita, allá donde la vida, los miedos, los deseos de una sociedad no puedan alcanzarla. Llama la atención porque nunca nadie leyó ni escribió esa literatura.

Toda literatura es política; preguntarse sobre literatura y política en las actuales condiciones significa preguntarse si la literatura, como la política, puede hacer hoy algo distinto de traducir, acatar o reflejar el sistema hegemónico. Estuvo a veces la literatura al servicio de causas revolucionarias. Pero muchas más veces estubo al servicio de lo existente y, muchas otras, el poder capitalista cortó el camino, torturó, silenció, arrasó las condiciones de existencia en las que habrían podido germinar referentes distintos. Es imprescindible recordar que la historia de la literatura revolucionaria no se escribe sólo con rechazos como el Conti o Viñas, se escribe también con las obras de aquellos que no estuvieron siquiera en la posición de rechazar. De aquellos que no llegaron a ser lo suficientemente conocidos como para que el capitalismo intentara cooptarlos y no llegaron a serlo porque nunca se adaptaron a las exigencias del canon, o porque eligieron la militancia en vez de la escritura, o eligieron una escritura militante que les alejó de posibles ofertas, o porque habiendo elegido la "alta" escritura un día renunciaron a ella por las presiones de la vida diaria, o para trabajar por las revoluciones que existían o por las que podrían llegar a existir. Como es preciso tener presente que mientras Haroldo Conti fue secuestrado en 1976 por la dictadura militar y hasta el día de hoy permanece en la lista de desaparecidos, todos los que se sumaron a la propuesta metafísica del Gran Rechazo de Adorno jamás rechazaron nada físico procedente del imperialismo capitalista, ni una beca Guggenheim, ni un premio Planeta ni un ciclo de conferencias en una universidad norteamericana.

Hablemos entonces de lo que se entiende por literatura capitalista en la fase actual del capitalismo. Hablemos de un libro que se ha convertido en un estandarte de lo que sí debe hacerse, *La fiesta del chivo* de Vargas Llosa. A diferencia de lo sucedido con frecuencia en la época descrita por Francis Stonors Saunders en *La guerra fría cultural*, en estos momentos el capitalismo no necesita tanto explicitar sus demandas pero, si lo necesitara, habría formulado el encargo más o menos así: "Conviene que quien en su día defendió la literatura como una forma de insurrección permanente, y hoy está claramente al servicio del llamado neoliberalismo, escriba una novela sobre una dictadura latinoamericana. Conviene que se trate de una dictadura antigua, sobre la que ya se hayan cerrado teóricamente las heridas. Conviene distanciar esa dictadura de los Estados Unidos lo más posible aunque sin incurrir en mentiras gruesas puesto que hay hechos que ya son de dominio público.

Prestaría un gran servicio, desde el punto de vista de la escala de valores dominante, convirtiendo cualquier acto de resistencia en fruto de la inquina o la venganza personal. Se le sugiere, puesto que al fin y al cabo no le llevará mucho trabajo, haga de un personaje cercano a Trujillo un simpatizante de Fidel Castro. Alguien particularmente abyecto, por ejemplo el jefe de la policía política, el máximo torturador. Si la verdad histórica dice que ese hombre formó parte de una operación encubierta de la CIA contra Fidel Castro no la mencione, en este caso no es demasiado conocida.

No olvide la rentabilidad de sobrecargar su novela con violaciones, impotencia, miedo a ser acusado de "mariconería", esto es, el cuerpo y en especial el sexo llevados a sus extremos más patéticos, morbo, a fin de cuentas, aun cuando recubierto de algún adjetivo barroco que permita a los lectores de clase media sentirse distintos y mejores que los lectores de novelas seriadas, y permita a la crítica traducir la palabra morbo por cosas como una penetrante mirada sobre el mal o una bajada a los infiernos. La economía, la política, la inteligencia, el interés, la capacidad de elegir, los argumentos que se emplean a la hora de ejercer esa capacidad, los trabajadores, los revolucionarios, los movimientos populares, todo esto debe estar ausente de su novela. Se trata de simplificar la condición humana hasta reducirla a dos o tres pasiones y traumas incontrolables.

El autor debe por último extremar sus críticas a Trujillo, que ya está muerto y bien muerto, para recuperar algo de la legitimidad que ha perdido en los últimos años sobre todo con respecto al público de América Latina. Se espera poder presentar al autor, un ideólogo del neoliberalismo, como crítico de un agente de los Estados Unidos; esto, unido a una gran campaña de promoción en América Latina, le conferirá nueva legitimidad, la que subyace en frases del tipo: aunque no estamos siempre de acuerdo con sus artículos, como escritor es un gran escritor que llega hasta el fondo de las miserias humanas y de las dictaduras más crueles".

Los encargos del capitalismo "están en el aire", el autor los percibe con claridad ya sea si los reconoce de forma explícita o si los interioriza como su particular percepción de lo adecuado en ese momento. El capitalismo literario, en su fase actual, ha llevado hasta el límite la división burguesa entre lo público y lo privado como si esa división pudiera en verdad efectuarse. Y ha logrado que la inmensa mayoría de la literatura se retire a la esfera de lo privado: secretos familiares, pasiones escondidas, asesinatos de psicópatas, y que cuando en algún caso se aborden cuestiones públicas sea por la vía de privatizarlas como así ocurre con una la política de Trujillo dictada por su próstata privada, o con las historias sobre la guerra civil española en donde el núcleo argumental se reduce a actos privados de amor u odio. No es tarea de un solo artículo describir y analizar los componentes de la literatura capitalista del tiempo que antecedió y siguió a la caída del muro de Berlín. Baste quizá con que el artículo sugiera el actual florecimiento de un realismo capitalista sin trabas, exonerado al parecer de tarea de argumentar, dar respuesta o siquiera combatir una escala de valores que a lo largo de los siglos ha luchado, con mayor o menor potencia de difusión, por abrirse camino.

Hoy, se nos advierte, es preciso huir de cualquier asociación con una máxima como la enunciada por Brecht: "Los artistas del realismo socialista tratan la realidad desde el punto de vista de la población trabajadora y de los intelectuales aliados con ella y que están a favor del socialismo". Sin embargo, ¿podríamos convenir con el opuesto de esa máxima, afirmar que los artistas del realismo capitalista tratan la realidad desde el punto de vista de la burguesía y de los intelectuales aliados con ella y que están a favor del capitalismo? Podríamos, y para que hacerlo no cree ninguna incomodidad el discurso dominante ha sustituido la palabra burguesía por la palabra condición humana, y la palabra capitalismo por la palabra leyes naturales de la existencia o algo semejante, sin permitir que se desarrollen en parte alguna aquellos planteamientos que quisieran analizar las implicaciones de esa sustitución.

En cuanto a la pregunta sobre si es posible hacer bajo el capitalismo una literatura que no sea capitalista, decir, sin bajar la voz: el único camino es una escritura hacia la revolución, esto es, una escritura que alcance a cuestionar la idea misma de literatura pero no lo haga desde la "novedad" aislada ni acepte tampoco circunscribirse sólo a la tradición hegemónica; una escritura, por tanto, capaz de concebir el paso siguiente en un proceso liberador que no comienza hoy. "Sin una memoria colectiva que contribuya a forjar una narración común acerca de lo que ocurre, que proporcione algún tipo de inmortalidad mitológica a los individuos que lo apuestan y lo pierden todo por cambiar el futuro, no existe la menor posibilidad de resistencia", ha escrito Guillermo Rendueles en referencia a cómo en las manifestaciones antiglobalización de Barcelona, Carlo Giuliani, asesinado a tiros por la policía genovesa, apenas fue recordado.

Rendueles señala así sus dudas sobre la viabilidad de un nuevo sujeto contestatario fluctuante, sin historia, casa común, e incluso sin memoria para recordar a los suyos. En 1970, Rodolfo Walsh decía a Ricardo Piglia en una entrevista:



"Nuestras clases dominantes han procurado siempre que los trabajadores no tengan historia, no tengan doctrina, no tengan héroes y mártires. Cada lucha debe empezar de nuevo, separada de las luchas anteriores: la experiencia colectiva se pierde, las lecciones se olvidan. La historia parece así como propiedad privada cuyos dueños son los dueños de todas las otras cosas".

Hablemos ahora de literatura. Digamos ahora que quienes con honestidad y auténtica militancia, muy lejos del oportunismo que también hubo en la izquierda, perdieron su capital cultural, su prestigio, un lugar en el canon, ofertas económicas y glamour y complicidades por cambiar el futuro, por hacer una literatura tal vez en exceso didáctica, acaso ingenua, quizá demasiado sencilla, tal vez de una grandeza que aún no hemos comprendido, merecen nuestro respeto. No merecen nuestro paternalismo ni nuestra vergüenza ni nuestro arrepentimiento. Porque sea lo que sea una escritura revolucionaria, no parece creíble que consista en encontrar una figura mediática "del otro lado", una figura que escriba "buenos" libros, esto es, tan "buenos" que hasta la noble Academia por supuesto independiente y objetiva se vea obligada a reconocerlo, y el noble Mercado por supuesto libre y sin dueños, se vea obligado a reconocerlo, y la noble autonomía de la literatura por supuesto desvinculada de intereses, por supuesto incapaz de fomentar un tipo de narraciones y dejar fuera de la circulación otras, se vea obligada a admitirlo. No se quiera ver aquí la clásica condena del autor de éxito o la idea de que el fracaso es necesariamente una marca de honestidad. Pero que nada tampoco nos impida decir que la construcción de una escritura revolucionaria no puede ser sólo un proyecto individual sino que requiere construir también un lugar a donde dirigirse y un espacio común que no podrá coincidir con el espacio en donde habita ni el lugar hacia donde se dirige la inmensa mayoría de la literatura capitalista de nuestro tiempo. Y si expresiones como "realismo socialista" o "novela social española" no designan el final del trayecto, que no sean tampoco la excusa perfecta con que regresar justificados al discurso dominante.

Por estar referidas a la ciencia, las palabras del inmunólogo cubano Agustín Lage permiten aproximarse de otro modo al tema que nos ocupa: "La ciencia aprende por ensayo y error, pero los sistemas de ideas generales determinan qué es lo que se ensaya y qué sectores de la realidad se exploran". Habiendo convenido en este aserto resulta más sencillo asumir que los sistemas generales de ideas determinan también qué se ensaya en literatura y qué sectores de la realidad se exploran, determinan, en consecuencia, sobre qué no se va a seguir ensayando, qué sectores dejarán de explorarse. Determinan cómo se volverá inútil tanto conocimiento, cómo lo que supimos del camino, sus curvas, la espesura, los animales feroces, la fuente turbia y el lugar de aquella otra fuente donde sí se podía beber, el barranco oculto, las dos encrucijadas, todo se volverá inútil porque hoy los sistemas generales de ideas dicen: quedémonos aquí, dicen: dejemos de pensar que hay que adentrarse donde no hay más carretera, quedémonos, exploremos el horror nuestro de cada día pero no sus causas, exploremos la inconsciencia pero no su necesidad.

La novela desde su nacimiento como género ha dado multitud de pasos en falso, ha emprendido multitud de caminos que conducían a un callejón sin salida, ha tomado recursos de otros géneros, ha evolu-

cionado adaptándose al medio literario en cada momento. Y cada uno de esos pasos en falso, como cada una de sus metamorfosis, ha sido estudiada, valorada, ha pasado a formar parte de una suerte de capital acumulado llamado cultura. No así la escritura revolucionaria. Ni se estudiará ni pasará a formar parte de bagaje alguno pues su sola mención producirá rubor, deseos de renegar de ella, arrepentimiento. ¿Pero de qué se reniega, del camino escogido para atravesar el cerco o de la voluntad de atravesarlo?

En 1997, a partir de las conocidas palabras de José Martí, “dos patrias tengo yo: Cuba y la noche. ¿O son una las dos?”, el escritor y entonces presidente de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba Abel Prieto, con motivo de un debate interno sobre el papel de la literatura, reivindicaba la noche para la posible literatura que se escribiera en Cuba. Tal vez no se trata, o no sólo, de que los novelistas revolucionarios creen personajes colectivos, o de que frente al consuelo y el acompañamiento en lo oscuro que parece ofrecer a veces la novela burguesa, ofrezcan siempre el sol del mediodía y los cantares de la comunidad. No siempre, no sólo. No sólo, diríamos entonces, reafirmar las certidumbres sino latir también junto a lo incierto, y en lo incierto residirá además la idea de literatura.



Con todo, importa recordar que ni siquiera la noche es la misma para quienes viven a costa de otros y para quienes son obligados a vivir para otros. Ése “no ser la misma” a menudo se ha visto exclusivamente como una limitación, lo que daba lugar al deseo del esclavo de convertirse en amo y no de convertirse en hombre libre, o al deseo del escritor revolucionario de hacer alta literatura sin poner en duda al legislador que había dictado las leyes por las que se regía el ingreso en la alta literatura. Desde la posición contraria se quiso en cambio convertir la noche del oprimido en hogar propio, como si ella fuera el único recinto admisible y de ahí nacieron discursos que remedaban o halagaban una cultura obrera, o campesina, o una cultura colonizada sin cuestionar cuanto de heredado, impuesto, mutilado había en esa cultura y en la literatura circunscrita a unos límites que tampoco eran suyos. Ahora sabemos que cualquiera que estas dos opciones es insuficiente, y no lo sabemos en el vacío sino en la historia, y si lo sabemos es porque no renegamos ni estamos solos, porque no venimos de ninguna parte sino de una ola de siglos en la que los conflictos se han manifestado y siempre fue posible decir qué es lo que estaba en juego, qué clase de vida y para cuántos y para quiénes.

Desde este conocimiento cabe proponer una poética para una escritura impura y condicionada y material. Una escritura consciente de que ni aún en los países en donde las revoluciones no pudieron ser destruidas, el socialismo ha llegado a existir sin la amenaza permanente y sin los condicionantes que esa amenaza impone. Propongamos entonces la poética de una escritura militante.

Escribió Tolstoi que el arte comienza cuando una persona expresa un sentimiento a través de ciertas indicaciones externas “con el objeto de unir a otro u otros en el mismo sentimiento”. Ha escrito Raymond Williams que el significado de la palabra comunicación puede resumirse como la “transmisión de ideas, informaciones y actitudes de una persona hacia otra”. Partiendo de cuanto tiene la literatura de comunicación, que es mucho, bien saben los formalistas que es mucho, y recordando a Brecht cuando decía que los sentimientos se piensan, nace una visión de la literatura como actividad destinada a unir a las personas en actitudes comunes, siendo la actitud un sentimiento pensado y siendo, en el caso de cierta literatura, la representación el modo particular de pensar los sentimientos.

La escritura actúa siempre como proyección, los sentimientos pensados en la literatura han sido los sentimientos pensados en la sociedad y sólo la sólo la conjunción de factores de lucha, azar y militancia ha permitido a veces que, en el seno de sociedades capitalistas la literatura dejase de transmitir el discurso de las clases dominantes y acertara a pensar, representar y escribir otra vida. Se trata entonces, y hasta tanto el discurso que una hipotética literatura pueda proyectar sea otro, de provocar esa conjunción de factores. Provocarla, producirla activamente ahora que ya la posmodernidad declina y sabiendo que el regreso al sujeto moderno no es nuestra reivindicación, porque no es cuestión de volver y porque aquel sujeto llevaba dentro de sí la falacia de la naturaleza burguesa universal.

La escritura que tiende a la revolución, la que se escribió, la que se escribirá, no está hecha, está siempre por hacer y su estructura, sus temas, su práctica de la autoría, habrán de ajustarse a cada momento, no podrán fijarse. Pero sí cabe hablar hoy de una poética de astucia e indignancia, rebeldía y dignidad, y diremos ahora qué son astucia e indignancia, rebeldía y dignidad.

Es indignancia escribir por ejemplo, como así en este artículo, “muchos juzgamos”, es indignancia saber que muchos no habrán reparado en ello y algunos y, probablemente, algunas, sí. Es indignancia no tener una lengua capaz de condensar el “muchos y muchas de nosotros y de nosotras”, indignancia no tener una realidad en donde el género gramatical sea sólo un instrumento de economía lingüística y no articule el silenciamiento o el desdén. Es, en otro orden de cosas, indignancia no heredar tradición alguna a no ser en conflicto, a no ser con violencia y sin dejar a un lado, como tanto se ha querido, la sospecha; indignancia no poder descansar en lo que aprendimos —pero quién nos enseñó, pero con qué ojos— a ver como admirable.

Es astucia lo contrario de la franqueza, no escribir como si se hubiera ganado la batalla porque no se ha ganado. Acaso algunos escritores revolucionarios creyeron que podían empezar desde el principio, que podían ser francos, pero no podían; por eso hoy, aun cuando nos conmueve su franqueza hasta el dolor, decimos: hay que seguir adelante, no era tiempo de pararse todavía, no bastaba entonces y menos basta hoy con hablar como si no existiera el discurso dominante pues existe, domina, y cerrar los ojos sólo nos hace más débiles. Finge el astuto guerrero no socorrer a la ciudad amiga que está sitiada y atacar en cambio la capital de enemigo, finge y logra así deshacer el cerco de la ciudad y sorprender al enemigo en el camino cuando éste regresa para proteger su capital, logra con procedimientos engañosos el guerrero más débil triunfar en la batalla pero sabe, no obstante, que si su argucia fuera descubierta no renunciaría, que defendería a la ciudad amiga aun en las circunstancias menos ventajosas, y jura que cuando adoptar las maneras del enemigo implique servirle, entonces ha de rechazar esas maneras. Pues la astucia termina en el instante en que comienza la traición.

De la dignidad supimos que no es nunca individual, la dignidad del hombre más solo de la tierra es colectiva, la dignidad de aquel que dice “no” y nadie le oye, y su “no” jamás será contado es colectiva, existe porque ese “no” es con otros, para otros que en él se apoyan. La rebeldía pertenece a la historia y hoy rehúsa pactar con la injusticia de la explotación, convenir en la tristeza del esclavo, celebrar la mezquindad del dueño. El texto literario no termina en sí mismo, es un hecho extensivo; como se proyecta la luz, como se propaga por el solo hecho de existir y no es posible detener una ola del mar sin perder la ola y no es posible que una onda esté quieta, así ocurre que no es posible cercenar de cada texto literario el viento, el haz, el foco que en la lectura se constituye y del que somos parte. Y hay un viento distinto del que procede del capitalismo, un foco sin filtros, un haz incontenible de claridad y de rabia.

Madrid, Diciembre 2005.

NO CEDER ANTE LOS DESASTRES

Anotaciones sobre poesía, intelectuales y postmodernidad¹

por Jorge Riechmann

Qué poderosa la tendencia al extremismo filosófico. Tengo una idea, elimino todas las ataduras, la espoléo a galopar en campo abierto: ¿hasta dónde me llevará? (Qué sería de la historia de la filosofía si eliminásemos las exageraciones...)

¿Por qué resulta tan difícil distinguir entre el filósofo posmoderno y el charlatán de feria? ¿Por qué no se obliga a todo profesor de la disciplina, para poder ejercer, a seguir al menos un curso elemental de lógica y de análisis filosófico? ¿Por qué no se exigen mínimos de solvencia intelectual para enseñar?

Los discursos sobre la posmodernidad tienen algo de lujo ideológico: como esos *gadgets* caros que los hogares pobres no pueden permitirse...

Se sitúan entre las *delikatessen* del gran hipermercado *fin de siècle* que nos legó el siglo XX. Y yo, la verdad, no llego más que a los cereales y tubérculos básicos.

Escuchando más de un discurso de nuestros filósofos letrados universitarios, siento uno el perverso deseo de que el cambio climático en curso vaya realmente mal para la especie humana: en tal caso, dentro de algunos decenios subsistirán sólo algunos grupos de cazadores-recolectores por aquí y por allá, y retornaremos al buen viejo humanismo de los siux y los bosquimanos...

(*Posmodernismo y realismo crítico.*) “Las epistemologías posmodernas —basadas en el postestructuralismo, las teorías de la construcción social y el deconstruccionismo de los años ochenta— suponen que hacer ciencia es ‘narrar historias’ y que la ciencia es una empresa de negociación entre intereses más bien que de descubrimiento de verdades. El posmodernismo feminista se enfrenta a multitud de contradicciones derivadas de las tensiones entre el relativismo que parece implicar y el compromiso político feminista, que parecería requerir más bien un realismo social crítico. Donna Haraway es una de las autoras en las que se ve de un modo más descarnado esa lucha interna entre la construcción y el compromiso con determinadas ‘verdades’ irrenunciables, entre documentar la contingencia social del conocimiento científico y comprometerse profundamente con la comprensión del mundo.”²

(*Morales posmodernas de la transgresión y feminismo.*) “No es casualidad si, en un período histórico en el que las mujeres comienzan a ver reconocidas sus antiguas reivindicaciones ilustradas de los dere-

¹Notas extraídas del diario de trabajo *Bailar sobre una baldosa*, de próxima publicación en Ed. Crecida, Ayamonte. Pueden verse otras anotaciones de igual procedencia en <http://www.7de7.net/dinamicas/portada.php>

²Marta I. González García y Eulalia Pérez Sedeño: “Ciencia, tecnología y género”, *CTS + 1 (Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación)* 2, enero a abril de 2002.

chos, surge un nuevo discurso sobre la identidad viril que exalta la violencia de la transgresión [a la manera de Georges Bataille]. La oposición entre una jurisprudencia que manifiesta cada vez menor tolerancia ante la violencia sexual y la cuasi perpetua exhibición de ésta en las producciones de la cultura del ocio puede ser entendida como política de resistencia patriarcal o simple compensación fantasmática. Quizá sea ambas cosas a la vez.



Cuando las mujeres comienzan a acceder al estatuto de sujeto, se anuncia que éste se disgrega en infinitos fragmentos dispersos e incoherentes. Cuando la Mujer-Naturaleza maternal rousseauiana ha sido impugnada, se la sustituye por la Mujer-Naturaleza maldita de Bataille. En la sociedad competitiva del capitalismo de consumo, la antigua figura de la seductora rejuvenece en los rasgos de la audaz transgresora. Transgresión pero no revolución.

Esta pseudoigualdad transgresiva no es sino la adopción acrítica de un modelo androcéntrico. (...) Ante esta situación, la ética y la filosofía política feministas han de reivindicar la igualdad entre los sexos, pero proceder también a una crítica del androcentrismo. Ambas tareas, si son entendidas como proyectos excluyentes, encierran ciertos peligros. Así como las éticas del cuidado pueden derivar en el conformismo y en la exaltación de virtudes producidas por el sometimiento, la asunción acrítica de una transgresión pseudoliberaladora implica la aceptación de valores que esconden un subtexto de género. Su análisis nos muestra que desertar de las filas de una razón y una moralidad que comienza a respetarnos como individuos no es, probablemente, nuestra mejor opción.”³

Lytotard, según uno de sus exégetas: la diferencia (*différend*) “consiste en una imposibilidad radical para resolver los respectivos conflictos involucrados en las confrontaciones ocasionadas por diversos juegos de lenguaje, regímenes de razón y juegos discursivos, cuando se ven precisados a enfrentarse mutuamente del modo que fuere. (...) Incluso las aproximaciones metodológicas de diversas disciplinas tales como la ciencia, la literatura o el arte, aun cuando traten de problemáticas determinadas compartidas por todas ellas, resultan ser incommensurables entre sí”⁴.

Seguramente la manera más sencilla de caracterizar el pensamiento posmoderno es esa inconmensurabilidad de los diferentes juegos de lenguaje, disciplinas de conocimiento y regímenes de razón *tomada más como dato previo que como término de una indagación*; y en cambio a quienes nos identificamos con la vivificante corriente de filosofía ilustrada que discurre desde Jenófanes de Colofón hasta Bert Brecht nos caracteriza seguramente la esperanza en que al final (provisional) de ese diálogo indagatorio encontremos terreno humano común en lugar de conflictividad irresoluble. Esperanza sin garantía ninguna, claro está, pero no por ello menos activa y resistente.

³Alicia H. Puleo: “Moral de la transgresión, vigencia de un antiguo orden”, *Isegoría* 28, Madrid 2003, p. 250-251.

⁴Francisco Javier Higuero, “Conflictividad irresoluble en el pensamiento de Lyotard”, *Alfa* (revista semestral de la Asociación Andaluza de Filosofía) 14, Jaén, junio de 2004, p. 43 y 45.

Ideologías de la posmodernidad: en general, mala epistemología y mala ética. Suficiente como para no detenerse mucho ahí.

El 70% de la posmodernidad filosófica está en Nietzsche —que se vuelve a poner en circulación, las más de las veces, en formato de cómic.

Si *moderno* era el proyecto de transformación racional del mundo, cuya desmesura —*hybris*— hoy no podemos dejar de percibir, sigue habiendo un abismo entre quienes queremos resistir contra la destrucción del mundo y esa pastosa posmodernidad que, bajo la consigna “adiós a las utopías”, abandona toda voluntad de resistencia, y con ello dimite de lo humano.

¿Por qué habríamos de aceptar la “posmodernidad” como una categoría teórica válida? Probablemente, vista con la distancia histórica suficiente, aparecerá apenas como nota a pie de página en el despliegue de lo realmente significativo: la racionalidad científica, pongamos por caso, desde Galileo hasta nuestros días⁵. Aquí puede venir bien recordar la humorada del dirigente chino Zu-En-Lai cuando le preguntaban sobre las consecuencias de la Revolución Francesa de 1789: “Todavía es demasiado pronto para opinar”.



Por lo demás, el *ethos* posmoderno parece indisoluble de la sumisión al (des)orden social existente, y los compromisos antihumanistas de buena parte de la ideología posmoderna son demasiado fuertes para que alguien como yo pueda sentirse cómodo, chapoteando en semejante barrizal.⁶

Apenas hay algo más funcional al criminal (des)orden socioecológico presente que las prédicas antihumanistas de tanta filosofía posmoderna. *Todos estamos en peligro*, clamaba el último Pasolini, profeta justo antes de su asesinato⁷; es todavía más cierto hoy. En tales circunstancias, complacerse en provocaciones gratuitas —y muchas veces un tanto infantiles, del tipo “a ver quién la dice más gorda”— me parece irresponsable.

⁵ Una defensa fortísima de una tesis similar en Georges Charpak y Roland Omnès, *Sed sabios, convertíos en profetas*, Anagrama, Barcelona 2005.

⁶ Mi amigo Vicente Luis Mora ha localizado en la Red un generador automático de textos ensayísticos posmodernos, que ha producido casi dos millones de ensayos desde que empezó a funcionar —el 25 de febrero de 2000— y 2005. Véase <http://www.elsewhere.org/cgi-bin/postmodern/>

⁷ “Todos estamos en peligro. Furio Colombo entrevista a Pier Paolo Pasolini”, en Pier Paolo Pasolini, *Palabra de corsario*, Círculo de Bellas Artes, Madrid 2005, p. 307 y ss.

Entre las dimensiones de fondo del debate: la concepción moderna de la cultura como una de las principales líneas de defensa contra la mercantilización de todo lo humano (y divino, y natural, y etcétera), frente al desenfado posmoderno que recomienda, en caso de violación, relajarse y disfrutar.

Ser humano, dicen los versos de Santiago Sastre Ariza, “no es aceptar un hecho/ sino tomar una decisión:/ ser más humano todavía.” Corrección al último: *llegar a ser humano*. El poema sigue: “Es un horizonte/ donde nunca se está/ porque siempre hay camino/ hacia fuera y hacia dentro...”⁸

Decía Sigmund Freud que la razón humana era una débil lucecilla, una llamita vacilante, pero añadía: ¡maldito quien la apague!⁹ Creo que conviene insistir en eso. Poca es la lumbre de esa candela, *pero no mola*: desplazándonos con ella en la mano, poco a poco logramos iluminar un área más amplia. *Docta ignorantia*: no se trata de entusiasmarse con Luces sobrevaloradas, sino de no cejar en el trabajo inacabable de apartar obstáculos, de forma que la claridad llegue a algunos rincones nuevos.

Aceptar que el ser humano está siempre irreparablemente lisiado, antes que extraviarse en las engañosas promesas de prótesis perfectas (que revelarán siempre su inadecuación apenas las tengamos a nuestro alcance).

Notable *mea culpa* de Félix de Azúa, que se retracta del relativismo posmoderno en una tribuna de opinión hartamente significativa. Vale la pena citarle:

“Hemos regresado a una época en que la verdad (esa odiosa palabra) se decide cada día en los despachos de los grandes consorcios. Una época similar a los terribles años treinta, cuando la verdad tenía tan sólo dos caras: Hitler y Stalin. (...) En un libro que se editará durante el mes de octubre en la prestigiosa MIT Press, *True to Life: Why Truth Matters*, el filósofo Michael P. Lynch expone su autocrítica. ‘Como muchos izquierdistas de los que se graduaron durante los años noventa, también yo tuve mis escauceos cínicos con la verdad. Jugué a ser posmoderno, simpatiqué —en mi obra anterior— con el relativismo. Asqueado de la agresiva necesidad de Absoluta tan típica de la derecha, muchos como yo rechazamos hablar de una verdad objetiva y elegimos la vía de Richard Rorty, una vía *irónica* que coincidía con nuestras simpatías liberales. Dejamos de ocuparnos de *lo justo* y nos pusimos a cavilar sobre lo que mueve el mundo. Así nos sentíamos más modernos y menos ingenuos.’ Creo que muchos universitarios de mi generación, con el retraso que corresponde a un país marginal, suscribiríamos estas palabras...” Azúa señala que probablemente fue la justificación del ataque contra Irak y el fraude de las armas de destrucción masiva lo que ha causado esta reacción en las universidades norteamericanas, y proclama a continuación “la acuciante necesidad de un concepto renovado de *verdad objetiva*”.¹⁰

⁸ Santiago Sastre Ariza, *Dentro*, Azacanes, Toledo 2005, p. 17.

⁹ Lo recuerda Remo Bodei, *El doctor Freud y los nervios del alma*, Pre-Textos, Valencia 2004, p. 33.

¹⁰ Félix de Azúa, “Esa odiosa palabra”, *El País*, 11 de octubre de 2004, p. 14. *Post-scriptum* del 4 de diciembre de 2005: anoto unos párrafos de la intervención de clausura de Toni Domènech en el *Homenaje a Manuel Sacristán*, celebrado en Barcelona los días 24 y 25 de noviembre de 2005. “En todas las variantes concebibles del relativismo, la ‘verdad’ es siempre servicial; no vale por ella misma, sino sólo por algún servicio que presta a otra cosa, no importa si a una voluntad de poder (como querían Calicles y su tardío discípulo Nietzsche), a la elucidación y construcción de un sentido de la existencia o a la custodia del Ser (como quería Heidegger), o a la utilidad (como han querido los pragmatistas, desde William James a Richard Rorty —éste último, por cierto, un admirador de Nietzsche y de Heidegger).

Bueno, los que nunca hemos “jugado a ser posmodernos” nos alegramos de que intelectuales como Lynch o Azúa redescubran la importancia de la verdad y la justicia. Y al mismo tiempo no podemos evitar una sonrisa para nuestros adentros al pensar cuántas vueltas da la noria de las modas intelectuales, y qué lamentable la condición de los intelectuales uncidos a esa noria... Esos que están de vuelta de todo sin haber ido a ninguna parte, y que ignoran cuán corto es el recorrido de la frivolidad. En fin, no hace falta leer a Lynch para saber estas cosas, aunque viva uno en “un país marginal”: ya intentó transmitir las Sócrates.

(*Esencia del poder desnudo, en la era del Imperio del Norte y de la realidad virtual. Habla uno de los asesores más cercanos del presidente Bush, citado por Ron Suskind.*) “El asesor me dijo que los tipos como yo estábamos en lo que llamamos *la comunidad basada en la realidad*, que él definió como ‘la gente que cree que las soluciones proceden del estudio racional que hacéis de la realidad aparente’. Asentí y murmuré algo sobre los principios de la ilustración y el empirismo. Me cortó rápidamente. ‘Así ya no funciona el mundo. Ahora somos un imperio y cuando actuamos, creamos nuestra propia realidad. Y mientras vosotros estudiáis esa realidad, de forma racional, nosotros actuamos de nuevo creando otras realidades, que también podéis estudiar, y así es como son las cosas. Somos protagonistas de la historia, y vosotros, todos vosotros, os quedaréis ahí estudiando lo que nosotros hagamos.’”

Sin embargo, quizá este posmoderno y tenebroso personaje esté sobreestimando la novedad de su ejercicio del poder. *Siempre, en todo momento, la praxis humana ha modificado realidades y creado otras*

Todos los totalitarismos de la pasada centuria —el nazi-fascista y el estalinista del segundo cuarto del siglo XX y el neoliberal del último cuarto— se han apoyado de uno u otro modo en filosofías relativistas: en filisteísmos epistemológicos o éticos.

La elite neoliberal y neoteocrática que ahora gobierna los EEUU quiere que en las escuelas públicas se enseñe el creacionismo en pie de igualdad con la teoría darwinista de la evolución: ‘son sólo teorías, y los padres tienen derecho a que sus hijos puedan elegir’; algo así acaba de decir recientemente, para escándalo del mundo civilizado, un tribunal de Kansas. ¿Quién quita que el paso siguiente no sea que hay que enseñar la física moderna, hija o nieta de Galileo, en pie de igualdad con las teorías del Cardenal Bellarmino, el inteligente inquisidor que instruyó el vergonzoso proceso contra Galileo? Si Heidegger levantara la cabeza, brindaría por el Ser-así-restituído con lo primero que pillara a mano, ya fuera cava catalán.

Yo creo que uno de los motivos más importantes de lo que aquí se ha llamado ‘el olvido de Sacristán’ tiene que ver precisamente con eso. Conviene percatarse de ello. Por causas que necesariamente han de quedar aquí fuera de nuestra atención, lo cierto es que buena parte de la izquierda académica evolucionó intelectualmente, a partir de los años 70, en un sentido relativista. Así como Manolo Sacristán habló en su día, en un textito que recordaba ayer Salvador López Amal, de una alianza impía entre el neopositivismo y el misticismo, ha habido en las tres últimas décadas, como ha dicho recientemente Terry Eagleton, una especie de alianza impía entre el relativismo práctico de tipo neoliberal y el relativismo filosófico de la izquierda que para entendernos e ir al grano llamaremos postmoderna. La recuperación de Heidegger por ésta —un Heidegger, por cierto, pésimamente leído, como bien notó Sacristán— es un síntoma ya suficientemente conocido y elocuente, que me va a eximir aquí de mayores precisiones o explicaciones.

Manolo Sacristán reaccionó con mucho escepticismo al famoso *bestseller* de Kuhn sobre la estructura de las revoluciones científicas, un libro que aunque históricamente interesante, le parecía mediocre filosóficamente. Pero reaccionó con algo más que escepticismo, yo diría que con verdadero encono, al no mucho menos vendido libro de Paul K. Feyerabend *Contra el método*. Su célebre concepto del ‘oligokuhnismo’ —no sé si muchos saben eso—, lo acuñó Sacristán a costa de este libro de Feyerabend. (...) A la derrota del 68, Sacristán no reaccionó, como muchos académicos de izquierda, derivando hacia el relativismo acomodaticio. Me atrevo a decir que guiado por su instinto antifilisteo, Manolo hizo exactamente lo contrario: se reafirmó más que nunca en los valores —éticos, epistemológicos y estéticos— de la Ilustración. Y usó esa reafirmación, precisamente, para criticar al tercero de los totalitarismos aquí mencionados, junto con el fascismo y el neoliberalismo: el estalinismo.” Antoni Domènech: “Manuel Sacristán, el antifilisteísmo en acción”, *sin permiso*, 4 de diciembre de 2005 (puede consultarse en www.sinpermiso.info).



nuevas: la acción desde el vértice de una pirámide de poder, por descontado, mueve más que la acción desde la base. Napoleón, sin Pentágono y sin internet, hubiera podido decir lo mismo que Bush y su asesor, ya hace un par de siglos. Y el canciller conservador alemán Helmut Kohl, en los años de la “segunda guerra fría” y el despliegue de los “euromisiles”, se lo dijo crudamente a los movimientos ecopacifistas que luchaban por la desnuclearización de Europa: “Vosotros protestáis, nosotros gobernamos”.

Unos analizan y protestan para tratar de impedir la destrucción del mundo, y otros manejan las palancas del poder basado en Estados, empresas transnacionales y ejércitos para asegurar la aún mayor expansión de ese dominio. No es algo nuevo: se trata de luchas que combatimos desde hace siglos.

(*Para la crítica de la jerga pseudo-intelectual contemporánea.*) “Orientar la aspiración a ser competitivos en el mercado de las prácticas de producción simbólica”; “mejorar las condiciones de participación de la ciudadanía en los procesos de transferencia de imaginario social”; “las prácticas de producción simbólica son catalizadores fundamentales de los procesos de agenciamiento identitario, reguladores efectivos en los procesos de producción de subjetividad y de socialización...” Dios de los cielos, qué jerga se gastan los teóricos de la cultura. Los tres ejemplos anteriores están tomados todos ellos de la misma página del mismo artículo. Lee uno semejantes cosas, y durante un instante cede al impío pensamiento de que no estaría mal una buena revolución cultural china que enviase al campo una temporada a tales mandarines, a reeducarlos mediante el trabajo manual.

Deconstruir, recodificar, resignificar. Estos tres verbos son indicadores casi infalibles de pensamiento enfermo de inanidad pomposa.

¡Cómo les gusta oírse hablar a los intelectuales! (Cuánto tiempo y cuánto aliento perdido.) Pero la tarea del intelectual —que no su misión—, si es que puede destacarse una, es *proporcionar herramientas* (intelectuales) que sean útiles para su comunidad. Y si no las proporcionan, son prescindibles.

Jordi Amat reseña *Una morada en el aire*, y me reprocha haber sugerido la alianza de Bertolt Brecht con Juan Ramón Jiménez: “a mi entender sólo podrían aliarse en un programa, en una teoría, pero sin posibilidad de realización: la vivencia mística de la poesía, capaz de revelar la hondura de lo real mediante la palabra, extirpa el potencial social de la lírica”¹¹. Bueno, señor Amat, a mi entender eso está por demostrar. Sin ir más lejos, la obra entera de John Berger (incluyendo su poesía) demuestra lo contrario.

¹¹ Jordi Amat, “Una alternativa”, *Quimera* 248, Barcelona, septiembre 2004, p. 73.

El punto de llegada no ha de confundirse con el punto de partida. Yo estoy tratando de poner estas cosas en práctica en libros como *Ahí te quiero ver*, *Poesía desabrigada* o *Conversaciones entre alquimistas*.

“El intelectual no se ha quedado sin tribuna, ésta es la paradoja, pero su capacidad de intervención ha sido desarmada. Sin cortarle las alas, imponiéndole algo mucho peor: proclamando que la palabra de Sartre y la mía valen por igual, y entregando mandos a distancia por doquier. (...) El mercado posibilita la existencia de voces instaladas en la disidencia, pero el macroorganismo convive con ellas sin que quede alterada la más nimia de sus funciones. Como si un enano tratara de abofetear a un gigante” (*loc. cit.*).



Hay un sentido importante, *democrático*, en que la palabra de Sartre vale exactamente lo mismo que la de cualquier ciudadana o ciudadano dispuesto a buscar mancomunadamente con sus iguales el bien de la ciudad: creo que hay que precaverse frente a toda “nostalgia por el papel clásico del intelectual”. Por otra parte, la disidencia no es ningún lugar donde “instalarse”, sino a lo más una posición móvil que se intenta defender con herramientas diversas.

¿Un enano que trata de abofetear a un gigante? En noventa y nueve de cada cien casos, el gigante ni siquiera se dará cuenta y el esfuerzo será inútil (quizá incluso peligroso para el enano, hasta letal). Pero en esa improbable ocasión centésima, una afortunada combinación de circunstancias hará que el gigante se distraiga, o dé un traspies, o cometa un lapsus, y a consecuencia de ello acabe mordiendo el polvo. El enano que se dé por vencido de antemano está abdicando de su responsabilidad y de su libertad.

La fuerza del sistema estriba sobre todo en conseguir que nos rindamos por adelantado, sin tener siquiera que hacer uso efectivo de su tremenda fuerza. Nuestra oportunidad: no ceder en ese momento.

Dentro del sistema, libertad es elegir entre uno u otro fondo de pantalla para tu ordenador. Por eso hay que salir fuera de esa pantalla –y de ese sistema.

Mejor la “ingenuidad optimista” (si mi posición pudiera realmente describirse así) que el cinismo derrotista. Puede que yo resulte vencido a la postre, pero no estoy dispuesto a anticiparme al castigo del amo autoinfligiéndome la derrota.

Siempre que tengas que optar entre fortalecer el cinismo de alguien o su voluntarismo, elige lo último (sin por ello dejar de rebajarlo con la máxima dosis de lucidez de que ambos seáis capaces).

No convertir la anticipación de los resultados en causa determinante; no desentenderse de los resultados.

No ser adepto y no tener adeptos.

Para los que se la cogen con papel de fumar en lo que a relaciones entre poesía y política atañe, qué ejemplo el de una delicada princesa lírica como Sophia de Mello Breyner –también intensamente comprometida con la “Revolución de los Claveles” en su patria, Portugal:

“La poesía, en una sociedad como la que vivimos, es necesariamente revolucionaria: es la no aceptación fundamental. La poesía nunca dijo a nadie que tuviera paciencia. El poema no explica, implica. La poesía es lo que me implica, lo que me hace ser en el estar y me hace estar en el ser. La poesía es la más honda implicación del hombre en lo real, es necesariamente política y fundamento de la política. Pues la poesía busca el verdadero estar del hombre en la tierra y no puede por ello separarse de esa forma del estar en la tierra que es la política. Y así como busca la relación verdadera del hombre con el árbol o con el río, el poeta busca la relación verdadera con los otros hombres. Ello le obliga a buscar lo que es justo, ello le implica en esa búsqueda de la justicia que es la política. Y porque busca la integridad, la poesía es, por su propia naturaleza, desalienación, principio de desalienación, desalienación primordial. Libertad primordial, justicia primordial. El poeta dice siempre: *Hablo de la primera libertad.*”¹²

Lo precisa aún más: “Quien busca una relación justa con la piedra, con el árbol, con el río, es llevado necesariamente, por el espíritu de verdad que lo anima, a buscar una relación justa con el hombre. El que ve el asombroso esplendor del mundo es llevado lógicamente a ver el espantoso sufrimiento del mundo. El que ve el fenómeno quiere ver todo el fenómeno. Es sólo una cuestión de atención, de secuencia y de rigor. Por eso la poesía es una moral. Así, el poeta es llevado a buscar la justicia por la propia naturaleza de su poesía. Y la búsqueda de la justicia es desde siempre una coordenada fundamental de toda obra poética.



(...) No aceptamos la fatalidad del mal. Como Antígona, la poesía de nuestro tiempo dice: *Yo soy aquella que no aprendió a ceder ante los desastres.* Hay un deseo de rigor y de verdad que es intrínseco a la íntima estructura del poema y que no puede aceptar un orden falso.”¹³

Sophia de Mello Breyner es otro excelente ejemplo de cómo la vivencia a fondo de la poesía no extirpa para nada su potencial social, mal que le pese al señor Amat.

Esteban Pinilla de las Heras señalaba, en una entrevista con Juan F. Marsal, que lo importante para un intelectual es preguntarse siempre al servicio de quién se está; y que la cuestión fundamental era y sigue siendo si se está al servicio de la verdad o al servicio del poder. “Afortunado si vives en un periodo, en un

¹² Sophia de Mello Breyner: *Nocturno mediodía (antología poética 1944-2001)*, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona 2004, p. 19.

¹³ Sophia de Mello Breyner, *op. cit.*, p. 415-417.

espacio y un tiempo sociales concretos, o si trabajas en una institución, en los cuales verdad y poder no sean contradictorios.”¹⁴

Intelectuales: vistos con mirada sociológica, se trata de gente metida a la tarea de *reflexionar profesionalmente para conferir sentido*. No existían antes de la “crisis de sentido” que supuso el final del *Ancien Régime*, bajo el cual las significaciones sociales estaban aseguradas por instituciones como la Iglesia; y entran en crisis, en el capitalismo tardío, cuando esa función social de conferir sentido la asumen principalmente los *mass-media*.

Ahora bien: (A) el Occidente de matriz europea no es coextensivo con el mundo entero; (B) estar en crisis seguramente es la única forma decente de estar en el mundo; (C) a pesar de la caligine posmoderna, sigue siendo posible distinguir entre el trabajo serio y las ocurrencias –más o menos sumisas– del cantamañanas; (D) probablemente se da un paralelismo entre la culpable dimisión de los intelectuales en la “sociedad del espectáculo”, y la culpable dimisión de los gobiernos democráticos en la globalización de las transnacionales. En ambos cabe sospechar que había o hay un margen de acción mayor que el que se supuso o supone.

¡Al menos hay que intentarlo!

“La trascendencia va de capa caída, ino faltaba más!/ La inmanencia no vale un higo seco./ La vía intermedia es el dinero./ Lo mejor es buscar en otra parte.”¹⁵

El *aileurs* de la poesía es lo que nos recuerda Eugenio Montale: ahí, en otra parte. Afortunadamente, el mundo no se agota ni en la sociología académica ni en las revistas “del corazón”.

Los movimientos sociales saben que se conquista cuando se lucha; y que lo que no se defiende, se pierde.

¹⁴ Juan F. Marsal, *Pensar bajo el franquismo. Intelectuales y política en la generación de los años cincuenta*, Península, Barcelona 1979, p. 240. Debo esta cita a Salvador López Arnal.

¹⁵ Eugenio Montale citado por Antonio Tabucchi, *La gastritis de Platón*, Anagrama, Barcelona 1999, p. 67.

JUSTIFICACIONES DE LA DISIDENCIA

por Manuel Blanco*

USA: donde la libertad es una estatua.
Nicanor Parra

1. Consideraciones previas

A propósito del trabajo que lleva por título *Diario Disidente de Nueva York*¹ cabría preguntarse: ¿por qué elaborar un *Diario* de la ciudad de Nueva York?, ¿por qué éste lleva el sobrenombre de *Disidente*?, ¿por qué y cómo se confecciona nuestro trabajo desde una perspectiva fotográfica?... abordaremos (y justificaremos) estas respuestas luego de conocer ciertos aspectos de la sociedad norteamericana. Evidentemente existe una apabullante bibliografía analítica sobre ese sistema a tenor de los más variados puntos de vista; nosotros en cambio, proponemos focalizar la atención sobre tres puntos concretos de sus mecanismos sociales; tres puntos que son netamente indicativos (y, acaso metonímicos) de cómo está confeccionada esa sociedad:

El primero de estos aspectos es –no podía ser de otra forma– su alto nivel de técnica y ciencia, una especie de *Neo-Industrialización* que debería revertir en una amplia calidad de vida (*estado del bienestar*) de sus habitantes. Lejos de eso, la ciencia (incluso la ciencia médica –a la que sólo una parte de la población tiene acceso–) tiene otras motivaciones –como veremos– harto más prosaicas. Para ejemplificarlo, pondremos el caso de cómo nace la llamada cinética (o comunicación no verbal). El lingüista Ray Birdwhistell², constata cómo se comienza a profundizar en el estudio de la cinética para aplicar esos conocimientos a la venta a domicilio: el conocer los gestos del comprador –y con ellos: lo que está sintiendo– facilita la resolución del vendedor a la hora de hacer su labor.

Así las cosas, se hace especialmente gráfica esa reflexión de Chomsky sobre cómo es posible que no existan –en según qué lugares– máquinas cortadoras de materiales pedrosos... la pregunta se responde sola: ya hay una legión de niños esclavos en América y otras latitudes que, por salario de 0,30 €/día, pasan 15 horas picando piedra: luego de haberlas quemado para su mejor partición: para lo que usan viejos neumáticos de tractores (sus pulmones se tiznan en pocos meses de ese laborar: su expectativa de vida apenas sobrepasa los 20 años). ¿A qué invertir dinero y gastar esfuerzos en investigación cuando ya hay quien hace ese trabajo de forma esclava?...

Hay un segundo punto especialmente relevante: la progresiva *militarización de la sociedad*: esto se da en todos los aspectos de un modelo social que cada vez se comporta más como un único *cuerpo* (en el

* El libro que reseña este artículo es obra del propio autor, como se comprobará en el mismo, y las fotografías que constituyen la base del mismo han formado parte de una exposición que se ha podido ver –aún quizás se pueda– en la sala Youkali, en Vallecas. Durante el acto de presentación de la exposición, se le dijo al autor que por qué en el libro no aparecían sus notas de viaje y sus comentarios de un modo más amplio; este artículo –autoresena, al fin y al cabo– responde a esa petición; y ha escogido nuestra revista -YOUKALI, también– para hacerlo.

sentido platónico de la polis entendida como entidad corpórea); de moneda única, costumbre única, pensamiento único... Hay a tal efecto un estudio denso y rico sobre el comportamiento en el deporte mayoritario, el fútbol: así como lo belicoso de su lenguaje³ (¿serían propias de un deporte sano: pacífico, expresiones como *cancervero, ataque, defensa, pena máxima, contraataque, contención, estrellar el tiro*, etc...etc...?). Pero estos virajes hacia la progresiva militarización de esa sociedad civil, se está dando también en otras esferas. No es de extrañar que la última moda automovilística fuera un tipo de vehículo que, en realidad, no era más que un aparato utilizado por el ejército norteamericano en sus campañas –si bien con mínimos retoques de habitabilidad-. Estos vehículos consumen en torno a 500% más de combustible que un utilitario medio, ocupan tanto espacio que les hace imposible de aparcar en todas las plazas normales de aparcamiento, y su precio es como cinco veces un utilitario común: aún así sus ventas fueron espectaculares: la moda de emular a lo militar se



extiende. Ya se usaron antes vehículos militares como vehículos de calle: pero hasta estos vehículos se están radicalizando en su estética: acaso todos los automóviles del mercado sufren de una exaltación de su diseño agresivo, hasta tal punto que podría llegar a ser amenazante: tal es la consideración en la fotografía dada para con estos –descabezados- peatones; si bien, este aspecto es sólo uno de los que contiene la imagen.

Hay, por último, un tercer punto que nos parece igualmente reseñable: el de la continua *Omnipresencia del Estado*. En los años 30, y por despiadado y tiránico que fuera un sistema (como bien indica Murray Bookchin⁴) siempre había toda una maraña de asociaciones, ateneos, y corporaciones inexpugnables para el Estado. Sin embargo ahora éste: el Estado, penetra en cada hogar valiéndose de los medios de comunicación contaminados de que dispone (tv, prensa, radio), incluso el *territorio libre* que decían de Internet es sistemáticamente censurado por las autoridades. Recientemente en U.S.A. y por ley aprobada por el partido en el poder, el hecho de tomar en préstamo ciertos libros sospechosos (a saber: *El manifiesto comunista*, libros sobre marxismo, anarquismo, o Cuba, por ejemplo) en la biblioteca pública, hace que se proceda a la investigación policial del solicitante de dichos materiales. Todas estas prácticas, tan Orwellianas manchan cada uno de los poros de la fotografía adjunta.



Chomsky da en la clave cuando afirma: *Cada año hay un nuevo pánico; por ejemplo en los 80, los supuestos asesinos libios que estaban en Washington tratando de matar al presidente, la amenaza cubano-rusa que representaba Granada dos años después, seguida por la "amenaza" a la seguridad de Estados Unidos que significaba Nicaragua: Reagan declaró una emergencia nacional por la amenaza de Nicaragua contra Estados Unidos: decían entonces que los sandinistas estaban a sólo dos días de viaje por carretera de Texas. Después se habló de los "árabes locos", y del crimen. Esta constante estimulación del temor lleva a los estadounidenses a buscar asilo bajo el paraguas del poder.*⁵

2. De la Fotografía que no sólo huele a Fotografía

El arte como una mera abstracción costumbrista de lo bello y armónico del discurrir del mundo es, precisamente, el anti-arte de nuestros días. Un arte enraizado hasta lo más profundo de un sistema productivo que busca generar una actitud consumista donde no la hay: potenciarla donde ya existe y, desde luego, erradicar de una vez por todas cualquier atisbo de pensamiento crítico no ya con el poder reinante: sino con el sistema. Podríamos aplicar un símil lingüístico: el Arte, como tal: grande, colorido, amplio y diverso bien podría ser una especie de lengua madre de la que derivan diferentes dialectos: la literatura, fotografía, poesía, escultura, música... dialectos que tienen un mismo tronco común: el discurso, la filosofía que lo mueve y, que de hecho, le da entidad real. Puesto que comparten el mismo espíritu serían variantes dialectales de un mismo Arte la poesía de Antonio Orihuela y la amplia filmografía de Ken Loach, las canciones de Serrat (*los fantasmas del Roxy*) y *Cinema Paradiso* de Giuseppe Tornatore, o Paco Ibáñez y la fotografía de José Manuel Navia, o incluso las novelas de Isaac Rosa y los trabajos fotoperiodísticos de Javier Bauluz (por poner un sucinto ejemplo con los primeros nombres venidos a la memoria).

Así las cosas, quizás no haya dos tipos de arte; antes al contrario existe un arte que se mancha de realidad: que pretende interceder positivamente con la masa social, y un arte no-arte (o anti-arte) basado en el propósito firme de aniquilar el pensamiento crítico, negar las contradicciones de nuestro tiempo, volver la espalda –radicalmente- a los hechos que impregnan (y justifican!) las posiciones Disidentes dentro de un sistema (cualquiera). Uno es un arte para la vida y el cambio; el otro es un "arte" (menor, enquistado, reiterativo, casposo, rancio) que con su complacencia sólo pretende hacerse un hueco en un sistema que necesita justificaciones culturales a su aplastante filosofía monetaria.

(...) el arte refleja, de forma directa o indirecta, la vida de los hombres que realizan o viven los acontecimientos. Y esto es válido para todas las artes, desde la más monumental a la que se centra en lo más íntimo. Si la naturaleza, el amor o la amistad no estuvieran ligadas al espíritu social de una época, la poesía lírica habría dejado de existir hace mucho tiempo. Un profundo viraje histórico, es decir, un reordenamiento de las clases en la sociedad, rompe la individualidad, coloca la percepción de los temas fundamentales de la poesía bajo un nuevo enfoque y salva así al arte de una repetición eterna⁶.

Nuestra empresa será la de *oponer, ante los grandes relatos del capital, los pequeños relatos éticos de quienes lo padecen*⁷. Dentro de un discurso manchado de ideología (diversa, de varios colores y cohabitando con otras ideologías rupturistas): y siempre desde la disidencia no ya con un sistema en concreto: con la injusticia misma. ¿Es arte la recreación simplemente estética del mundo?: no, el mundo mismo es Arte.

Últimamente el lenguaje fotoperiodístico actual sólo busca el impacto como finalidad: basta ver el trabajo de las agencias mayoritarias en la cobertura de los conflictos internacionales para encontrarse con toda suerte de vísceras, charcos de sangre, cadáveres flotando, soldados ardiendo vivos, etc... Salvo honrosas excepciones, el fotógrafo-reportero se ha convertido en un trabajador asalariado que –desde distancia y con teleobjetivo; cual *paparazzi*- toma instantáneas "objetivas" de los hechos que acontecen en los lugares. Pero, al convertirse en meros constatadores de los acontecimientos, en meros registrados de los hechos: renuncian a la elaboración de un discurso narrativo propio, de una vertebración del lenguaje que propicie la interactividad con el receptor: que le obligue a pensar. Son las imágenes actuales de las agencias mayoritarias un tren de corto recorrido: trasladan una información "real": el receptor la recoge y termina ahí el trayecto. El Arte verdadero necesariamente ha de mancharse de realidad: pero también ha de propiciar la activación del mecanismo de discursión crítica que todo receptor potencial tiene. No se trata de potabilizar el lenguaje hasta el extremo, sí en cam-

bio, de elaborar un lenguaje propio que necesariamente haga pensar al receptor: ésa es la verdadera intención del (mal llamado) *Arte Social*, no el impacto sencillo y sensiblero: sino un discurso que quizás no diga nada concreto, pero hace abrir los ojos para que el propio receptor discorra sobre la información dada: que complete mentalmente el puzzle transmitido: que no “copie” la “realidad”, sino que transmita claves para que todo receptor –y en plena libertad- reinterprete a su manera y a su modo la Realidad: ninguna escuela crítica mejor que la libertad.

3. De las Imágenes que respiran Disidencia

Este Arte, en plena inmersión con las otras artes con las que comparte su firme propósito de interceder en la sociedad, se mancha –a qué negarlo- de los otros discursos. En el trabajo que nos ocupa pueden encontrarse ecos literarios, de poesía visual, o cinematográficos en –por ejemplo- la imagen adjunta. Que además comparte el hilo conductor de la lluvia. Una lluvia que en sus acertadísimas líneas Francisco Sierra describe del modo que sigue: *ningún papel quedó incólume ante la lluvia (...) donde los rascacielos ya no apuntan al cielo sino a la nada mientras la isla de manhattan aparece inundada de desesperanza*.⁸ La lluvia como recurso literario y gráfico: como multiplicación de lágrimas: pura imprecación del mundo, pues acaso *estas imágenes son un autorretrato de lo que somos*.⁹



Una lluvia presente en el Arte desde todas las disciplinas posibles: *sólo la lluvia a mi lado, / como yo/ pensativos*¹⁰. O como versa la canción: *Llueve... detrás de los cristales / llueve y llueve / sobre los chopos medio deshojados/ sobre los pardos tejados/ sobre los campos llueve*¹¹.

Los pocos espacios comunes que perduran en USA son lugares donde consumir. Especialmente reseñable es el intra-mundo de las cafeterías. Descrito a veces desde una óptica amable y costumbrista de la forma que sigue:

Gracias a los Starbuck, que están por todas partes, se puede hacer en Manhattan una vida de café tan haragana como en una capital de provincia española de hace cincuenta o sesenta años. (...) en las pequeñas mesas redondas de los Starbuck siempre hay gente solitaria que lee el periódico, estudia apuntes, se embebe en un libro (...) uno puede pasarse el día entero con un solo café, o con un baso de agua, o sin tomar nada, y eso le permite una placidez semejante a la que sin duda disfrutaban nuestros abuelos en los antiguos cafés españoles.¹²

Los Starbuck son una cadena de franquicias de cafetería cuya política es: llegar a una ciudad e ir rápidamente comprando todas las pequeñas cafeterías del centro turístico para acabar con la competencia. Sólo en Madrid, en poco más de tres años han pasado de no tener ningún local, a contar ya con 17 establecimientos. ¿Cómo se consigue esta política de invasión y eliminación de competencia?: es evidente; reduciendo al máximo los costes y pagando muy por debajo a sus empleados. Ha sido acusada esta empresa de usar leche venida de productores que permiten que sus vacas sean inyectadas con “Monsanto”; una controvertida hormona bovina del crecimiento frecuentemente asociada con altos riesgos de producir cáncer en los seres humanos.



La hormona *rBGH* es una potente droga que con crueldad causa daño a la salud de las vacas forzándolas a dar más leche. La leche derivada de inyecciones de *rBGH* en las vacas tiene también probabilidades de contener más pus, residuos antibióticos y bacterias. La *rBGH* está prohibida en todos los países industrializados del mundo, excepto en Estados Unidos y México.¹³

En nuestro discurso, y dentro del *Diario Disidente de Nueva York*, ello adopta una postura fotográfica en la imagen adjunta. No deja de ser una transmisión costumbrista, pero el elemento extraño lo aporta

aquí la figura del lado derecho (el último en ser mirado por nuestros ojos), un tipo de extraño aspecto, encapuchado... que acompañado de su famélico y tísico perro (quien le da la espalda) mira desde el otro lado de los cristales cómo el pudiente –efectivamente (y como bien dice Muñoz Molina)- lee el periódico, estudia apuntes, se embebe en un libro... con total placidez y ajeno a la –ahora sí- sutilmente denunciada exclusión.

Otro de los aspectos por los que se enraíza este Diario (pretendido espejo poliédrico con tentáculos) es en el falso mestizaje que ofrecen los medios de comunicación de la sociedad norteamericana. Las superproducciones de Hollywood se encargan de desplegar todo un electo de actores afroamericanos es sus creaciones: lejos de eso, Nueva York está dividido en clases, linajes absolutamente estancos: uno podría pasarse años en Nueva York y no verá jamás a una pareja formada por un asiático y un latinoamericano, o una descendiente de europeo y un indio americano; hay pues, un intento de normalización desde los diferentes gobiernos norteamericanos en los medios: cine, series, etc...y sin embargo: las leyes siguen siendo eminentemente discriminatorias para con los colectivos emigrantes (baste ver el porcentaje de condenados a la pena de muerte, el de encarcelados, el de universitarios, el de puestos de “responsabilidad” –ya sea en cargos públicos o de empresas privadas-, etc...) Todo este manojito de líneas que imprecan el racismo soterrado de este sistema tratan de cristalizar en la imagen contigua: porque realmente es ésa la visión que de ciertos colectivos se da: aunque se vanaglorien de combatirla.

César de Vicente, en su ensayo incluido en *Diario Disidente de Nueva York*, afirma que *las fotografías tienen, sin embargo, un cometido claro: servir de puente para las ideas, enfrentarse a nuestra cotidianidad desde el centro de occidente, sabiendo que su cometido es descentrarlo definitivamente*¹⁴. Y sin duda alguna esto es así, de hecho, ya Manuel Vázquez Montalbán afirmó a este respecto: *los medios de comunicación son el medio en que las masas adquieren el conocimiento: el referente prototípico es el ciudadano céntrico, centrista y centrado: todo gira en torno a él: los programas electorales mayoritarios, las líneas editoriales de los grandes medios de comunicación, las rebajas del Corte Inglés...*¹⁵



Hay pues, símbolos que se repiten en todo el trabajo (los cristales que separan a unos de otros, los rostros que son los rostros mismos de los edificios de la urbe, la lluvia que impregna cada poro de sus calles...): metáforas –metonímicas- de un sistema y una organización que se pretende analizar desde un discurso fotográfico no ajeno, en cambio, a otros discursos...

Frente al Nueva York edulcorado y acartonado de Hollywood, nosotros reivindicamos el Nueva York heredero de Hetel y Julius Rosenberg, frente al retrato de la prototípica burguesía intelectualoide que, tan magistralmente, retrató Woody Allen, nuestro canto es el canto de ese otro lado de Nueva York, ese otro lado de la cristalera borrosa: porque en nuestro lado, al contrario que en el universo de Edward Hopper no hay rostros, los rostros de este lado lo forman las manchas anónimas de gente, el Nueva York como Lebiatán que, habiendo ya engullido y digerido a los habitantes se comporta *per se* de manera automática. Dando una imagen de total calma. En este lado de la cristalera todo está sospechosamente ordenado. Un orden que no responde a personas concretas de rostros determinados. Es un orden que no existe, porque, este lado de la cristalera es el lado *Disidente* de Nueva York. Ese cristal que nos separa no es económico, ni siquiera de clase o partido.... más que eso: es existencial. La disidencia es en sí mismo una forma de mirar el mundo.



- 1 Blanco, Manuel. -*Diario Disidente de Nueva York*, Ed. Argo Ediciones. Sevilla, 2005
- 2 Birdwhistell, Ray.- *El lenguaje de la expresión corporal*. Ed. Gustavo Pili, Barcelona. 1979
- 3 Morris, Desmond, *El Deporte Rey*, Ed. Argos Vergara, Barcelona, 1982.
- 4 Bookchin, Murray, *El anarquismo ante los nuevos tiempos* (Inédito en castellano impreso)
- 5 Chomsky, Noam, "El pueblo de EEUU, manipulado por el temor y la desesperanza". Extraído de las entrevistas recogidas en www.rebellion.org
- 6 Trotski, León, *Sobre Arte y cultura*. Ed. Alianza, Madrid. 1971
- 7 Orihuela, Antonio: "abrir los ojos en este mundo", de *Voces del Extremo: poesía y ética. Vol. VII*. Ed. Fundación Juan Ramón Jiménez. 2005
- 8 Sierra Caballero, Francisco: "Llueve en Nueva York", de *Diario Disidente de Nueva York*. Ed. Argo, Sevilla, 2005. (Pág. 17).
- 9 *Idem* (Pág. 18)
- 10 Orihuela, Antonio. *Narración de la llovizna*. Ed. Baile del Sol. 2003.
- 11 Serrat, Joan Manuel. "Balada de Otoño", de 4 (1969).
- 12 Muñoz Molina, Antonio, *Ventanas de Manhattan*. Ed. Seix Barral. Barcelona. 2004. (Pág.158)
- 13 Información obtenida de la plataforma ecologista: www.organicconsumers.org
- 14 De Vicente Hernando, César: "Desde el centro de Occidente", de *Diario Disidente de Nueva York*. Ed. Argo, Sevilla, 2005. (Pág. 11).
- 15 Entrevista conjunta a Manuel Vázquez Montalbán y Eduardo Haro Tecglen. Entrevistadores: Óscar Fontrodrón y José Rivas, Revista *Ajoblanco*. Enero de 1993.

reseña de

EL AÑO QUE TAMPOCO HICIMOS LA REVOLUCIÓN...

...O EL ESPEJO EN NUESTRAS MANOS

por Matías Escalera Cordero*

Contra la opinión sostenida por Antonio Machado en *Los Complementarios*, acerca de una parte sustancial de su obra: documento *sí* es arte... Esta es, a mi juicio, la aportación fundamental de *El año que tampoco hicimos la revolución* del colectivo Todoazen. Sé que sus autores están convencidos de sus virtudes esencialmente -digamos- "instrumentales" (en sus respuestas al cuestionario que acompaña -y cierra- esta reseña, así lo atestiguan); creen que el valor primordial de su obra -*novela*: la intitulan- es el de herramienta de conocimiento, presta para el uso y el combate político -e ideológico-; y, sin embargo -repito-, no radica en ello sobre todo la fuerza -y la necesidad- de este atrevido envite -lanzado a esta timba literaria española-; su fuerza está en la naturaleza misma del objeto, en cuanto "objeto artístico"; es decir, su poder -como herramienta de cambio- está en la capacidad y potencia de "interpelación artística" que contiene su construcción narrativa "documental".



En un mundo -en una literatura, en un arte- construido a partir de la negación -y de la elusión- de lo real; de la sustitución -e impostación- de los objetos reales por falsos ídolos, por imágenes corrompidas de sí mismos: las emociones y los sentimientos suplantados por una tosca y grosera sensiblería; la acción confundida con el espasmo; el pensamiento y la reflexión crítica reemplazados por el desparpajo y el acopio inútil de datos dispersos, o por el runrún del cotarro

* *El año que tampoco hicimos la revolución* es una novela colectiva (del colectivo Todoazen) publicada en 2005 por la Editorial Caballo de Troya (368 páginas, 12,50 €). A continuación de esta reseña, y formando parte, de alguna manera, de ella, el colectivo Todoazen responde a un cuestionario del autor de la misma, acerca de la obra reseñada y de la verdadera naturaleza y alcance de su proyecto.

radiofónico y del charlooteo televisivo; o el sufrimiento humano, por una histeria teatral y estrepitosa... En un mundo en que los intentos de reconstrucción simbólica y comunitaria de la experiencia total de las cosas -en un tiempo y en un espacio dados-, mediante mecanismos poéticos y artísticos, han sido degradados y sometidos a cansinas repeticiones formularias de objetos sin vida, sin la menor conexión con lo real, con ningún espacio ni tiempo concretos... En un mundo así, tratar de convertir el tiempo y el espacio reales en objeto literario, mediante el ensamblaje crítico e "ilustrativo" -esto es, *iluminador*- de una parte significativa de los acontecimientos *ocurridos* (¿?) a lo largo de un año de nuestras vidas; poner sobre el tapete algo así es una provocación, principalmente para los que llevan anunciando casi un siglo la muerte de la novela y de la literatura, y la extinción irremediable del arte entero -y vero-, sólo por no enfrentarse con la novela, con la literatura y con el arte al mundo real, incapaces de asumir el compromiso -en términos sartreanos- de la elección -también, de bando- y de sus consecuencias en el tiempo y el espacio reales.

El colectivo Todoazén lo ha hecho. No hace falta compartir al ciento por ciento la "fundamentación" teórica y crítica de su proyecto -o el resultado concreto en que este se ha plasmado, de momento-, para comprender el valor intrínseco de la "herramienta" -de la apuesta- que han puesto sobre la mesa. Un libro, un objeto -textual y materialmente- pleno, en el que nada sobra y todo significa; un texto cabal en el que no hay *paratexto*, pues todo en él, desde la portada a la contraportada, todo es novela (y novela realista de la buena, pues, si -como afirma Tomás Llorens- *las claves del realismo moderno son la construcción con fragmentos, y después la introducción de la subjetividad* -esto es, de un plan rector que dé sentido a la totalidad-, *El año que tampoco hicimos la revolución*, lo es por méritos propios; heredera de Dos Passos y de Krauss -y de *Tensor*, también- y de toda la novela realista crítica moderna, algo que no *comprende* -o sí- Rafael Conte en su *comiserativa* -y típica, por otro lado- reseña de *Babelia* del 21 de enero pasado). De principio a fin -del título a la dedicatoria al presidente Zapatero-, todo es texto, todo significado, todo herramienta útil e iluminadora...

Pero ¿y si no quisiéramos ser iluminados?; ¿si lo supiésemos todo -o casi todo-, y no nos importase -*realmente*- el que los salarios se acompañen a los réditos del capital, o estar gobernados por ladrones y asesinos? ¿Y si sólo quisiésemos "cambiar de color" la ciudad, no la ciudad, como pide Sandbourne, el personaje -un hastiado oficinista- de *Manhattan Transfer*? Y, en *realidad*, nos damos por satisfechos, con tal de que nos dejen las suficientes migajas del festín ["una baja laboral, la jubilación anticipada..." (*Escolio séptimo*), o que no nos echen del trabajo... (*Escolio segundo*)] Ya que, a la postre -tratamos de convencernos-, *lo otro*, todo el esfuerzo necesario ["la energía de la fuga" de la que habla Elías Canetti (*Escolio undécimo*)] no cambiaría gran cosa la correlación de fuerzas, ni se derivaría de ello -seguramente- ningún avance objetivo... Y es que, si hacemos caso de la experiencia de los dos intentos probados de construcción de una *alternativa*: el del *socialismo real*, por un lado, y el del *modelo socialdemócrata redistributivo escandinavo*, por otro, de ninguno de los dos se han seguido transformaciones significativas y duraderas que pongan en cuestión los supuestos "económicos" y "políticos" del capitalismo, la democracia parlamentaria y la economía de



mercado [Espartaco no venció finalmente al Senado y al pueblo de Roma (*Escolio cuarto*), y ya no quedan en Berlín "espartaquistas" que traicionar ni derrotar (*Escolio noveno*); ni siquiera quedan "comuneros" en Castilla (*Escolios duodécimo*); estamos solos, al borde del abismo, como Lothar Baier (*Escolio tercero*)]

Además, están "los otros" asalariados: esos trabajadores "beneficiados" -de modo inmediato- por la "deslocalización" de empresas, que pasan del paro endémico y generalizado -sin alternativa alguna, salvo la emigración-, a unos ciertos niveles de "confortabilidad" y subsistencia -garantizados por una generación, al menos-; y "las otras" mujeres [que defienden y mueren aún en otros bulevares sin la gloria de los nuestros (*Escolio octavo*)] Las que alcanzan -con el desplazamiento de la actividad fabril a sus países-, por primera vez en la historia de sus respectivas comunidades, la posibilidad de una cierta "independencia" económica y existencial... ¿Qué pasa con ellos? ¿Qué sucede con ellas? Y en el caso de las leyes que rigen los mercados financieros, ¿qué hacer con los gigantescos fondos de inversión sindicales y sociales procedentes de las rentas y del ahorro de centenares de millones de asalariados occidentales? O ¿qué pensar de las organizaciones sindicales agrarias europeas y norteamericanas, que tienen bloqueado el acceso de los productos agrícolas de los campesinos sudamericanos, africanos y asiáticos? Es un ejemplo entre las decenas de ejemplos posibles. ¿Desconocen las consecuencias de sus acciones?, ¿o no?

¿Quién gana o quién pierde en cada caso? ¿Cómo comprender mejor nuestra verdadera -real- posición de clase -y de mundo- en el mundo; y los términos exactos de la *responsabilidad* -y del compromiso- de nuestras conductas en la consolidación o el debilitamiento del sistema capitalista? ¿Qué ha sido de la vieja *solidaridad internacionalista*? ¿Nos cabe una cuota de responsabilidad -real- en el asunto, o toda se la llevan Botín y los cincuenta y tantos mil -el uno por ciento, más o menos- que controlan el veinticinco por ciento del total de los fondos? ¿Qué pasa con el setenta y cinco por ciento restante, gestionado por los bancos en nombre de millones de asalariados? ¿Alegamos desconocimiento, una vez más? Hace tiempo que no deberíamos. Quizás no nos baste con tener en cuenta la cuota de responsabilidad -descontada ya- de la minoría oligárquica que nos gobierna -cuyo funcionamiento es el de un banda de ladrones y de asesinos, que marcan las cartas e imponen las reglas del juego-, quizás haya que empezar a contar también la de los que jugamos (¿sin saberlo?) y aceptamos las cartas marcadas. La boda de Letizia y del Borbón es -así considerada- menos relevante que las decenas de miles de bodas de jóvenes trabajadores que hipotecan -*realmente*- sus futuros para la celebración de las suyas. La rapiña y desvergüenza de los *Berlusconi* o de los *Botines* o de los astutos concejales marbellíes, madrileños o barceloneses [léase el portentoso e ilustrativo *Escolio décimo* de Gregorio Morán] está ya descontada, hasta el más tonto sabe a qué se dedican; la cosa está en que nosotros los votamos, nosotros los mantenemos y los justificamos (pues nosotros, tal vez, si pudiésemos, haríamos lo mismo: quién no ha dicho esto o algo parecido, o lo ha oído decir a alguien como él) ¿No sabemos o no queremos saber?, es una de las preguntas que figuran en el cuestionario del colectivo Todoazén; algo que deberíamos aclarar.

... el capitalismo es hoy en día el protagonista de una gran revolución interna: se está reconviertiendo revolucionariamente en neocapitalismo [... progresista y uniformador] Yo espero [...] que ganen los pobres. Porque soy un hombre antiguo, que ha leído a los clásicos, que ha recolectado las uvas en los viñedos... que ha vivido en pequeñas ciudades... Por lo tanto no me interesa para nada un mundo uniformado por el neocapitalismo, es decir por un internacionalismo engendrado, mediante la violencia, por la necesidad de la producción y del consumo... [aunque] los trabajadores están cada vez más cautivados por esta "calidad de vida" característica de la industrialización total y de la sociedad de consumo (con el mito de la técnica)...

Esto lo escribió Pier Paolo Pasolini a principios de los años setenta. Y lo que viene a continuación, Günter Grass, mediado los ochenta:

... antes de decidir si todavía tenemos futuro, no se cuenta [no contamos] ya con el futuro...

Stendhal puso el espejo a la orilla del camino, esta generación -nos vienen a recordar ahora- tiene desde hace tiempo el espejo en sus manos, depende de nosotros qué hagamos con él... La mayoría, me temo -hombres y mujeres que hemos olvidado ya, hace tiempo, a las mujeres y a los hombres antiguos-, lo hemos roto en medio del angustioso trajín de las hipotecas y de tantos traslados de acá para allá, del piso pequeño -sin derecho piscina-, al piso más grande -con derecho a piscina-; del piso más grande con derecho a piscina, al adosado suburbano con mi propia piscina; y del adosado suburbano con mi propia piscina, al chalet playero sin piscina, pero con sombrilla -propia- y derecho a tumbona (etcétera, etcétera) Habrá que recomponerlo [con "libre decisión, sabiduría y paciencia": nos recomienda Robespierre (*Escolio sexto*)] la lectura de la *novela* armada por el colectivo Todoazen nos ayuda a pegar los trozos. La cosa es que no queramos hacerlo.

Por si acaso, ahí va el último dato: todos conocemos el caso del doctor Hwang, el "eminente" científico surcoreano que falsificó los datos experimentales sobre supuestas técnicas de clonación, que resultaron finalmente uno de los fraudes más escandalosos de la ciencia oficial de las últimas décadas; pues bien -descontado el hecho de que la sociedad surcoreana actual, en su conjunto, es una sociedad cuyos parámetros socioeconómicos y culturales, entre ellos, el acceso a la información, son semejantes a los de las sociedades capitalistas occidentales más avanzadas-, transcurridas las primeras semanas desde el descubrimiento del gran engaño, ¿quién ha tenido que dimitir de su puesto en el hospital donde se fraguó el timo?; ¿quiénes deben esconderse de los airados e indignados ciudadanos surcoreanos? ¿El timador? ¿Los directores de las revistas científicas que publicaron sus trabajos sin contrastar? ¿Los "científicos" que se aprovecharon de sus datos manipulados, a pesar de las razonables sospechas que abrigaban al respecto? ¿Los ejecutivos de las compañías farmacéuticas, que financian cualquier aventura "científica", si huelen beneficios a corto plazo? ¡No! Los únicos que han tenido que dimitir de sus puestos, o que se han visto sometidos a persecución, son los médicos y los periodistas del programa de televisión que se atrevieron a denunciar al villano, un héroe nacional y "popular", al que la mayoría del pueblo surcoreano sigue considerando -contra toda evidencia- la verdadera víctima. En fin, Marbella como metáfora del mundo [los menesterosos saben más de lo que parece, me temo]

Y sin embargo alguien está llamando a la puerta... [Noel Zanquín: Escolio primero]



CUESTIONARIO AL COLECTIVO TODOAZEN

P: ¿Qué se consigue -qué se gana y qué se pierde- con la fórmula del anonimato parcial que habéis elegido? ¿En qué relación os encontraríais con respecto al colectivo Wu Ming?

R: Se gana imaginación. La autoría personal introduce inevitablemente, en cualquier acción pero más en un campo como el literario donde la autoría es hoy básicamente una marca mercantil, un cálculo que llamaríamos "marketing personal", término que encierra peligrosas tentaciones como pueden ser "la necesaria visibilidad", "estrategias de la vanidad mercantil", "prudencias profesionales". Lo que antes se llamaban tentaciones egoístas y hoy los profesionales de Recursos Humanos -los nuevos mandarines del siglo XXI- denominan exposición del *target* individual. Es decir: el anonimato como autoprotección: La cera en las orejas y la soga con que Ulises se ató al mástil ante el canto de las sirenas. Además el anonimato permite sentir lo colectivo, construirse como "trabajador no autónomo". Y en todo caso el anonimato es también un contenido de nuestro libro porque permite deducir que los efectos de lo real no se producen a nivel psicológico sino social. Y desde ahí imaginamos con más fuerza porque la imaginación personal debe más a lo conveniente que al gusto. Ni que decir tiene que desconfiamos del gusto personal.

P: Habéis escrito una novela con documentos periodísticos fundamentalmente; ¿creéis que la realidad ideológica se construye especialmente con la prensa?

R: No la realidad ideológica se construye principalmente en el núcleo duro de la experiencia: en el trabajo, en la actividad. Los medios de comunicación o la publicidad amplían o refuerzan ese núcleo de la experiencia. Uno lee desde una ideología que ya habita dentro y fuera de uno.

P: ¿Corresponde la forma narrativa elegida a lo que debe ser un relato crítico sobre nuestro tiempo?

R: Nosotros pensamos que sí. La narración actual se fundamenta en la lectura personal, silenciosa y egoísta. En estos días hemos leído unas declaraciones de una prestigiosa editora en las que defiende la lectura literaria porque es única, exclusiva, omnipotente. Esa sensación de que "las novelas" nos hablan de modo personal, de que lo escrito está escrito para uno porque cada uno lee de forma diferente, ese "diálogo de intimidades" del que habla Lledó es una consecuencia de esa lectura en solitario. Efectivamente todos leemos diferente pero no porque tengamos "intimidades" distintas sino situaciones diferenciadas. Este tipo de lectura se ve reforzada por la presencia en la novela de lo que Lukács llamaba un héroe problemático y sobre ese tipo de protagonista el lector proyecta y sobrepone su propia narración que es, mayoritariamente, la novela que realmente se lee. La forma que elegimos no permite o al menos no facilita esa proyección psicológica y



en parte al menos exige una lectura desde un yo social o claramente ideológico sin las trampas de la “vida interior”, es decir, frente a la vida interior como punto de partida una estructura que reclama “la vida anterior” y, ojalá, “la vida posterior” como elementos que participen en la lectura.

P: ¿No creéis que una obra tan transparentemente concebida pierde gran parte de su efecto? O dicho de otro modo, ¿no tenéis demasiada fe en la potencia del montaje?

R: La verdad es que desde el principio vimos el riesgo enorme de caer en “el efecto”, en que la propia “originalidad” se comiese todo. Precisamente por eso acabamos por incluir entre otras razones los Escolios, en cuanto textos “no originales”. Pero seguimos sospechando de ese efecto perverso que conlleva el riesgo de que el libro sea despachado como una mera anécdota. Buscando disminuir este riesgo también nos acabamos decidiendo por “la densidad” del libro: no aligerarlo, no buscar la agilidad, no eliminar repeticiones o reiteraciones, no tener miedo a su posible pesadez. Buscamos incluso que el libro tuviera un componente “aburrido” tratando de evitar la posible seducción del montaje para no caer en las tentaciones de “lo brillante”. Pero el riesgo existe.



P: De cualquier modo, ¿qué datos definen “realmente” la posición “real” en “lo real” de un individuo o de un grupo de individuos con una posición y un fin compartidos, como vosotros?, ¿los que habéis dado, o los que habéis ocultado? ¿El salario y la profesión, son suficientes? ¿Por qué no, la educación recibida, la cuenta bancaria, los orígenes familiares, el estado civil, la biografía política, el currículum profesional, etc.?

R: En una sociedad mercantilizada entendemos que todas esas circunstancias que mencionas: educación, cuenta

bancaria, posición social de la familia, currículum profesional, etc., en palabras de Bourdieu, el hábitus, se concretan en el salario. En ese sentido somos poco “bourdieurianos”. No creemos que el capital simbólico tenga entidad propia. Si lo simbólico no tiene traducción monetaria no es capital. No existen capacidades fuera del esquema capital/trabajo. Una capacidad no “contratada” no es una capacidad o por mejor decir: es la relación salarial la que define las capacidades. El ingeniero que trabaja de celador es un celador y esa es su posición. Otra cosa claro esta es que esa posición pueda variar en función de las variables existentes en el mercado. Pero si ese celador se cree que su capital simbólico es la de un ingeniero se engaña del mismo modo que se engaña el que por comprar y tener en el bolsillo un boleto de lotería y saber que le puede tocar llega a verse como “posible millonario”. No creemos que ese boleto sea su capital simbólico aunque la sociedad parezca comportarse como si eso fuera cierto. Es algo semejante a la contabilidad editorial. Hasta hace poco los ejemplares en almacén se consideraban un activo, hoy los gerentes, más marxistas que bourdieurianos, lo consideran o un pasivo o como valor cero.

P: Y para la “realidad material” (económica, social, cultural o política) del capitalismo avanzado, los datos que habéis seleccionado de entre todos los posibles ¿se bastan a sí mismos para definirla?

R: No, aunque hay en el libro apuntes en esa dirección, en esta narración no hemos trabajado apenas el campo de la construcción del imaginario y del imaginar. El capitalismo avanzado fábrica o modela formas del imaginar o del “no imaginar”. Para definir esa “realidad material” habría que plantear también esa imaginación o des-imaginación. En el esquema aristotélico que compartimos, ya la “realidad material” es una construcción social frente a lo “existente” que es “real” pero que por sí sólo no es “realidad”. Para que se nos entienda: un universo del que hubiera desaparecido la persona humana “existiría” pero no tendría realidad.

P: ¿Es Zapatero -lo que representa- un “interlocutor válido”; un potencial receptor del mensaje que habéis lanzado?

R: No, precisamente por eso se lo “dedicamos”. Para poner en claro esa evidencia.

P: Los datos con los que habéis elaborado vuestra “novela” están al alcance de muchos, en realidad, nunca los asalariados, los “menesterosos” del mundo han tenido tantos “datos” para comprender el injusto y “desigual” funcionamiento del sistema mercantil globalizado capitalista; sin embargo ¿por qué este “exhaustivo” conocimiento no lleva a la acción revolucionaria generalizada, ni siquiera a la revuelta social pasajera? Y todo queda, como mucho, en explosiones de rabia nacionalista, racial o religiosa... ¿Es que Fukuyama tenía finalmente razón?

R: No, los menesterosos no tienen esos datos. Los datos están ahí pero no los tienen porque “no los necesitan” de igual modo que uno no necesita saber la gama de automóviles que ofrece el mercado hasta que se plantea tener o cambiar de coche. Mientras el que tengas funcione (y funcionar no es un simple problema de mecánica) no sabes, no tienes datos. Dicho en lenguaje clásico: mientras el menesteroso no devenga sujeto revolucionario esos datos no se sentirá implicado por esos datos. Y no basta con “mostrárselos”. El trabajo revolucionario no consiste en “educar”, en enseñar datos. Es necesario colocar al menesteroso en una narración distinta.

El revolucionario se hace revolucionario haciendo revolución y para eso es necesario sacarlo de la narración dominante. Creo que en momento de reflujo o derrota como los que hoy vivimos lo más importante del trabajo político es facilitar otra imaginación narrativa y para eso es necesario aprovechar aquellos momentos o situaciones en las que la narración dominante se cruza con la posible narración revolucionaria. Un ejemplo: lo conveniente sería que cuando un menesteroso es humillado en su trabajo la organización política le ponga delante una narración en el que la humillación no sea humillación sino explotación, porque sigue siendo el espacio de la relación capital/trabajo el lugar donde hay que trabajar políticamente y no tanto o no sólo en los llamados movimientos sociales donde “los menesterosos” actúan más como ciudadanos que como explotados. Es necesario volver a entender que el lugar de la acción política es el trabajo



entendiendo por tal el momento de esa relación y no meramente el lugar físico del trabajo. La fábrica habrá perdido peso pero el espacio de trabajo, de su expropiación, no ha dejado de crecer. Ningún trabajador autónomo deja de pasar y sentir ese espacio. Otra cosa es que haga con esa vivencia. No hay que renunciar a la “la inteligencia del explotado”, hay que favorecer que esa inteligencia se coloque en otra narración donde su explosión pueda cobrar sentido. Hay que construir un espacio donde el “no”, la rebelión, la rabia, el rencor, se sienta cobijado. Hay que destruir la narración dominante pero para eso no es suficiente ni mucho menos denunciarla, es necesario, construir la otra, otra imaginación. Decía Juan Blanco que el hambre es la verdadera inteligencia y eso explica las revueltas, pero esa revuelta para no quedarse en desahogo tiene que vehicularse hacia un lugar, la organización revolucionaria, donde el conocer sea hacer, donde el rencor se convierta en condición subjetiva y no en mera subjetividad.

P: El hecho de que uno de los componentes del engranaje de esta “maquinaria infernal” que se relata (a sí misma) en *El año que tampoco hicimos la Revolución*, financie la edición del libro y pague su publicación y su distribución; y que algunos de los dientes más duros de la rueda motriz que mantiene la máquina en funcionamiento -en España, al menos-, alabe el esfuerzo (*tan necesario*) de su editor, ¿no os resulta un poco desalentador? ¿No teméis ser absorbidos por la propia idea de que vuestra publicación les justifica?

R: Creemos que afortunadamente tanto nosotros como nuestro editor somos bastante conscientes del alcance y límites de nuestro trabajo. El libro tiene vocación de herramienta y de poco más. Es herramienta pero se presenta como discurso y como tal discurso puede ser perfectamente deglutido por el sistema. Que se convierta en herramienta es una cuestión que ya depende de otras variables. Por ejemplo el escritor Félix de Azúa escribió (en su blog, que no deja de ser un espacio poco comprometido en cuanto que es un espacio más cercano a lo privado que a lo público) que su aparición era un acontecimiento editorial y algunas críticas han sido “literariamente” elogiosas, pero más relevante o lo único relevante al menos para nosotros, ha sido que una organización revolucionaria como Corriente Roja ha promovido la lectura-discusión del libro. En ese sentido es alentador comprobar que aún en este horizonte de lectura como consumo el libro puede devenir en herramienta de lectura como trabajo. Evidentemente la publicación del libro ayuda a la legitimación del aparato cultural-editorial-empresarial y al respecto era fundamental que en el propio libro se diera cuenta, como se hace, del conglomerado empresarial en el que el libro aparece. Ese es su valor de cambio y sobre ese valor no se puede apenas actuar (aunque la elección de la editorial se ha hecho tomando en consideración ese valor: no es el mismo “cambio” el que se establece publicando en Anagrama que en Caballo de Troya). Como ya hemos dicho: cabe con todo confiar en su valor de uso, si lo tiene, y nosotros pensamos que sí lo tiene.

ROSSANA ROSSANDA EN ESPAÑA

El texto que sigue, traducido por Montserrat Galcerán Huguet, forma parte (páginas 232 a 236) del libro *La chica del siglo pasado (La ragazza del secolo scorso*, Turín, Einaudi, 2005) en el que Rossana Rossanda aborda una especie de “memoria del tiempo de la militancia”. En estas páginas se referencian las impresiones de su paso por nuestro país y de su contacto con la “oposición anti-franquista”. El libro de Rossanda será próximamente publicado en castellano en la colección “Cuestiones de Antagonismo” de la editorial Akal.



Tenía dudas sobre lo que estábamos haciendo, nosotros, miembros del PCI...Todas las dudas procedían del interior de nuestro horizonte. Y durante muchos años fueron dudas de aquéllas que no deprimen – no sentía la necesidad de venerar la autoridad – sino que ponen a funcionar la cabeza.

La primera duda tuvo que ver con el esquema antifascista. A principios de 1962 fui enviada a España para tomar contacto con los escasos miembros de la oposición pero en aquel viaje se marcharon también algunas categorías, de las que me había sentido segura. Me parecía obvio que el fascismo era la forma más brutal del capital productivo y financiero por lo que, ¿quién podría abatir a aquel viejo dictador malvado y paralizante si no la fuerza y las masas antifranquistas que estaban emergiendo de la larga opresión? Iba a verlo, llevando solidaridad y experiencia pero nada fue como lo había esperado. Nuestro fascismo había sido estruendoso hasta el final, mientras que aquí ese estruendo faltaba, el país estaba adormecido y silenciado. No

pude saber si la policía seguía mi rastro, tenía que evitar cualquier averiguación porque mis pasos habrían sugerido o confirmado algo. Los antifranquistas estaban muy cansados, estaban divididos y se fiaban muy poco de cualquier ayuda que pudiera venirles del mundo. De los muchos con los que me reuní, ninguno me recibió en su casa, sólo una vez en Barcelona y una en el País Vasco, y en ambos casos fue un desafío.

En Barcelona, un señor muy serio, dirigente de la Esquerra de Catalunya, me dijo con amargura: habéis tenido la suerte de tener la guerra y nos habéis olvidado. ¡La suerte! Ninguno de los españoles que encontré me ahorró aquel mensaje. Me decía que no sabían lo que había sido aquella guerra y al mismo tiempo, me di cuenta de que nosotros no asimilábamos bien lo que había sido aquella guerra civil que había dividido a hermanos y padres e hijos y los había anegado en un mar de sangre. Y había dejado una serie detallada de fichas y ficheros que salían a la luz con ocasión de tal o cual detención. ¡Dios!, la guerra civil había terminado en 1939 cuando teníamos la vista fija en la guerra sin adjetivos que caía sobre nosotros, pero para todos los que encontraba parecía que hubiera terminado la semana antes. Nosotros la habíamos alejado. ¿Quién se había ocupado otra vez de España después de 1939, excepto aquéllos que habían buscado un pasaje a través de ella para irse todavía más lejos, atravesando los Pirineos, esperando embarcarse, muriendo a veces o matándose antes de encontrarlo?. De aquella soledad había muerto Walter Benjamin. Y no era muy glorioso para el resto de Europa que algún judío hubiera perdido huir a través de aquel país. No supimos nada ni siquiera de la guerrilla residual que perduró hasta 1949. Ni de la represión que no cesaba en un país minuciosamente vigilado. Durante la postguerra teníamos otras preocupaciones y ellos lo sabían muy bien. Y ahora la

Italia fanfaniana había empezado a colaborar con el gobierno de Franco, inclusive algunos brillantes economistas y sociólogos. Ni siquiera tenía claro qué era lo que inquietaba al régimen, al principio nadie me habló más que de un torpe envejecimiento. Ciertamente no se preveía ningún tipo de insurrección y no sólo porque el país estaba gobernado con una policía de hierro, sino porque nadie habría intentado una sublevación, ni siquiera si hubiese tenido la certeza absoluta de la victoria. Sólo entonces lo pude entender. Si alguien hablaba no era el pueblo, era tiempo de silencio como había titulado su libro Luis Martín Santos, médico y escritor que estando ya confinado en el País Vasco, podía permitirse escribir e incluso publicar.

En cuanto a los comunistas, algunos acababan de salir de la cárcel y todos estaban fuera de sí porque la *huelga general* pacífica que se venía preparando desde había tanto tiempo y que debía ser un gran acontecimiento, no

había tenido ningún éxito, había sido una fracaso total. La dirección del partido en el exterior no lo admitía, mentía. Todo era objeto de división entre los comunistas, que estaban solos, dentro y fuera de las cárceles. El comunismo quedaba extremadamente lejano, incluso en la versión que yo prefería, como horizonte del movimiento presente. Porque no había ningún movimiento presente. Y el Partido comunista español en Moscú había perdido el pulso de su país.

A través de cuidadosos contactos, me reunía por todas partes con pequeños grupos antifranquistas, residuos o herederos de los años treinta y no llegaba a discernir si la gente normal también los veía o sólo los recordaba. Estaban escondidos, desconexos, llenos de desconfianza



unos hacia otros y todos hacia los comunistas por lo que, cuando me presentaba aquí y allá, omitía muchísimo de lo que era. Me daban citas indirectas, en el cruce de una calle o en un café apartado, no me llamaban por teléfono al hotel ni podía llamarles yo desde allí, salía con la *Guía azul* bajo el brazo y tenía que pasar por turista de modo que la policía no me pidiera la documentación. De lo que me decían todo me sorprendía, el recuerdo presente del pasado, el cuadro que se hacían del momento presente, el vacío ante sí. Excepto algunos demócrata cristianos, cuya consistencia no pude garantizar, y que también estaban divididos entre la derecha y una especie de fanatismo, llenos de esperanza de que el desarrollo del mercado común europeo provocaría la caída del régimen. A condición de que se mantuviera fuera a los comunistas. Me lo confirmó con calma y seguridad en su elegante estudio de abogado el viejo José María Gil-Robles, residuo de la Ceda.

Ciertamente el país no estaba al borde ni de una explosión ni de una desastrosa ruina. Tenía un aspecto polvoriento. Uno decía que la economía estaba despuntando, otro lo negaba. El hecho de que el consumo despuntara sugería que se daba un uso publicitario del lenguaje totalmente diferente del lenguaje soporífero del mundo oficial y de la iglesia (se publicitaba un lavavajillas con el slogan bucólico *Más tiempo para el amor*). A medida que iba introduciéndome en este mundo, me resultaba evidente que no sería aquel chapucero arco iris antifascista el que se sacaría de encima a Franco y al bloque de militares e iglesia y latifundistas y propietarios y capitanes de industria que lo habían acompañado y que se habían nutrido de él. Era desde su mismo interior que se percibía una especie de movimientos cautelosos por parte de Manuel Fraga Iribarne y que se lanzaba algún guiño hacia el exterior.

Me pareció sorprendente que fuese la base social del franquismo la que estaba decidiendo cambiar el régimen con ritmos lentísimos y con pasos casi inadvertidos. Hoy me pregunto porque la cosa me pareció tan dura de admitir teniendo en cuenta que las grandes potencias capitalistas habían contribuido a abatir el fascismo y el nazismo, cosa que sabía. Pero la Alemania de Hitler era expansionista mientras que la España de 1962 no lo era en absoluto. Franco había sido un zorro al mantenerse fuera del conflicto, sólo había matado a españoles que me miraban sin ningún deleite a mi, representante de la Europa antifranquista. No se puede dar de lado a un país durante veinte años y reencontrarlo tal como era cuando se decide volver a buscarlo.

Queda el hecho de que al cabo de un mes volví a Italia y le dije a Pajetta, muy excitado, que me había reunido con los antifranquistas, anarquistas incluidos, pero que no había ocurrido nada –o al menos nada de lo que habíamos imaginado como una reedición de lo que habíamos vivido. Me miró de lado, sin objetar nada– ciertamente a Giancarlo no le faltaba inteligencia. Pero pocos días después, en abril de 1962, estalló la huelga de Asturias y me llamó por teléfono burlándose de mí: lo ves cómo no has entendido nada. Y sin embargo no sucedió nada. Al menos no en nuestro campo.



Lo que iba a venir, vendría en conversaciones tranquilas y calculadas entre bancos y estados mayores. Y tardaría todavía trece o catorce años. Ocurrió que Franco se extinguió en su cama después de haber nombrado él mismo a su heredero, un rey por lo demás, ilo que faltaba! Era imposible que aquel rey criado en casa facilitase el *cambio*. Y sin embargo fue propiamente con él, con Juan Carlos de Borbón, con quien llegaron las *Cortes*, las elecciones, la libertad de prensa y todo; los comunistas salieron de la cárcel y su partido fue legalizado, aunque cada noche la puerta de sus sedes quedara repleta con múltiples pintadas de *asesinos*. Y todo llegó sin estrépito, sin que se pueda dar una fecha precisa. “No hubo un día de fiesta” me dicen algunos amigos, precisando que no por azar en España nunca se ha cortado la cabeza a un rey, son los súbditos lo que se han degollado entre sí.

Y ahora han pasado otros treinta años. ¿Está todo olvidado? No tanto. Hace apenas dos años que me encontraba en Madrid y en el parque del Retiro se había montado, sin demasiada publicidad, una primera exposición fotográfica de no muy grandes dimensiones sobre los fatales años treinta. Los madrileños se extrañaban de que hubiera colas tan largas para verla. Mientras que la película de Ken Loach, *Tierra y libertad*, que había provocado tantas lágrimas en el resto de Europa, había durado pocos días en las pantallas ante un público mudo. Al volver me angustiaba hacerme esta pregunta: si el fascismo puede transmutar sin traumas en una democracia, tal vez pueda suceder también lo contrario. Lo que resultaba todavía más embrollado por el hecho de que un pueblo, que se había desangrado en la generación precedente, tuviese horror a otro conflicto civil. Implicaba variantes que no estaban en mi organización mental...Sobre la capacidad de las clases dominantes para mudar de piel España me había sugerido algunas cosas.

