

ÍTICA. LOS MEDIOS DE PRODUCCIÓN DE LA CRÍTICA. LOS

YOUKALI

revista crítica de las artes y el pensamiento. número 0. año 2005.

ODUCCIÓN DE LA CRÍTICA. LOS MEDIOS DE PRODUCCIÓN



Youkali: revista crítica de las artes y el pensamiento
nº 0, octubre de 2005

YOUKALI
revista crítica de las artes y el pensamiento

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

edita: tierradenadie ediciones, S.L.
ISSN 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, Alicia B. Gutiérrez, César de Vicente Hernando, Matías Escalera Cordero, Antonio Orihuela, Juan Pedro García del Campo, Maite Aldaz, José Andrés Calvo, Nacho Criado, Ana Useros Martín, Darwin Palermo, Aurelio Sainz Pezonaga, Raul Sánchez Cedillo.

maquetación: tallerV
portada y contraportada: Maite Aldaz

las fotografías originales han sido realizadas por Nati Salguero, Taller V, Antonio Orihuela y César de Vicente; para las reseñas y anuncios se han utilizado imágenes (incluso de portadas de libros o de carteles de películas) proporcionadas por los autores, escaneadas del original o tomadas de internet.

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



Í N D I C E

	<u>pág.</u>
Breve editorial (noticia de un nacimiento)	4
 Los medios de producción de la crítica	
- Montserrat Galcerán Huguet: <i>Intelectuales y crítica</i>	5
- Juan Pedro García del Campo: <i>Sobre la producción de la crítica</i>	11
- entrevista a Alicia B. Gutierrez: <i>desde Bourdieu se pueden pensar problemas que él no abordó</i> (entrevista realizada por J. P. García del Campo y César de Vicente Hernando)	19
- Nacho Criado: <i>diez (10) respuestas rápidas para diez (10) preguntas clave</i> (cuestionario de la redacción)	25
 Elementos de producción crítica	
- Antonio Orihuela: <i>Irse</i> (narración)	27
- Matías Escalera: <i>Si sabemos tanto...</i> (narración)	31
- José Andrés Calvo: <i>Caducidad al dorso</i> (narración)	35
- Maite Aldaz: <i>Brechas</i> (pintura)	36
 Análisis de efectos / reseñas	
- nota sobre el documental «Bagdad rap», por Darwin Palermo	47
- reseña crítica del libro <i>Imperio</i> , de Antonio Negri y Michael Hardt, por Aurelio Sainz Pezonaga	49
- reseña crítica del libro <i>Multitud</i> , de Antonio Negri y Michael Hardt, por Raul Sánchez Cedillo	59
 Un clásico, un regalo	
- Georges Canguilhem sobre Jean Cavaillès (traducción de Ana Useros Martín)	67

BREVE EDITORIAL

(noticia de un nacimiento)

La revista Youkali pretende convertirse en una referencia como instrumento crítico, en el ámbito de las artes y en el del pensamiento: tanto de su efectiva materialización como de las pre-comprensiones ideológicas de sus protagonistas.

Con esa pretensión, Youkali aparecerá con una periodicidad semestral. Si todo marcha según lo previsto, en los meses de abril y octubre. Cada uno de los números de Youkali estará dedicado a una temática central que articulará su contenido, y estará formado por 4 secciones básicas: producción teórica e ideológica (que en cada número estará dedicada a una temática concreta), elementos de producción crítica (producción simbólico-artística pensada desde la crítica), análisis de efectos ("reseñas" y notas de crítica de libros, exposiciones, películas, obras teatrales...) y la sección que denominamos "un clásico, un regalo", en la que haremos entrega de una traducción breve de algún texto clásico de alguna de las diversas tradiciones alternativas. El tema al que está dedicada la primera de estas secciones es el que da título al número, y el asunto de base sobre el que versarán los artículos de esa parte de la revista.

Aunque cada número de Youkali será coordinado desde tierradenadie ediciones, se estudiarán todas las colaboraciones que se reciban: será preciso enviarlas a nuestra dirección de correo electrónico y serán incorporadas al número pertinente si su calidad y su orientación crítica se adecua a la exigencia programática de Youkali.

La revista Youkali se publicará (al menos inicialmente: no excluimos otras vías) en formato pdf en el espacio web de tierradenadie ediciones. Esta circunstancia permite que sea una revista totalmente gratuita (en la que los autores, por otra parte, no recibirán compensación económica alguna) y que, al no depender del soporte impreso (ni, por tanto, del precio del papel o de los costes de imprenta) no tiene porqué ajustarse a un tamaño o un número de páginas concreto. Así, cada número de Youkali tendrá una extensión diferente, que responderá al interés generado por la temática que se propone para cada uno de ellos.

En abril de 2006 aparecerá el número 1 de Youkali. Su título (su temática central) será filosofía y política. Los números siguientes también tienen establecida temática (aunque aún no orden definitivo para su publicación). Los títulos siguientes serán: De la biotecnología al genoma: supervivencia o bio-poder, La ciencia: ¿fuerza productiva o potencia de liberación? y Arte y revolución.

Youkali anunciará con la suficiente antelación la temática de sus próximos números: será así posible una mayor apertura a la recepción de colaboraciones. En cada número daremos cuenta de la temática concreta del número siguiente... y comunicaremos las temáticas que se incorporan al listado de números futuros.

Esperamos que la revista Youkali sea útil y cumpla su objetivo. Es vuestra. Os animamos, por eso, a participar en ella: a difundir su contenido y a proponer textos y asuntos que incluir en sus páginas.

Tierradenadie ediciones
Ciempozuelos
octubre de 2005

INTELECTUALES Y CRÍTICA

Montserrat Galcerán Huguet

¿Qué es un intelectual?, ¿quién lo es? ¿Es un periodista, un locutor de radio o de televisión, un profesor, una investigadora en física de partículas, un tertuliano de los programas radiofónicos, un cineasta, un compositor? ¿O tal vez un futbolista o un cantante, como propone provocativamente Santiago Alba? Nos cuesta definir su figura, aunque todos ellos trabajen con el intelecto, con la palabra o con la imagen. Quizá sea que la definición tradicional de “intelectual” resulta demasiado estrecha para la nueva intelectualidad de masas y a la vez, ésta es demasiado difusa o parece inespecífica para ser denominada “intelectual”, en ocasiones es demasiado especializada o técnica, en otras escasamente creativa.

El personaje “intelectual” nació con la transformación de la sociedad moderna, allá por el siglo XVIII y está representada en su primer momento por los “filósofos”, aquellos célebres pensadores ilustrados que acompañaron y precedieron a la revolución francesa. En su estilo representaban un compendio de las nuevas habilidades intelectuales de la época: formación literaria y pensamiento crítico, denuncia de los males de la sociedad y bosquejo de una alternativa, sátira feroz de las hipócritas costumbres de su época y tono panfletario y encendido. Reunían una serie de conocimientos y actitudes que les distinguían de los eruditos y académicos, pero sabían lo suficiente para hacerse respetar por aquellos. A la vez consideraban que la inteligencia no estaba llamada a recluirse en los lugares sabios, fueran éstos la universidad o el convento, sino que debía hacérsela brillar en los salones y en los certámenes literarios. En la historia de la intelectualidad europea, los “filósofos” fueron pioneros en romper la estrecha relación vigente desde la Edad Media, entre la Iglesia y el saber, enfrentándose al monopolio del trabajo intelectual detentado por la Iglesia y cultivando un saber laico y profano que inicia la tradición posterior.

De hecho, el término “intelectual” sólo empezó a difundirse a partir del affaire Dreyfuss en torno a 1898. Fue Zola quien a partir del famoso “Yo acuso” logró

reunir varios cientos de firmas de destacados “intelectuales” (profesores, académicos, periodistas, escritores,...) en contra de una condena injusta, iniciando con ello lo que será un modo clásico de intervención política de los intelectuales: la recogida de firmas y la redacción de manifiestos a la opinión pública. Con ello se inicia también la tradición de un posicionamiento de izquierda en la intelectualidad moderna, cuyos miembros se han colocado mayoritariamente en posiciones críticas frente al poder político.

Surge así un profundo malentendido. Dado que gran parte de los intelectuales —a excepción de los intelectuales fascistas de los años 30— han adoptado posiciones de izquierda críticas frente al poder, se ha generalizado la idea de que dichas posiciones provenían de la radicalidad e independencia del pensar. Como si el trabajo intelectual exigiera una autonomía que resultaría incompatible con la servidumbre política. En consecuencia los intelectuales han sido considerados paladines de la verdad y de la denuncia de la hipocresía, blanco privilegiado de los fanáticos. Según la mitología del intelectual, sus habilidades en la interpretación de textos antiguos y descontextualizados, su tendencia a la argumentación, su astucia para darle la vuelta a los argumentos, su frialdad y su distanciamiento les capacitarían para un ejercicio desapasionado del intelecto que les convertiría en testigos preclaros de los errores de la ignorancia y la manipulación, así como en hidalgos defensores de la recta verdad y de la austera virtud. A veces se presentan como personajes del pasado, casi como minúsculos Don Quijotes, otras, como austeros sermoneadores desde un púlpito de libros. Simulan ser individuos algo extravagantes entregados al estudio, pero si miramos atentamente muchos de ellos son personajes narcisistas, ególatras hasta la exageración y preocupados especialmente de sí mismos. ¿O será que los intelectuales, como tantos otros oficios han sido transformados por la moderna cultura hasta hacerlos irreconocibles?

En la actual sociedad de masas las tareas tradicionales de los intelectuales han sido sometidas a una regu-

lación industrial del trabajo tal que sus productos, desde los periódicos a las enseñanzas universitarias, de la publicación de libros al ejercicio de la crítica, queda dividida en múltiples operaciones intelectuales de diverso calado, engarzadas unas a otras y pre-programadas con exquisita atención. Se pierde la unidad todavía “artesana” del viejo trabajo intelectual, en la que el planificador, el programador y el ejecutor eran la misma persona. En los modernos centros de investigación, los programas son establecidos con años de adelanto, los proyectos son divididos en sub-proyectos y fases, que a su vez son encargadas a sub-grupos especializados. Una especialización posterior permite dividir las tareas en segmentos más pequeños de modo que buscar una bibliografía, revisar unos datos o cuadrar unos gráficos se convierte en una tarea parcial de una persona o un grupo de personas. A pesar de la inmensa ayuda de los medios informáticos, la investigación requiere un caudal de tareas específicas que, como en una fábrica, pueden ser repartidas entre personas diversas. Y así muchas de ellas tales como la estructuración del proyecto, la búsqueda bibliográfica, la preparación de los materiales, la redacción de borradores, las correcciones, sinopsis, comprobación de las citas, ampliación de temas, edición, ...pueden ser tratadas como partes específicas de un proceso “industrializado”.

¿Qué ocurre entonces con el intelectual contemporáneo? La industrialización de la producción cultural no nos permite, a mi modo de ver, seguir pensando en la figura tradicional del intelectual “artesano”, del genio autor de grandes obras de indudable calidad, sino que el trabajo intelectual, fragmentado en una miríada de ocupaciones y diseminado entre centenares de individuos que cooperan en una labor común de modo asalariado, ha perdido los caracteres de unidad, personalidad y “autoría” que lo caracterizaban. El nuevo trabajador intelectual, que en algunos sectores ya no es tan distinto del trabajador manual gracias a las máquinas informáticas comunes a casi todos los trabajos, ofrece sus habilidades por un salario según las condiciones comunes reinantes en la sociedad capitalista. Su figura tiende a confundirse con la del trabajador de servicios o la del trabajador terciario y se distancia cada vez más del intelectual-autor hasta el punto que la mitología que le acompañaba, la del intelectual crítico por excelencia, parece un sarcasmo.

Al cambio de naturaleza del trabajo intelectual en el aspecto técnico, acompaña en nuestras sociedades, una acusada mercantilización tanto en la producción de la obra cultural (un libro, un film, el montaje de una exposición, un espectáculo teatral...) cuanto en su

circulación y acceso al consumo. En consecuencia la “obra de arte” como acertadamente expresara W. Benjamin, deja de ser “obra de autor” para pasar a ser considerada meramente “obra”, o sea producto cultural susceptible de ser producido y reproducido en condiciones industriales, y de ser comercializado y de ser vendido y consumido en condiciones mercantiles. Como consecuencia de esta transformación también desaparece, al menos en parte, la figura tradicional del “autor” que pasa a ser substituida por un proceso colectivo más o menos complejo y muy poco personal. Lo que no provoca simultáneamente la desaparición de los “autores” sino una recreación, en parte mediática, de los mismos.

Me refiero a un proceso muy curioso: en las actuales sociedades con medios de comunicación de masas la etiqueta de “intelectual”, incluso en el caso de tratarse de personas con una producción que calificaríamos adecuadamente con este adjetivo, no les ha sido adscrita como reconocimiento de sus méritos sino como resultado de la fabricación de un “personaje” a propósito. Cualquier escritor, periodista, cineasta o actriz sabe que su éxito mediático no es mero resultado de su valía profesional sino de conjunciones afortunadas entre sus posiciones y las de los medios por los que es solicitada. Igual que hay personas de enorme belleza y poco fotogénicas, las hay que resultan mucho mejor en la imagen que en la realidad. Pero cuando los medios difuminan la diferencia entre una y otra, “intelectual” llega a designar casi únicamente el personaje público que aparece en los medios, independientemente de aquello que le haga aparecer y al margen de su actividad en concreto. Sólo un aura difusa de creatividad acompaña en la mentalidad común al denominado “intelectual”, sin que sea necesario precisar más concretamente el alcance de dicha capacidad.

Los creadores de opinión

Debido a su dominio del arte de la escritura y de la lectura, actualmente del arte de la imagen, los intelectuales han sido tradicionalmente los responsables de crear los discursos que articulan las posiciones de las diversas clases sociales. Ellos han sido y siguen siendo los creadores de la “opinión pública”. Intentan generar consenso en torno a las posiciones de su grupo y en su “tomar la palabra” se convierten en elementos preciosos para constituir la hegemonía de una clase o un segmento de clase. Esta tarea la desarrollan con su presencia en los medios de comunicación, a través de los textos escritos, a través de su magisterio, en fin recurriendo a todos los medios posibles para constituirse en referentes públicos. En la actualidad, debido

al cambio en la producción intelectual antes señalada, sólo unos pocos siguen ocupando esta posición hegemónica mientras que otros muchos se contentan con un lugar subordinado en la jerarquía, limitándose a ampliar, como altavoces, las posturas dominantes.

Así, aunque el intelectual clásico puede haber desaparecido, su “lugar” no lo ha hecho aunque su labor se haya vuelto sumamente contradictoria: en cierta forma sigue jugando su papel tradicional aunque a desgana, riza el rizo y a diferencia del intelectual clásico y crítico, es más lúcido o más cínico, o ambas cosas a la vez pues no cree en sus palabras y dice no creer en ellas mientras las pronuncia.

Entre los más peculiares están los *creadores de opinión*. Dichos personajes se encargan de dictaminar sobre un hecho, de interpretarlo, de trocearlo para que podamos digerirlo cómodamente, de adornarlo con adjetivos, apelativos, comparaciones, metáforas e imágenes literarias, de tal modo que con ello construyen algo parecido a una apreciación subjetiva con la que el lector adepto se puede identificar. Si los medios de información tienen su cometido en objetivar la realidad, tanto la que reciben como aquella que producen, a los creadores de opinión les está reservado el lado subjetivo de tal producción. Los lectores de los periódicos leen con gusto e incluso en ocasiones con deleite, los artículos de opinión de sus columnistas preferidos, porque les proporcionan placer y argumentos. Crean en ellos una *opinión* de la que pueden presumir en una tertulia o tomando el café, con la autoridad que les confiere el que la sentencia que acaban de emitir la han leído por la mañana a su columnista preferido.

Esta es la razón de que los espacios de opinión se hayan constituido en un *género* en los medios de comunicación hasta el punto de convertir a los columnistas en unos personajes peculiares. Su labor es realmente complicada ya que cumplen la difícil misión de realzar el lado subjetivo de la información construyendo una subjetividad, la del propio “columnista” en primer lugar, quien habla desde sí mismo: de sus sospechas, de sus gustos, de sus preferencias, y utiliza un lenguaje con claros referentes subjetivos (en ocasiones habla en pri-

mera persona, refiere recuerdos o sensaciones, apela al lector como interlocutor) que no desentona con el carácter pretendidamente objetivo del resto de la publicación. Eso es debido a que se da por supuesto que se trata de personajes relevantes. En general podríamos decir que una “opinión”, en cuanto que expresa el parecer subjetivo de alguien sobre un evento, no debería ocupar lugar alguno, o al menos muy escaso, en las páginas de los periódicos, que son por definición “objetivos”. Pero comprobamos que todos los medios se precian de tener entre sus “columnistas” a personajes más o menos reconocidos, cuya tarea es construir y expresar una “subjetividad”. De ahí que lo más propio en el columnista sea el “estilo”. Y que sean tanto más apreciados cuanto más personales resulten sus juicios y opiniones, aunque en realidad más que apreciaciones singulares, lo que se les pide son “opiniones abiertas” con las que bandas amplias de lectores puedan sintonizar y hacerlas propias. Las suyas deben ser opiniones con cierta relevancia social.



El columnista suele ser por consiguiente, un personaje egocéntrico, con las antenas lo suficientemente desplegadas para captar tópicos ampliamente difundidos pero a la vez con una personalidad lo bastante enrocada como para hacer propios tales tópicos y revestirlos de un lenguaje específico. Solo así puede dar la impresión de que expone la opinión personal del firmante, algo que no va más allá de lo que *él/ella piensa* pero que tiene suficiente relevancia para aparecer en un

medio de información general ya que coincide con lo que, igual que él/ella, podrían pensar también un amplio grupo de lectores. Eso le hace representante de un grupo, en virtud solamente de una coincidencia táctica con sus integrantes, cuando en realidad es más bien al revés, ya que al presentarse como representante de una opinión a la que pretende dar sólidos argumentos, de hecho está creando dicha opinión.

Además de encarnar el lado subjetivo de la información, el artículo de opinión tiene otras dos funciones de notable importancia. Por una parte crea un suceso de diálogo con el poder, figurando una especie de controversia entre intelectuales y políticos. En los artículos de opinión se valoran las intervenciones políticas, se dan consejos, se juzga y sanciona, siempre en el marco de la línea editorial de los medios respectivos pero recubriéndolo de tal manera que parezcan apreciaciones propias. Se juega a la independencia que reproduce la figura clásica del intelectual crítico.



La otra función consiste en crear una ficción de debate intelectual entre diversas posiciones. Los redactores que acceden al rango de columnistas y los escritores de diverso tipo que ejercen tal función, actúan como si fueran intelectuales independientes y críticos, distantes de los grupos de poder existentes, con lo que generan esa especial capa de políticos y redactores influyentes que actúa como un auténtico caparazón

en las sociedades democráticas. Estoy segura de que en muchos casos, y así se lo hacen creer a sus lectores, están convencidos de que no comulgan con las posiciones oficiales de sus medios sino que representan una especie de excepción que el medio no tiene más remedio que tolerar, dada su relevancia intelectual o social y lo bien fundado y excelso de sus artículos. Más que utilizados serían tolerados por sus respectivos medios en cuyas páginas demuestran con sus artículos —eso creen ellos— las bondades de la libertad de expresión. Por eso utilizan un lenguaje distinto del que se usa en los editoriales, separándose en ocasiones de la línea oficial del medio, aunque nunca separándose tanto como para ser excluidos de él. En boca de esos personajes y como si fueran opiniones propias, el medio permite que encuentren su lugar entre sus páginas, posiciones que bordean su línea oficial, pero que no hace más que ampliar el espectro de sus lectores. ¡Quién no ha comprado alguna vez *El Mundo* por una columna de Umbral, o *El País* por una de Vázquez Montalbán, o el *ABC* por una diatriba de J. Sinova..!

El género “opinión” ha dado pie a un subgénero, las “columnas de opinión”: este arte exige especialistas con otras cualidades que el artículo en general pues la columna, por su brevedad, no permite abordar un tema con la suficiente enjundia ni extensión sino que se muestra proclive al insulto, el juicio sumario, la descalificación grosera y otras lindezas. La prensa alberga algunos columnistas notables, con sus respectivos estilos: está el irónico de Maruja Torres en *El País*, con sus referencias personales y su toque de ficción, o las de Haro Tegen, lo suficientemente subjetivas y propias, dentro de su enfoque crítico general, para resultar inconfundibles.

Todas ellas contribuyen sin embargo a lo que es el fondo del asunto: la creación de opiniones estructuradas, socialmente establecidas, a las que se intenta convertir en tendencialmente hegemónicas, dibujando líneas de fuerza en las complejas sociedades contemporáneas.

El intelectual como productor

A pesar de su interferencia con el poder, incluso cuando más sedicentemente independientes se presentan,

los intelectuales en general se arrojan el papel de críticos. Ahora bien, ¿en qué medida el intelectual es crítico?, y si lo es, ¿cuál es su tarea y su objeto específico?, ¿cómo se enfrenta a la producción discursiva y cuáles son sus medios de producción?

En el ámbito específico de la crítica literaria y estética, W. Benjamin presenta la crítica como una tarea de co-creación de la obra que es su objeto, ya que ella desbroza las implicaciones de una obra y la acerca al gran público; aclara lo nuevo que ella produce y pone de relieve porqué con ella cambia el panorama intelectual. Actúa como una especie de amplificador del mundo de la cultura o, como diría Deleuze, como un *intercesor* que prolonga el efecto de la obra y nos cambia en tanto que afectados por ella.

Con ello Benjamín cambia el papel tradicional de la crítica que de intermediario que acerca al público las creaciones artísticas se convierte en cómplice de su creación, en amplificador más que en rapsoda. Lo que cambia también su relación con el receptor, pues éste le exige que se acerque a su experiencia estética y en cierta forma, que la comparta con él, en vez de situarse por encima como portavoz de los arcanos del genio, al que tendría acceso merced a su gran cultura.

Es cierto que la crítica, como cualquier práctica cultural, tiende a encerrarse en sus propios códigos, de modo que puede volverse incapaz de distinguir lo valioso en lo nuevo y lo meramente repetitivo en lo arcaico. Con ello deja de estar a la altura de sus exigencias y se incapacita para prestar ayuda alguna al lector o al espectador impaciente. Pero tiene también la posibilidad de descifrar lo nuevo de las formas artísticas de modo que resulten más fácilmente comprensibles para un espectador no educado en las nuevas formas o reticente frente a ellas.

Por otra parte la existencia de la crítica presupone la del *público*: un conjunto de espectadores, lectores o usuarios de cultura, incapaces de penetrar en ella y de descifrarla desde su experiencia de vida. Un usuario para el que el consumo cultural es justamente sólo eso, *consumo*, como si rascara con la punta de los dedos la superficie endurecida de su propia costra, sin que la experiencia propuesta, el mundo insospechado en el que la obra le sitúa, llegara nunca a engancharle. Para él la experiencia estética sólo comporta un consumo superficial y rapsódico, envuelto en los muchos comentarios “cultos” que la rodean.

Igual que la creación de opinión, la crítica se convierte así en profesión específica de “algunos”, enfrenta-

dos a los “muchos” y a sus múltiples experiencias. Su gran número es uno de los problemas de la cultura en este inicio del s. XXI, cuando la muchedumbre de los críticos, con grandes dosis de cultura, resultan incapaces de acercar las obras a los interesados, quizá por los muchos problemas que tienen para deleitarse ellos mismos con ellas.

Esa diferencia da cuenta de la enorme distancia a que nos encontramos de las posiciones sobre la crítica habituales entre los autores clásicos. En su horizonte teórico la crítica estética y en cierta forma el *buen gusto*, formaba un aspecto entre otros de la racionalidad humana. Inmersos en una concepción racionalista del mundo y de las capacidades humanas pensaron no sólo que la racionalidad era congénita en la especie, sino que hacía capaces a los humanos de un discernimiento crítico casi espontáneo. El que la gran mayoría de los seres humanos no ejerciera dicha capacidad se debía a la ignorancia y a los prejuicios, a la impronta de la obcecación religiosa y a la sensatez que rodea siempre a las opiniones admitidas, inclusive al mal gusto inveterado y transmitido por la tradición. Frente a ellos el arma de la crítica no era más que la disposición para servirse del propio entendimiento y del recto juzgar propio, no admitiendo más norma que el fino y despiadado bisturí de la lógica y la coherencia discursivas, y de la sensibilidad propia.

Por el contrario para las nuevas creaciones artísticas necesitamos, decía Benjamín a propósito de Brecht, un “saber de especialista”, de tal manera que la experiencia estética no sea una experiencia de adquisición de cultura sino una atención al detalle, como el que tienen los aficionados al deporte. En consecuencia el problema de la crítica habría que plantearlo en términos totalmente distintos, ya que lo relevante no sería ni siquiera para un crítico marxista, preguntarse “cómo está una obra respecto de la relaciones de producción de una época”, es decir, si está de acuerdo con ellas o no, si es reaccionaria o revolucionaria, sino “¿cómo está **en** ellas? Pregunta que apunta inmediatamente a la función que tiene la obra dentro de las condiciones literarias de producción de una época” (*Tentativas sobre Brecht*, Madrid, Taurus, 1975, p. 119). El autor que innova es aquel que se sitúa *en esas condiciones* de modo que su producción suponga el “punto de arranque de las energías literarias del presente” difuminando, en ocasiones, los límites entre los géneros y refundiendo las disciplinas artísticas; alterando en otras, la distancia entre autor y público, con lo que desaparece aquella categoría de usuario para el que era imprescindible el crítico. Benjamin identifica esas condiciones *en* las que se sitúa la producción cul-

tural especialmente con las condiciones técnicas, pero pienso que no tendríamos porqué reducirlas a éstas. Incluyen también el tipo de interacción que se crea con el usuario, ya sea espectador, lector, oyente...; comportan el preguntarse en qué medida se abre la producción a las voces de aquellos de quienes se habla, se les convierte en agentes de su propia narración de modo que desaparezca el privilegio del autor y con él, el privilegio del crítico; exigen que la obra se convierta en una situación, en un acontecer y no en un objeto.

Con ello cambia también radicalmente la función del intelectual. Éste deja de ser portavoz y representante

ya sea de las corrientes hegemónicas, ya de una pretendida verdad e imparcialidad de la razón, para convertirse en *pasaje* por el que circula la fuerza expresiva e intensiva de una obra. Deja de ser espectador privilegiado de un proceso para ser partícipe en una creación colectiva. Se convierte en creador, pero no de opiniones sino de situaciones y experiencias. A diferencia de los intelectuales egregios de los grandes medios, el esfuerzo de este intelectual crítico se dirige a encontrar los medios de expresar con la máxima intensidad las nuevas fuerzas que surgen en nuestro presente. Pues sólo a ellas pertenece el futuro.



SOBRE LA PRODUCCIÓN DE LA CRÍTICA

Juan Pedro García del Campo

Aunque pueda quererse otra cosa desde los lenguajes de la normalidad, en materialista resulta casi una obviedad señalar que lo actuado se mide por sus efectos. Resulta una obviedad, igualmente, decir que todo cuanto acaece... sucede por alguna(s) causa(s)... en un proceso en el que lo acaecido es generado como resultado o "producto".

En materialista, por eso, hablar de la crítica tiene que ser, precisamente, poner el acento en su materialidad: en su producción y en sus efectos; medir su consistencia en términos de eficacia.

A alguien quizá le pueda parecer que presentar las cosas de este modo es plantearlas innecesariamente en un espacio incómodo y muy distinto del habitualmente recorrido; sin embargo, no es un planteamiento novedoso; para la incomodidad sólo hay un motivo: este tratamiento fue ya claramente recorrido en la tradición comunista del siglo XX.

La consistencia de la Ideología y la función de la crítica

Sin excluir, por tanto, otras perspectivas de análisis, en lo que sigue, la crítica no será considerada como la "actuación-de-un-crítico" (de un intelectual o de un artista) sino como el efecto producido por una actuación (ya sea ésta singular o articulada en una estrategia, ya sea promovida de manera individual o colectiva). Entenderemos la crítica –y es la única "novedad" que aquí podrá leerse-, no como actuación sino como resultado, no como acción sino como efecto.

Pero para abordar la problemática de la crítica con la vista puesta en sus efectos, merece la pena dejar al margen por un momento la cuestión subjetiva o "moral" de la pureza del crítico o la de la radicalidad de la "posición" que manifiesta. Esta propedéutica, quede claro, no excluye la importancia de la intencionalidad ni, mucho menos, de la posición que, para intervenir, se adopta. Se limita a señalar la existencia

de una materialidad objetiva que, olvidada muchas veces para el análisis, constituye "el sitio" desde el que cualquier subjetividad y cualquier posición producen efectos, desde el que cualquier actuación puede ser considerada.

Diremos entonces: la crítica, como la sumisión, es un efecto; el resultado (el producto) de una actuación, de una pluralidad de actuaciones o de una estrategia de actuación bien articulada. Este paralelismo, además, tiene que ser prolongado en un sentido más amplio: la textura y la materialidad del efecto-crítica tiene una consistencia totalmente equivalente a la que tiene la sumisión misma. Porque, en efecto, también la sumisión es un efecto producido... que no se desarticula con un simple "señalamiento" (y por eso el simple señalamiento –de la sumisión, de la explotación... de la barbarie-, en sí mismo, es particularmente inútil como instrumento crítico).

El asunto se entenderá mejor –eso espero- si de entrada mostramos lo conveniente que resulta alejarse de lugares comunes adoptados como supuesta evidencia de forma más o menos ingenua. A modo de ejemplo, me referiré a uno de esos lugares comunes, ampliamente utilizado, a partir de la narración del famoso cuento del rey desnudo: se recordará cómo en él bastaba la simpleza de la palabra infantil (los niños y los locos, según el popular *dictum*, dirían siempre la verdad), el señalamiento -la identificación y la comunicación- de la farsa, para hacer la verdad evidente y desmontar el engaño. Desde la "evidencia" de ese lugar común, bastaría con decir la verdad, con gritar "el rey está desnudo", para borrar de un plumazo todo el peso de un acuerdo social en virtud del cual nadie discute que el rey lleva puesto el más maravilloso traje. Podemos, además de éste, aducir otros muchos ejemplos de lo mismo.

Es cierto que muchas veces "no sabemos" lo que está sucediendo (a nuestro alrededor o respecto de un determinado asunto concreto), y que es preciso "saberlo" para poder siquiera adoptar una posición; pero

cometeríamos un error imperdonable si pensásemos que, puestos a la tarea del conocimiento, con ese “saber” basta. Muchos desposeídos del magreb o del África subsahariana piensan Europa como tierra de promisión y “no saben” que en territorio europeo se verán sometidos a dinámicas de explotación no muy diferentes de las que han generado su situación de extrema pobreza...; sin embargo, querrían llegar a Europa, del mismo modo, aunque “lo supieran” perfectamente... o incluso cuando ya “lo saben” sin ningún género de dudas. Lo que convierte a los desposeídos en carne de patera no es la ignorancia de una verdad que pudieran descubrir o les pudiera ser mostrada... sino la materialidad de un “Orden” en el que, además, en ciertas circunstancias (pero no en otras) tiene un sentido específico el desconocimiento de la explotación. Así, aunque sepamos que la tierra gira alrededor del sol, no podemos dejar de ver al sol “salir” por el este y “escondarse” por el oeste. Aunque sepamos que todo beneficio es plusvalor y explotación... si tenemos algún dinero que guardar (permítaseme la broma) buscamos el banco o el tipo de depósito que nos ofrezca “más intereses”.



El señalamiento de la verdad o la exigencia de su reconocimiento son, decimos, particularmente inútiles como instrumentos para el florecimiento de un mundo nuevo: porque la sumisión no ha sido generada mediante “la mentira” y, además, porque la sumisión no es un simple “desconocimiento” de la libertad posible sino, más bien, una imposibilidad práctica de

construirla en acto... advenida por la actuación de aparatos más o menos difusos y materialidades más o menos concretas que construyen a cada momento el orden de la sumisión como único orden posible. Digámoslos de una vez: el ensueño del decir-la-verdad como mejor manera de acabar-con-las-mentiras y, así, restituir la transparencia de la mirada... es una forma de pensar el trabajo crítico que tiene que ser desechada. Una ingenuidad (nada inocente) similar a la que despliegan tantas películas de éxito en las que basta con poner –preguntándole, simplemente- al culpable ante la urgencia de la verdad (“¿ordenó usted el código rojo?”) para que su persistencia en la mentira se desplome. No: el señalamiento de la falsedad (de la mentira o del simple error) no basta porque la “afirmación-de-la-verdad”, por sí misma, no termina con su eficacia. Y esto es algo que en el ámbito de la filosofía se ha trabajado ampliamente: por no ir más lejos del universo moderno del que somos herederos, en el XVII Spinoza ya señalaba que el conocimiento de la verdad no basta para terminar con la capacidad productiva del error. Por mucho que sepamos del tamaño del sol, señalaba, no dejaremos de verlo como si tu-

viera el tamaño de una moneda y se encontrase a una distancia de varios cientos de metros sobre nuestras cabezas.

En materialista, lo que realmente nos interesa respecto del “error” es, precisamente, esa capacidad productiva de realidad que le es propia, su “no-ser-simplemente-error-o-mentira”. Lo importante, dicho de otra forma, es que en la crítica no tenemos que vérnoslas con “error” alguno (ni falsedad ni engaño) sino con un Orden que articula socialmente la explotación y el sometimiento.

La noción de “ideología” es, precisamente, la categoría que nos permite situarnos ante esta peculiar perspectiva. Para situar el asunto de manera al tiempo clara y sencilla, conviene quizá atender a la virtualidad que incorporó su uso en el conjunto de problemáticas en cuya consideración se forjó. La de-

fensa ilustrada de la razón y la consiguiente crítica de la barbarie se sustentó, como es sabido, en la identificación de la religión como el instrumento con el que se lograba imponer la obediencia y el no cuestionamiento de un orden social explícitamente jerarquizado. Los ilustrados, desde el supuesto de la transparencia de las relaciones sociales (heredado en buena

medida por algunas tradiciones anarquistas), tomaron al dogma religioso como objeto privilegiado de la crítica y tomaron a los curas como agentes conscientes de un Orden que sustentaban en la mentira. Así, sustituyendo el dogma por la razón, “señalando la mentira” y “mostrando la verdad”, pretendían deshacer el nudo gordiano del sometimiento. Por eso pareció convertirse en consigna la necesidad de desmantelar el clero (las expulsiones de jesuitas, identificados como teóricos y principales valedores de la manipulación masiva fueron un elemento muchas veces imprescindible para la construcción del Estado burgués) y por eso los artículos y las viñetas de los principales pasquines revolucionarios mostraban a los curas conspirando y tramando falsedades que “perpetuaran el oscurantismo”: la figura del cura como conspirador y como mentiroso profesional hizo fortuna (algo parecido a lo que tantas veces ahora vemos respecto de la figura del periodista). Las construcciones imaginarias de la ideología religiosa (o del resto de las ideologías filosóficas) son entendidas por los autores de la ilustración con la misma falta de consistencia con que es entendido, por ejemplo, el sueño en las ideologías psicológicas pre-freudianas, como sueños que sólo pueden ser sueños y que con ser puramente sueños tienen ya bastante: puro vacío referencial. En último término, el famoso “atrévete a pensar” kantiano, en tanto que “señalamiento” de carencia y apertura de perspectiva “iluminadora”, no es totalmente ajeno a esta “apuesta salvadora”: pensar-por-uno-mismo como camino para alcanzar la “mayoría de edad”.

Desde el Marx de *El Capital* (al menos desde *El Capital*, ya que no tan clara y definitivamente en *La ideología alemana*) sabemos que la ideología es otra cosa y que cumple una función bastante más compleja y decisiva que la del mero engaño.

Al igual que el sueño en el psicoanálisis, en la obra de Marx la ideología adquiere un sentido específico no ya como mera ilusión sino como discurso generador de toda ilusión posible: como representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia, lo que implica la conversión también imaginaria del individuo en sujeto (imaginario) de una realidad social que, de hecho, es la expresión de un Orden al que todo acto individual está sujeto. Ilusión productiva donde las haya: cuando el sujeto –aquel del que todo depende... puesto que, siendo sujeto, todo es obra suya- se encuentra de frente con una realidad social sobre la que –siendo supuestamente efecto suyo- no tiene ninguna capacidad de actuación, sólo puede enfrentarse a ella como

“naturaleza”; espesura “naturalizada” como el Ser que es y no puede no ser, como única realidad posible, aquella que, como decía Parménides, es ingenerada e imperecedera, aquella que no cambia ni puede ser cambiada: redonda y total (global), perfecta.

Aunque por vías diferentes y con diferentes matices, Antonio Gramsci y Louis Althusser han mostrado hasta qué punto la ideología no sólo es generación de ilusión (de una ilusión muy determinada) sino, además, efecto de una práctica productiva de la que es resultado; una práctica que se sustenta en el trabajo de un gran variedad de instrumentos que lo son... sin siquiera parecerlo: aquellos que construyen el imaginario individual y colectivo, el saber y el no-saber, el estar, el mostrarse, el entender, el admitir, el atender y el atenerse, el esperar y el aparecer.

Son, sin duda, en cada uno de los estados nacionales que forman la Economía-Mundo, una decena de emisoras de radio de ámbito nacional y muchas más de espectro local, tres o cuatro cadenas de televisión, estatales o privadas, ya sean de ámbito nacional o local, alrededor de media decena de diarios escritos de tirada nacional y otras tantos de carácter local. Pero son también las varias publicaciones semanales especializadas en temas variados que abarcan desde la crónica cultural hasta la prensa “rosa” o “amarilla”, y son sobre todo, los miles de colegios, escuelas, liceos y universidades, públicos o privados, los centenares de miles de amorosos padres y amantísimas madres, los centenares de miles de hijos, de hermanos o de vecinos, los millares de educadores, de curas, de agentes de seguros, de periodistas, los centenares de peluqueros, de dentistas, de carniceros, panaderos, comerciales de compañías de seguros, trabajadores de banca, taxistas o agentes inmobiliarios, los taquilleros del cine, los que arreglan los semáforos, los pintores, los camareros, los oficinistas, los opinadores, las abuelitas, los artistas de variado tipo, los tristes, los alegres, los policías, los guionistas de televisión y los novelistas, los que contribuyen –sin necesidad de mentir o engañar a nadie... viviendo “simplemente” en la naturalización de su modo de vida- a formar la evidencia de que “esto es lo que hay”, de que “las cosas son así”, de que además no tienen porqué ser de otro modo y de que, cualquier otro modo de ser posible... puede resumirse en una pequeña variación del natural modo de ser que la realidad presenta o, finalmente, volverá a la normalidad de “lo-que-hay” por la fatalidad de una ley que supuestamente rige la naturaleza humana (¡ah, jóvenes y ardorosos! ¡Es normal que quieran cambiar el mundo... pero ya sentarán la cabeza!

¿Quién no ha oído mil veces algo parecido?).

Este “complejo-simbólico-vivencial” que hay que entender en un marco de articulación de las relaciones sociales que incluye explotación, hipotecas, sueldos escasos, paro y humillación continuada, funciona cada uno de los 86.400 segundos que tiene cada uno de los 365 días que forman un año... durante todos y cada uno de los años que dura una vida. Es a esto –y no a otra cosa- a lo que Althusser consideraba Aparatos Ideológicos de Estado, los que naturalizan la relación social del capitalismo globalizado y que conforman la uniformidad del modo de la mirada obediente: la Hegemonía de la que hablaba Gramsci. Una hegemonía que incluye la más amplia diversidad de voces y de acentos. Naturalización del orden como Orden y afirmación del ser como Ser, como Absoluto. Consistencia autoreferencial y (auto)fundante de la Ideología: no una mentira frente a la que enfrentarse con verdad alguna.

Es con esa consistencia de la Ideología cotidianamente-construida-y-re-construida con lo que tiene que vérselas la crítica. Con ella propiamente, si es que tenemos la vista puesta en la eficacia de la actuación y en sus efectos... y no en la mera “satisfacción-ética-omoral” del sujeto-intelectual o del sujeto-artista tan querida al pensamiento de la subjetividad libre. Y contra ella, el “señalamiento” de la verdad, por sí mismo... puede poco o nada.

La crítica, el efecto-crítica, es la puesta al margen del efecto-sumisión que la Ideología conforma y que en ella toma cuerpo. Y se da eficazmente (en acto) si adquiere la misma consistencia que despliega el complejo ideológico (porque, en último término, como es claro, es una forma de reconocimiento imaginario tan ideológica como aquella a la que se enfrenta). Desde esta fijación de principios una actuación o una obra concreta es “crítica” si se inserta en esa “corriente”, si participa en la construcción del efecto, si lo produce en cierto modo (en la medida de sus posibilidades); y no lo es si conduce al efecto contrario... o si, con el pretexto de construirlo construye más bien la fama, el éxito... o el “nombre” del sujeto que se atribuye su autoría. Hay, es decir, artistas y/o intelectuales “críticos” a partir de la me-



didada de su obra... pero nunca una obra es crítica o “de-izquierdas” por el nombre de su autor o por su pasado (ni por los temas que aborde, ni por los fantasmas que la recorran): pretender otra cosa es sólo diseñar nuevas “marcas” que funcionen en el espectáculo, nuevos mecanismos de los que los A.I.E. puedan sacar partido.

La crítica y sus medios de producción. Medios de producción para la crítica

Es duro pensar la soledad y anticipar la derrota: saber la limitación de las fuerzas y darla por descontada..., pero ante la sobreabundancia de dominio desde la que el tardocapitalismo globalizado parece finalmente tener al alcance de la mano su sueño de Orden (sobreabundancia simbólico-ideológica del entramado vivencial que articula la naturalidad de lo que hay para la mirada), ante la consistencia del efecto-sumisión, no caben medias tintas: o rendirse... o dar la batalla (y cualquier posición intermedia adquiere ya la categoría de infamia).

Del mismo modo que para garantizar la supervivencia (¡para garantizar la supervivencia!: estamos ya en ese punto... rozando el límite del no-retorno) es precisa una transformación que desmonte esta física social edificada sobre el beneficio y la explotación... y que la sustituya por otra cuyos cimientos sean la coopera-

ción, la propiedad común y la comunidad sin mediaciones (el comunismo, en una palabra), frente al efecto-sumisión -y es ésta también una exigencia que tiene que ver con la supervivencia... además de con la dignidad y la bonhomía- es preciso trabajar para construir la hegemonía del efecto-crítica (sobreabundancia posible del deseo de liberación que naturalice la necesidad imperiosa de terminar con toda explotación y todo dominio: uno de los momentos de la liberación en acto, prefigurándola o acompañándola; inseparable, en todo caso de la efectiva construcción práctica de la resistencia a la explotación), y hacerlo con cada mirada y con cada palabra, con cada respiración y con cada caricia.

Medios de producción (instrumentos adecuados) para hacer evidente y urgente (perentoria) la necesidad de recopular la vida: para construir el reverso del efecto-sumisión en el que -elemento de la física del capitalismo globalizado- vivimos. Pero si, como venimos insistiendo, es el reverso de un espacio que se construye y reconstruye cotidianamente... será también (habrá de serlo) un espacio que cotidianamente se construya y reconstruya. Así, desde una consideración puramente material de la dinámica productiva, diremos que nuestro problema es el de la identificación y el control de los instrumentos que permitirán la construcción de la hegemonía del "efecto-crítica".

Construir la hegemonía del efecto-crítica o, en todo caso -porque la rendición no puede ser considerada como alternativa: es sólo otro de los nombres de la muerte-, en ausencia de medios eficaces para levantarla, actuar a cada momento como si esa construcción fuera posible.

Consideración puramente material de la dinámica productiva: no se trata de "mostrar" verdad alguna ni de evidenciar falsedades o engaños. No tenemos que habérnoslas con reyes desnudos sino con los Aparatos Ideológicos de "lo-que-hay" que (re)generan a cada paso la Hegemonía del Mercado-Estado (ahora) globalizado y postmoderno. Frente a esos Aparatos, perfectamente materiales, no podemos simplemente movilizar la "verdad" del reconocimiento: se hace imprescindible movilizar "una fuerza igual y de sentido contrario", una materialidad igualmente potente,

que contrarreste su potencia y la supere hasta generar su inversión completa.

Los medios de producción de la crítica, por eso, no pueden ser sólo los del "señalamiento" los denominados "medios de comunicación" o las formas de producción intelectual y/o artística: todos los elementos que intervienen en la producción simbólica de "maneras de mirar y entender el mundo", todos los constructores-de-subjetividad están convocados. Conviene recordarlo porque del olvido de esta evidencia procede buena parte de nuestra debilidad presente: hemos dejado al Capital -para su uso y disfrute- unos instrumentos que, por ignorancia o desidia, habíamos considerado "neutrales". No es fábula (por otra parte, nada es sólo fábula, ni siquiera la literatura: menos que nada la literatura) lo que escribía más arriba al señalar que los instrumentos del sometimiento lo son... sin siquiera parecerlo, porque son todos aquellos que construyen "el imaginario individual y colectivo, el saber y el no-saber, el estar, el mostrarse, el entender, el admitir, el atender y el atenerse, el esperar y el aparecer". Dimos por hecho que "la cultura es de izquierdas"... y la dejamos en sus manos; dimos por hecho que "la educación es de izquierdas"... y la dejamos en sus manos; dimos por hecho que "la solidaridad es de izquierdas"... y la dejamos en sus manos; dimos por hecho que "el pro-



greso es de izquierdas”... y los dejamos en sus manos; dimos por hecho que “el Estado es incompatible con el Mercado”, que “las conquistas sociales son irreversibles”, que “las cuestiones privadas son sólo privadas”... y así nos va. En el juego perverso del desconocimiento del papel performativo de la producción simbólica... al que muchas de nuestras organizaciones jugaron... y que muchos de nuestros intelectuales y artistas -en nombre del Arte y de la Libertad Creadora- dieron por buena, dejamos para el Capital los instrumentos de construcción de la subjetividad y la socialidad... y el Capital ha construido socialidad sometida y subjetividad enferma.

No es sólo que nuestras organizaciones no se ocupen de esas cosas; parece también que el trabajo militante -con excepciones gloriosas... que no dejan de ser excepcionales- ha abandonado la cooperación, la solidaridad y el apoyo mutuo (ese que Kropotkin consideraba pieza fundamental de la solidaridad de clase) en manos de organizaciones (gubernamentales o no) cuyo papel efectivo en la dinámica de la Economía-mundo habrá que abordar claramente más pronto que tarde. En buena medida el trabajo militante ha abandonado incluso la escuela: en todo caso defensa programática de la laicidad, en todo caso defensa de la titularidad pública de los centros de enseñanza..., pero poco o nada de la función socializadora y articuladora de subjetividad que es su primera y principal potencia. Parece que bastase... con reivindicar la -al parecer “neutra”- intervención del Estado. Y sin embargo, como del sometimiento, la escuela, la cooperación, la solidaridad... son instrumentos de producción de la crítica. Más precisamente, pueden serlo: ahora nos son ajenos.

Es impensable la construcción de la Hegemonía del efecto-crítica si renunciamos de entrada a los instrumentos que constituyen la identidad y configuran la mirada: si renunciamos a la solidaridad y la ayuda mutua, o si renunciamos a la escuela... pero también si renunciamos a visibilizar una relaciones interpersonales que son posibles sin la mediación de la relación mercantil. Resulta sorprendente hasta qué punto la revolución de las formas de convivencia (y no sólo de las relaciones sexuales, familiares o de género) que se fraguó en las luchas de la segunda mitad del siglo XX ha terminado en el baúl de las cosas inservibles. Y sin embargo, las formas de convivencia son también instrumentos de producción de la crítica... o pueden serlo. Lo son -o pueden serlo- todos los Aparatos en los que se juega la naturalización (la aceptación como evidencia) de “lo-que-hay”. Todos los campos en los que la subjetividad está en cues-

ción... y que no son espacios neutrales ni neutros: están recorridos por dinámicas performativas y, como decía Althusser, “atravesados” por la lucha de clases.

Me permitiré insistir sobre esta cuestión que me parece tan importante como olvidada: en el universo de la producción simbólica no hay -como no lo hay en las fábricas- espacios neutrales. Están todos atravesados por líneas de subjetividad, por agenciamientos del mundo que nunca son -no pueden serlo, pues toda subjetividad es construida- transparentes. Nunca son “neutrales” las relaciones sociales ni las maneras subjetivas en que nos las representamos; no son neutrales las valoraciones ni es neutral la ideología. E insisto en ello porque no veo mejor forma de abordar con claridad la cuestión de la producción directa y eminentemente simbólica que llevan a cabo los “pensadores” y los “artistas”.

Si los periodistas se han auto-otorgado el título de “formadores de opinión”, los artistas son los verdaderos forjadores de imaginario. ¡Y muchos de ellos -casi todos, para qué vamos a engañarnos- pretenden, buenamente, ser neutrales o, en todo caso, que su “compromiso” es algo “personal” que nada tiene que ver con la materialidad de su obra!

Brecht recordaba a los artistas e intelectuales, a los críticos, la exigencia de situarse en las condiciones de producción. Olvidaba, sin embargo, que la producción simbólica es producción y es inseparable de las condiciones que la hacen posible: los intelectuales y los artistas, lo quieran o no -y quizá más cuanto menos lo quieran- son *siempre-ya* máquinas de producir miradas, instrumentos de un determinado mecanismo productivo. No es tanto que el crítico, el intelectual o el artista tengan que situar su obra en las condiciones de producción como que, situados en ellas, tienen que ser consciente del sentido de esa situación y de sus efectos: tienen que elegir, en el conflicto por la mirada que articula y sella la construcción del imaginario colectivo, cual será la dirección que darán a su trabajo. El trabajo simbólico genera imaginario: genera, generando identidad, efecto-sumisión o efecto-crítica. Y sus instrumentos son otros tantos medios de producción de la sumisión... o de la crítica.

Son muy pocos, sin embargo, los implicados en este tipo de producción que aceptan llevar la exigencia de opción hasta sus últimas consecuencias, los que están dispuestos a ser continuamente excluidos de los diversos parnasos en los que pretende florecer el Arte

(un “arte” que se empeña en que necesita llevar mayúsculas). Lo hicieron muchos de los mejores artistas del siglo XX... y hoy apenas hay quien lo haga. Ninguna crítica parece hoy ser más dolorosa -de ninguna huyen más los llamados “artistas-comprometidos”- que la que califica una obra como “panfleto”. Antonio Orihuela ha escrito de manera muy explícita sobre la exigencia de una *voz común* que, desplegada al margen de las imposiciones del Canon o de las exigencias del Espectáculo sea instrumento para *reocupar la vida...* y algunos escritores han querido hacerse eco de la propuesta lanzada hace unos meses por Belén Gopegui (que lo hacía reformulando una exigencia brechtiana) en un sentido parecido... pero ninguna de las líneas de trabajo abiertas en esa dirección muestra perspectivas de tener largo recorrido (salvo, quizá, el de inducir algún éxito de ventas que nada tiene que ver con la cuestión que abordamos).



El efecto-crítica no deviene realidad por generación espontánea. El efecto-crítica, como el efecto-sumisión del que es “reverso” sólo puede pensarse como resultado de un proceso en el que se genera o “produce”, como el fruto de un “trabajo” que tiene que ser hecho.

Todo esto es cierto... y tiene que ser dicho. En la batalla de la crítica *todos* (desde los militantes hasta los intelectuales y los artistas) tenemos una responsabilidad que asumir... y tenemos que asumirla. No podemos, por más tiempo, hacer como que el cambio es imposible o como que no va con nosotros, o como que hay otros que son más responsables o pueden hacer más cosas: para vivir de otro modo... hay que vivir de otro modo. Todo eso es cierto... y tiene que ser dicho. ¡Que cada palo aguante su vela! Pero nada sería más falso que sugerir que la sumisión tenga que ser enfrentada desde posiciones personales: sería peor que falso, una reedición de la peor moralina burguesa.

Nada sería más interesadamente erróneo que dar por buena esa “mitología de la omnipotencia subjetiva” que sostiene que nos movemos en el terreno del posicionamiento individual o subjetivo, del compromiso personal o de la actuación moral. Nada sería más interesadamente falseador, porque estaría enmascarando nuevamente la vertiente constructora de lazo social que lo imaginario comporta necesariamente:

la producción de “miradas críticas” es imposible sin una visibilización de su propia existencia y de sus efectos parciales.

Y ese papel es el que verdaderamente tienen los medios de comunicación a los efectos críticos. Al principio de este texto insistía en la inoperancia del “señalamiento” de la verdad como instrumento crítico y, ciertamente, al hacerlo, ponía al margen ese prejuicio que muchos militantes tienen contra el trabajo de la prensa. La cuestión no es, decíamos, decir la verdad... la cuestión no es que los media nos engañen. Pero eso no elimina la importancia de los medios de comunicación en relación con la construcción del efecto-sumisión: matiza, simplemente, el papel que cumplen. La verdadera cuestión respecto de la prensa no es la de la veracidad (aunque la veracidad pueda también estar en cuestión innumerables veces) sino la de la relación visibilidad/invisibilidad que su actividad establece y fija, la tarea de criba que ejerce sobre las formas posibles de la mirada (en los distintos medios de comunicación...o incluso en diferentes páginas de uno de ellos se pueden presentar, sin ningún problema, dos, tres, cuatro posiciones diferentes sobre un mismo asunto... vendiendo la impresión -y esto es lo más importante- de haber agotado todas las posibilidades interpretativas y, precisamente por hacerlo así, eliminar cualquier otra forma de mirada: basta con elegir bien a los columnistas o los contertulios).

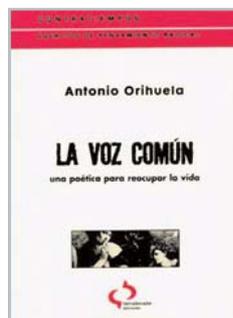
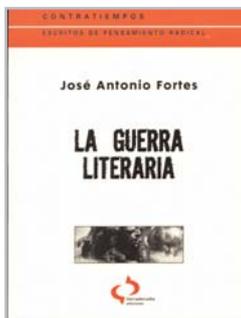
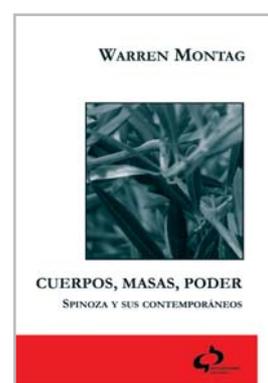
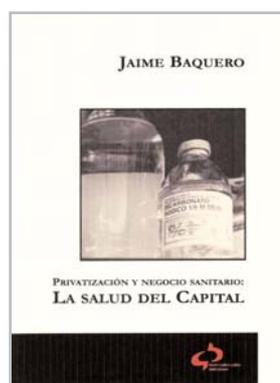
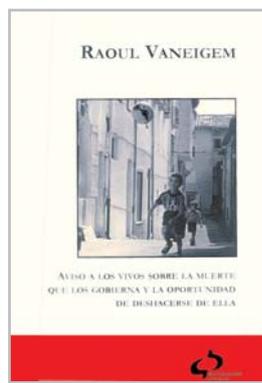
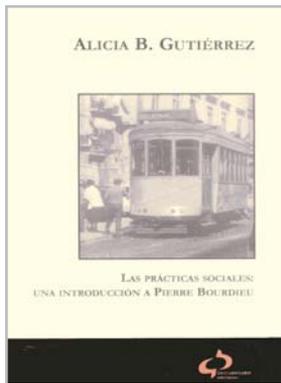
Y esos medios de comunicación que -medios de producción ideológica, Aparatos Ideológicos de Estado- fijan las formas de mirada posibles... son propiedad privada, al servicio del beneficio y de la naturalización de lo-que-hay.

Nada sería más erróneo (y estúpido) que pensar que dos o tres emisoras de radio, dos o tres emisoras locales de televisión, dos o tres periódicos o revistas... que incluso a veces son utilizados como chiringuito personal por algunos colectivos o individuos... pueden competir con la potencia visibilizadora de las grandes industrias de la palabra y la imagen. Nada más simple y más equivocado que cantar las grandezas de las nuevas condiciones técnicas (las posibilidades de internet, por ejemplo, los famosos blogs o bitácoras, las facilidades que permiten los ordenadores o la cámaras digitales...) como si supusieran, por sí mismas, el final del monopolio de la visibilidad, su utilización privada y -lo que es más importante- política. Eso es lo que quisieran, además, los propietarios

de las grandes rotativas, de las grandes empresas editoriales, de los grandes emporios mediáticos.

Respecto del trabajo de la crítica, no estamos ante una cuestión moral (aunque sí ante un asunto que exige trabajo y militancia). Como en todo lo demás: producir el efecto-crítica implica controlar los medios con los que se produce. Construir instrumentos de visibilización de la mirada crítica es, por eso, una exigencia política de primer orden: no para decir la verdad, ni para competir con la CNN, sino para inundar con vida el mercado de la muerte.

Para construir el efecto-crítica, contra la sumisión, pero también contra la mitología de la subjetividad, necesidad de un trabajo político (colectivo, organizado) que tome en serio las exigencias del trabajo ideológico y que se articule -también- como un taller de miradas.



Tierradenadie ediciones publica libros que no son mercancías. Es un instrumento editorial que, en su organización misma, impide su conversión en maquinaria de producción de capital: en tierradenadie ediciones no hay beneficios privados. Los libros que publica construyen una crítica de la dominación y son herramientas para la transformación social.

ALICIA B. GUTIÉRREZ:

“DESDE BOURDIEU SE PUEDEN PENSAR PROBLEMAS QUE ÉL NO ABORDÓ”

Una entrevista de Juan Pedro García del Campo y César de Vicente Hernando

Con motivo de la publicación de su libro *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu* (Tierradenadie ediciones), el Centro de Documentación Crítica y la Coordinadora de Asociaciones Culturales de Madrid organizaron en noviembre de 2002 un ciclo de conferencias de la socióloga argentina Alicia B. Gutiérrez por Almería, Sevilla, Granada y Madrid. Durante su estancia en esta última ciudad nos concedió la presente entrevista.

Pregunta.- Desde los años 60 aproximadamente la sociología parece haberse convertido en el centro de atención en el ámbito intelectual. Parece que tienen más influencia en estos momentos las encuestas, los grupos de discusión, las entrevistas, que los ensayos y los libros teóricos elaborados desde otras disciplinas. ¿Está usted de acuerdo con este planteamiento?



Respuesta.- Sí, estoy de acuerdo en general con la visión. Creo que los sociólogos hemos ido ocupando lugares importantes en el ámbito académico y no estrictamente académico también. Pero me animaría a establecer como una especie de matiz en ese comentario: consiste en el hecho de que hay una parte de sociólogos que efectivamente se han vuelto muy demandados, famosos y conocidos, pero que hacen una sociología que uno podría llamar de servicio, es decir, una sociología que está destinada a sostener cierto tipo de programa político o económico, y que de ese modo manipula incluso, además de seleccionar determinados temas y no otros para trabajar, manipula incluso la información que da a conocer a la gente. Pero, efectivamente, existe otro grupo de sociólogos que se ubicarían en una línea crítica, crítica en sentido de crítica de los mecanismos de dominación sociales, crítica de las relaciones de dominación, crítica de los mecanismos que la sustentan, y eso me animaría a decir que no ocupan los espacios más importantes, ni periodísticos, ni sociales en general. Puede ser que tengan mucha cabida en el ámbito de asociaciones culturales, centros de discusión, pero en todo caso, un poco restringidos. Tal vez el desafío de estos sociólogos, entre los que humildemente me ubico yo, es dar a conocer nuestras producciones.

P.- ¿Qué grandes nombres podrían representar a estos dos tipos de sociólogos de los que habla?

R.- Voy a citar grandes nombres. En el primer grupo claramente se ubica un sociólogo como Anthony Giddens, que tuvo mucha presencia, y que la tiene en Argentina últimamente, a partir sobre todo de *Las nuevas reglas del método sociológico*, pero que a la hora de escribir sobre la sociedad actual, a mi juicio produce ensayos que parecen estar ligados más a cierto tipo de gente que a otra, y no enmarca dentro de ciertos procesos a gente que creo que no participa en ellos (me estoy refiriendo a los trabajos sobre las consecuencias de la modernidad),

y lo ubico en esta línea de trabajo porque evidentemente es asesor de Blair y sus últimas producciones sobre todo, concretamente, se sitúan en esa posición. Estoy hablando de la “tercera vía”, etc. En el segundo grupo se ubicaría Pierre Bourdieu.

P- Esta centralidad de la sociología ¿está relacionada con el hecho de que vivamos en una sociedad de consumo, y con que lo político haya sido desplazado por el mercado?

R- No, seguramente que esas cosas tienen que ver. De hecho los grandes negocios se apoyan en encuestas sociológicas. Las grandes publicidades se apoyan en encuestas sociológicas. Las mismas campañas políticas parecen cada vez más dominadas por las encuestas sociológicas, y acaban teniendo un papel muy importante, casi de manipulación de la opinión pública. Cuando uno llega a conocer cuales son las encuestas en relación a tal o cual candidato, evidentemente, se da cuenta de que hay una acción de construcción de la opinión por parte de estos sociólogos. Por el otro lado, también esta misma situación ubica a aquellos que creen que las cosas tendrían que ser de otra manera, en otros centros de discusión. Insisto: en ámbitos más limitados y que constituye un verdadero desafío poder salir de esos ámbitos estrechos y poder dar a conocer la otra visión, u otras visiones de la realidad.

P- La presencia de autores como Beck, Bauman o Boltanski en editoriales de gran tirada y ocupando columnas de opinión de grandes periódicos ¿no indicaría que la sociología ha desplazado a la filosofía?

R- No lo vería tan de ese modo. Creo más bien que las fronteras entre las ciencias humanas tienden a desaparecer y, en todo caso, tendería a pensar que hay ciertos filósofos que se plantean problemas que antes eran propios de los sociólogos, y que hay ciertos sociólogos que se preocupan también por problematizar filosóficamente lo que hacen, con lo que creo que, más vale, podemos estar hablando de una invisibilidad más neta de las fronteras.

P- Usted es argentina y por ello procede de un país con una gran tradición intelectual. ¿Ha asumido esa tradición o su formación es más bien heredera del pensamiento francés?

R- En buena medida, con el gran auge de la sociología yo era todavía muy pequeña. No he vivido directamente esa situación. De hecho, la sociología, como todas las ciencias humanas y sociales en mi país, sufrió los terribles embates de la dictadura. Estos implicaron cortes muy netos, no me atrevería a decir con toda la tradición, pero sí con la trayectoria de la gente que venía produciendo. Me refiero específicamente a lo que conozco más que era la dictadura del 76 al 83, que produjo la desaparición física y también el exilio de profesionales excelentes que

se trasladaron a distintos lugares del mundo, muchos de ellos a Francia, muchos de ellos a México. Algunos regresaron después con la vuelta de la democracia y volvieron a recrear aquél ambiente intelectual de los 60 tan añorado por mucha gente. En mi caso particular, mi formación es en Historia en la Universidad Nacional de Córdoba, mi formación de grado la hice durante la dictadura, con lo que yo casi podría decir que estuve siete años totalmente perdida por el tipo de lecturas que teníamos que hacer, por las exigencias de la carrera, y en realidad mi formación verdadera comienza con la vuelta de la democracia y tiene que ver con búsquedas individuales, particulares, con conectarme con gente que había vuelto y parecía interesante.

P- ¿Cómo conoció la obra de Bourdieu?

R- Yo ingresé a la cátedra de sociología de la facultad de filosofía hace ya 17 años. El titular de la cátedra, Ricardo Costa, es un hombre que ha hecho su doctorado en París y que había tenido contacto con Bourdieu y con su marco teórico. Formándome con él yo tuve los primeros contactos con las herramientas teóricas de Pierre Bourdieu. Pero posteriormente yo me dediqué especialmente al estudio de la obra de Bourdieu y produce lo que sería el primer esbozo del libro *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*, que recuerdo fue un informe de investigación de una beca que yo presenté. Luego de eso publiqué la primera edición de ese libro en el año 94, Bourdieu la conoció y empezamos así a establecer un contacto más estrecho. Él se comunicó conmigo agradeciéndome por el libro porque le parecía que era una visión interesante de su trabajo y así comenzamos nuestro contacto.

P- Su tesis doctoral sobre la pobreza en un barrio de Córdoba ¿está hecho desde los presupuestos de Bourdieu?

R- Sí. El marco analítico general es la perspectiva de Bourdieu, y cuando digo marco analítico me refiero a la teoría de la acción que está implicada en la manera de plantear la problemática. Concretamente todo el planteo de Bourdieu sobre la reproducción social en general y sobre las estrategias de reproducción social de las distintas clases. Aunque él no ha trabajado específicamente en la cuestión de la pobreza salvo lo que se ha producido en *La miseria del mundo*, yo he construido la problemática a partir de sus categorías.

P- ¿Cuáles son las ideas fundamentales de su tesis?

R- En primer lugar, que hay que definir las estrategias de reproducción social en la pobreza a partir de lo que los pobres tienen y no a partir de lo que les falta, o no tanto a partir de lo que les falta. Decir esto supone tener en cuenta lo que Pierre Bourdieu llama la estructura y el volumen del capital que cada familia posee. Básicamente hablando de gente que vive en condiciones de pobreza

con escaso o nulo capital económico, escaso o nulo capital cultural, lo que aparece como recurso importante es el capital social. Esto no ha sido un descubrimiento mío. Los recursos sociales de los pobres ya han sido analizados en América Latina en particular desde Larissa Lomnitz en el año 1978. Yo retomo la hipótesis de Lomnitz pero desde una lectura bourdiana de la misma y sosteniendo que los pobres apelan a sus recursos sociales instituyendo redes de reciprocidad, redes de intercambio de bienes y servicios que no son necesariamente simétricas. Introduzco la posibilidad de percibir tras esas redes estructuras de poder. Con la noción de red y con la noción de capital social yo reconstruyo también, y esa es otra de las tesis fundamentales del trabajo, la manera como los pobres se relacionan con los no-pobres: a través de una red de intercambio de capitales donde lo que los pobres tienen para ofrecer es un capital social colectivo que es susceptible de ser transformado en otras especies de capital. Concretamente yo analizo el caso de la transformación de este capital social colectivo en capital político en una etapa de mi país muy convulsionada como fue la de la presencia del grupo montoneros en la política argentina. De hecho, en el caso que yo he analizado el grupo montoneros apoyó a un conjunto de familias a ocupar una tierra de hecho, y luego obtuvieron por parte del gobierno la cesión de ese terreno. Yo analizo cómo pobres y no pobres se entrelazan entre sí a partir de estas redes de intercambio de capitales. Esto supone también ir contra la tesis de que los pobres son marginados, son excluidos, etc.; creo que hablar de la pobreza en términos de marginación o exclusión es olvidarse que esa gente que vive en esa situación ocupa un lugar en la sociedad y, además, el más débil, el peor de los lugares.

P- ¿Cree usted que se puede hacer “sociología en el *bou-doir*”, sin por tanto “pringarse” en la realidad, opinando sobre la misma en programas de televisión o tertulias radiofónicas desde la “percepción personal” o a partir de “esqueléticas” encuestas?

R- De hecho hay mucha gente que cree que se puede hacer sociología de muchas maneras, y hay mucha gente que se cree sociólogo haciendo cosas como esas. Evidentemente, yo me ubico en una línea de trabajo donde eso no es hacer sociología. Sociología es simultáneamente problematizar ciertas cuestiones y luego ir a la realidad, es decir: no basta con quedarse en casa teorizando sobre ciertas cuestiones, sino que es necesario hacer trabajo de campo, hacer investigación, corroborar empíricamente aquello que yo estoy problematizando de una manera teórica, y de la manera evidentemente, más sería posible. Estoy recordando justo una frase que se retoma en *El oficio de sociólogo*, una frase originariamente de Bachelard, que dice que “el hecho científico se conquista, construye, comprueba”. Los tres pasos lógicos necesarios para el análisis sociológico. Una sociología meramente teórica no es, a mi juicio, una verdadera sociología si no tiene una corroboración empírica. Tampoco estoy postulando, por supuesto, el empirismo

ingenuo o absurdo de creer que sin problematización teórica yo voy a acceder a la realidad o hacer una construcción de la realidad.

P- ¿Qué grandes líneas sociológicas podría entonces decirse que hay en la sociología?

R- Creo, evidentemente, que todos mis colegas estarían de acuerdo que los tres grandes iniciadores han sido Emile Durkheim, Max Weber y Karl Marx. Evidentemente, han iniciado tradiciones diferentes, no necesariamente opuestas. Bourdieu y su gente han demostrado que se puede construir con Marx y contra Marx, con Weber y contra Weber, con Durkheim y con Weber y contra Marx, y así sucesivamente. En la sociología contemporánea creo que uno no puede desconocer la presencia de Talcott Parsons y de toda su escuela estructural-funcionalista, uno tampoco puede desconocer la presencia del individualismo metodológico y las corrientes cercanas de la teoría de la elección racional con diferencias entre ellas, por supuesto; la corriente de Anthony Giddens; la corriente de Pierre Bourdieu. Yo me ubico en esta última.

P- Usted se sitúa, efectivamente, dentro del grupo de seguidores de Bourdieu, pero, teniendo en cuenta las tensiones internas que se han producido en los últimos años ¿puede explicarnos lo que ha sucedido en ese ámbito? Y, en todo caso ¿es usted de los que han quedado “con” Bourdieu o “contra” Bourdieu de entre sus seguidores?

R- Las internas del grupo de Bourdieu, las conozco poco. Sé de gente que ha trabajado muy estrechamente con él y luego se ha separado, y no es sólo el caso de Boltanski sino también de Passeron y también el de Chamboredon en algún sentido, por nombrar a los más conocidos. ¿Dónde me ubico yo? Considero a Pierre Bourdieu como el sociólogo más importante de los últimos tiempos, que ha producido una teoría muy rica tanto por las categorías que ha construido como por la lógica de análisis que las entrelaza, y yo creo que se puede construir con Bourdieu y contra Bourdieu. En el momento de hacer mi tesis, yo he dicho que me he inspirado en las categorías de Pierre Bourdieu, pero he recibido algunos comentarios de colegas que me dicen “eso ya no es Pierre Bourdieu”. Bueno, no importa si ya no es. De hecho yo me inspiré en él para construir una manera de analizar la pobreza. Las cuestiones nuevas que yo he introducido no implican rupturas; por ejemplo, construir el espacio social de los pobres dándole un peso muy fuerte al capital social mientras que Bourdieu construía el espacio especialmente a partir de capital económico y de capital cultural. Yo digo que en ámbitos de pobreza un capital muy importante que define posiciones en el espacio es el capital social. Si eso es Bourdieu o no es Bourdieu, no lo sé. Creo que poco importa. En todo caso sí es claro que yo me he inspirado en él para construir esa noción.

P- Estas separaciones, entonces, ¿son enfrentamientos personales?

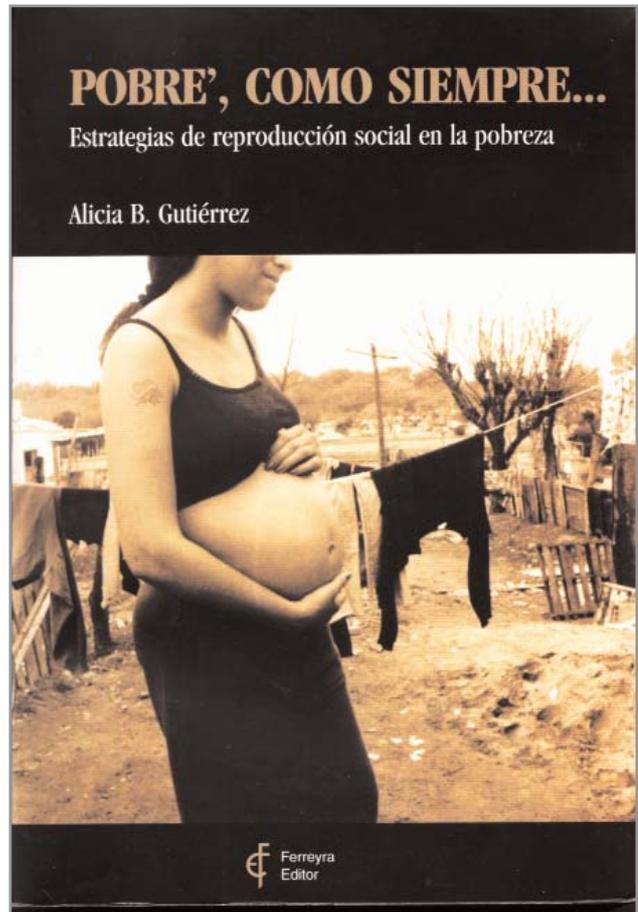
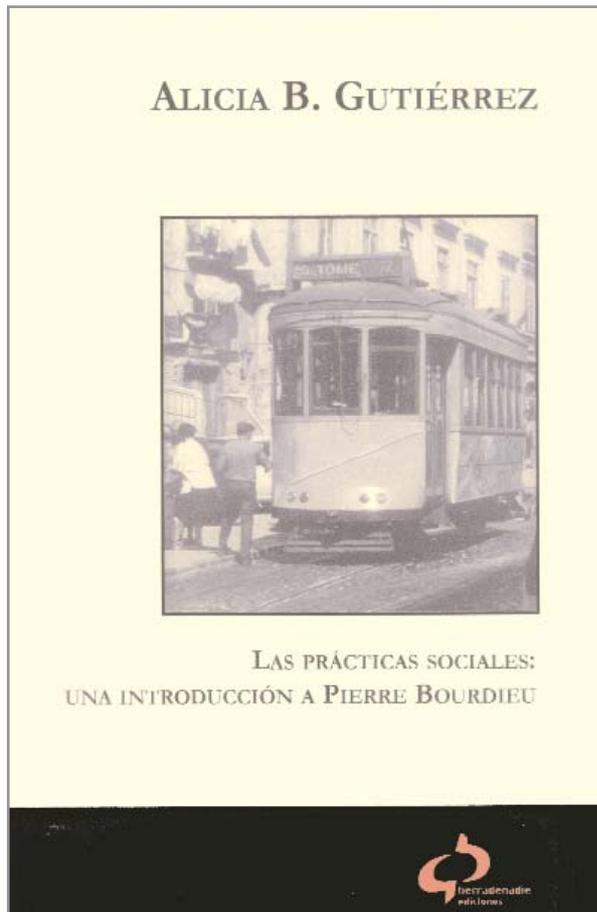
R- En el caso de la gente que ha trabajado con él en Francia, sí. Claramente, estoy segura que en muchos casos han sido enfrentamientos personales. Poco favor le podríamos hacer a Bourdieu si pensáramos que él ya había percibido absolutamente todo de la realidad social y que con sus categorías tal y como él las ha planteado uno puede construir toda la realidad social de por vida. De hecho, uno puede inspirarse en él para proponer otro tipo de categorías o para especificar sus conceptos. Él hablaba de capital económico, de capital cultural, de capital simbólico, de capital social, pero uno, a partir de estas grandes nociones de capital puede construir subespecies de capital más definidas y definidas concretamente en relación con la problemática que le preocupa.

P- Leyendo a Bourdieu, y leyendo su libro, parece que el peso del estructuralismo de Levi-Strauss, que tanto influyó en la sociología, ha quedado asumido, deglutido y eliminado ¿es así?

R- No creo que “eliminado”. De hecho, mucha gente se

olvida de toda esa beta estructuralista del pensamiento bourdiano. Yo creo que él retoma lo esencial del pensamiento estructuralista, que es el modo del pensamiento relacional, es decir, el poner el acento en las relaciones más que en la substancia. El poder descubrir relaciones entre posiciones que son relativamente independientes de las personas que ocupan esas posiciones en un momento histórico determinado. Ese es un aporte fundamental del estructuralismo y que de hecho enfrenta fuertemente a otras perspectivas interaccionistas de la acción social, que necesitan a los actores “en presencia” para dar cuenta de la realidad. De hecho ese modo de pensamiento relacional está presente en Pierre Bourdieu. Las rupturas más claras están en relación con dos aspectos: por un lado, la consideración del agente social y del proceso de producción de su práctica por relación a un agente social inexistente en el estructuralismo de Levi-Strauss, y la incorporación de la dimensión histórica. Es decir, sostener que esas estructuras tienen una génesis social y, como tal, están históricamente producidas, no son transhistóricas.

P- Repasa usted en el libro buena parte de las categorías utilizadas por Bourdieu, “interés”, “campo”, “capital”..., pero da la impresión de que Bourdieu toma esos elemen-



tos de otros lugares, por ejemplo, la teoría de los intercambios lingüísticos la toma de Ferruccio Rossi-Landi, la cuestión del *habitus* de Gramsci en buena medida, la cuestión de la historicidad y la consideración de los agentes sociales, de Althusser..., y todo ello sin citarlos.

R- Es posible. De hecho, explícitamente Bourdieu reconoce en algunos lugares la influencia de otros autores en su concepto de *habitus*, por ejemplo. De hecho, él no inventa esa noción, sino que la incorpora al análisis sociológico y a su perspectiva alrededor de 1968, y toma fuerza con su trabajo de *La reproducción*; Bourdieu nunca ha reconocido explícitamente influencia de Gramsci, que aparece apenas citado rápidamente en un momento de *La distinción*, pero nada más. Con respecto a la noción de campo, Bourdieu reconoce claramente la influencia de Max Weber. Uno puede decir que ha construido la noción de campo con Weber y contra Weber, con Marx y contra Marx. Con Weber, inspirándose en los análisis que tiene sobre sociología de las religiones, concretamente las relaciones entre sacerdotes, profetas y magos en el cristianismo antiguo que están en el volumen de *Economía y sociedad*. Se inspira en Weber, pero contra Weber porque él introduce, para la construcción de la noción de campo, el modo de pensamiento relacional por oposición a la interacción en la que se asienta Weber. Con Marx y contra Marx porque para analizar la lógica de funcionamiento del campo Bourdieu retoma la lógica económica de Marx, de la distribución desigual del capital que genera posiciones diferenciales a partir de las cuales se lucha, y contra Marx porque esta lógica económica es extendida a todos los ámbitos de las prácticas sociales, lo que no implica, por supuesto, que se expliquen por la economía todas ellas sino que cada ámbito de las prácticas está inmerso en una suerte de "economía de las prácticas". En todo caso, esos "olvidos", esas ausencias, tienen que ver con las estrategias de Bourdieu como productor de conocimiento. De hecho, ha citado mucho a Marx en una época en que el marxismo estaba en retirada en Francia, y ha citado mucho a Weber en una época en que el marxismo ha sido predominante, y ha jugado estratégicamente con esas actitudes.

P- El concepto de "ideología" ha desaparecido como si de algo inútil se tratase de la obra de Bourdieu.

R- Sí. De algún modo ha reemplazado esa noción de ideología por la noción de "representación", noción que tiene lazos con la de ideología pero que se inspira en Durkheim y Marcel Mauss, cuando hablaban de que los esquemas cognitivos de las sociedades primitivas se relacionan con las organizaciones sociales. Loïc Wacquant muestra cómo Bourdieu extiende esta idea primitiva en cuatro direcciones: primero dice que lo que observaban Durkheim y Mauss para las sociedades primitivas se observa en todas las sociedades; en segundo lugar, señala que están estrechamente relacionadas porque están genéticamente ligadas, en el sentido de génesis social, y

que las representaciones derivan de las organizaciones sociales; en tercer lugar, esas representaciones cumplen una función política, siendo aquí donde se relaciona la idea de representación con la idea de ideología en Marx y de teodicea en Max Weber; la cuarta dirección, que es fundamental para comprender la lucha política y sus posibilidades, es que esas representaciones constituyen lo que en francés se denomina un *enjeu*, es decir, una apuesta, algo que está en juego, algo por lo que la gente está dispuesta a luchar. El ámbito político es el ámbito por excelencia de la lucha por imponer las representaciones legítimas de ver el mundo, de hacer el mundo, etc.

P- ¿Cuántos Bourdieu hay? En su primera época hemos visto un sociólogo muy apegado a la antropología. Hemos visto después un sociólogo "posibilista" en los años 80, que apoyaba, al menos en España, grandes emporios mediáticos. También hemos visto, en *La miseria del mundo*, un sociólogo muy interesado en campos que no eran ni los del arte ni los de la propia teorización, y finalmente hemos visto un sociólogo, sobre todo en *Contrafuegos*, libro que ha tenido un enorme éxito, empeñado en una especie de campaña anti-neoliberal.

R- Yo creo que sólo hay un Bourdieu. Hay un solo Pierre Bourdieu que ha producido cosas durante 40 años. Durante tanto tiempo, implica que ha modificado ciertas cuestiones no sólo teóricas sino también ciertas actitudes en relación con sus estrategias como productor de conocimiento. Yo me inclinaría a pensar que políticamente hay un Bourdieu más claramente interesado en los últimos años en el papel de los intelectuales y en hacer del mismo una bandera fundamental de su producción. Le dedica sobre todo los últimos años de su vida, pues los años anteriores se había ocupado ya de construir y demostrar su teoría, fruto de reflexiones teóricas junto a investigaciones empíricas. Por lo demás, no conocía eso de su actitud en los años 80. Acaba de aparecer en Francia un libro, *Intervenciones públicas* creo que se llama, que recopila sus intervenciones políticas desde el año 1961 hasta el 2001. Parte de este libro ha sido traducido al castellano bajo el nombre de *Pensamiento y acción*, que recopila desde 1995, es decir desde la fundación de la asociación <Raisons d'agir>. Esta compilación ha demostrado el interés que desde 1961 ha manifestado Bourdieu por el papel de los intelectuales y por la participación política del intelectual con las armas del intelectual.

P- En su libro usted repasa todos los conceptos que utiliza Bourdieu. Queríamos sólo pedirle ahora que explicase brevemente tres de ellos: la idea de "ciencia social total", la de "socioanálisis" y, finalmente, la noción de individuo que utiliza frente a la habitual en otros sociólogos.

R- La de una "ciencia social total" fue una preocupación de Bourdieu a lo largo de toda su vida y está claramente planteada en *El oficio de sociólogo*: habla de una "cien-

cia social total”, de una “sociología total” o de una “antropología total” indistintamente. Para él no existían necesariamente diferencias entre las ciencias. Para una ciencia social total es necesario superar aquellas falsas dicotomías que se han venido planteando a lo largo de la historia de las ciencias sociales. Dicotomías como subjetivismo/objetivismo, esto es, entre poner el acento en el individuo o ponerlo en la estructura, para lo que Bourdieu sostiene que simultáneamente hay que tener en cuenta ambas cosas en una relación dialéctica; oposición entre métodos cuantitativos y métodos cualitativos: él claramente ha demostrado en sus investigaciones empíricas que una “sociología total” necesita apelar a ambos tipos de metodología, es decir, combinar las cifras o la información que nos brindan las estadísticas con aquellas miradas más en pequeño que uno puede obtener a partir de una entrevista, del análisis de fotografía, de la observación, etc.; otra oposición que Bourdieu ha tratado de superar es la oposición entre lo económico y lo no-económico, sosteniendo la tesis de que lo económico o las prácticas económicas son también prácticas sociales como cualesquiera otras y, por lo tanto, sujetas a los mismos tipos de condicionamientos. Este planteo aparece bien explicitado en *Las reglas sociales de la economía* que ya ha sido traducido al castellano en el año 2000, que es un intento de superar estas falsas dicotomías.

P- ¿Y el socioanálisis?

R- El socioanálisis tiene en dos dimensiones: el “auto-socioanálisis” por un lado, y el “auto-socioanálisis asistido”, por otro. El socioanálisis sería un análisis hecho a partir del descubrimiento de los condicionamientos sociales que uno tiene. El auto-socioanálisis es ese proceso llevado a cabo por uno mismo. Bourdieu, desde *El oficio de sociólogo*, lo que propone es precisamente, en el sociólogo, un auto-socioanálisis permanente, esto es, poder elucidar con claridad los condicionamientos sociales que lo afectan y que afectándolo, introducen condicionamientos en sus miradas, en sus herramientas, en la manera como construye problemas, etc. Lo que aparece en *La miseria del mundo* como más novedoso es el “auto-socioanálisis asistido”, esto es, que durante las entrevistas que este conjunto de autores ha realizado a la gente, durante el propio proceso de entrevistas, el sociólogo va, uno podría decir, como tirando pistas al entrevistado para que éste se dé cuenta que aquello que vive como un sufrimiento personal, individual, como un fracaso que se debe a su propia responsabilidad, tiene en realidad causas sociales, es decir, tiene una doble dimensión, que esa persona se dé cuenta que lo que él vive lo vive, no sólo él, sino otras personas que están en las mismas condiciones, y que aquello que vive como resultado de su propia responsabilidad es en realidad resultado de las condiciones sociales e históricas.

P- Y finalmente ¿la noción de individuo que Bourdieu pone en juego?

R- Sobre la cuestión del individuo, me gustaría aclarar que Bourdieu intenta superar, y creo que lo logra, la dicotomía entre objetivismo y subjetivismo, pero cuando él rescata al individuo que produce la práctica no lo rescata como tal, como individuo, sino como agente socializado y, más concretamente, lo que rescata es aquello que de social tiene la gente, aquello que, en el marco de sus categorías, constituye específicamente el *habitus*. El *habitus* como sistema de disposiciones a pensar más de cierta manera que de otra, a percibir más ciertas cosas que otras, a evaluar de una determinada manera más que de otra, que cada uno de nosotros ha ido incorporando a partir de una trayectoria que en Bourdieu es siempre una trayectoria de clase. El concepto de clase sigue teniendo plena vigencia en su teoría. Bourdieu, por tanto, rescata al individuo, pero sólo en lo que tiene de social. No es que los otros aspectos no tengan importancia sino que deja lugar para que otras ciencias hablen sobre ellos. Efectivamente, yo creo que a partir de ciertos conceptos uno puede intentar un trabajo interdisciplinar, y muy claro, con el psicoanálisis, por ejemplo, a partir del concepto de *habitus* o del concepto de *illusio*, este último en tanto que disposición a jugar el juego, como aquello que moviliza a jugar en determinados juegos sociales y no en otros, aquello que impulsa al individuo a participar en ciertos ámbitos y no en otros. Él claramente asocia la noción de *illusio* a la noción líbido social. Creo que ahí se abre una puerta para el trabajo interdisciplinar.

Estos conceptos y otros son resultado del interés de Bourdieu, desde que comenzó a hacer sociología, por la cuestión de la reproducción social, de cómo es que las sociedades se reproducen, cómo es que se reproducen las relaciones de dominación, en qué se sustentan y por qué pasan esas cosas y no de otro modo.

P- En el ciclo de conferencias que está usted realizando habla de muchas cuestiones diferentes, desde pedagogía, hasta antropología o práctica política, división sexual de la sociedad, medios de comunicación... ¿La teoría de Bourdieu puede con todo?

R- No me animaría a decir que puede con todo. Sí a decir que constituye un desafío y que vale la pena intentar ver si puede con todo.

DIEZ INTER(WE)EXPRESSS...**[diez (10) respuestas rápidas para diez (10) preguntas claves]***Cuestionario de la redacción***NACHO CRIADO**
[artes plásticas]

Uno *¿Qué probabilidades reales tiene hoy una obra artística (léase, cualquier intervención de naturaleza plástica sobre la realidad) concebida al margen del sistema mercantil, y manifiestamente crítica con la ideología y los valores que lo sustentan -el capitalismo de consumo, se entiende-, primero, de ser producida y realizada, y, luego, de ser exhibida?*

Pocas.

Dos *¿Cuál es la función de las galerías, de los certámenes, de los museos, de las fundaciones y de las ferias de arte hoy?*

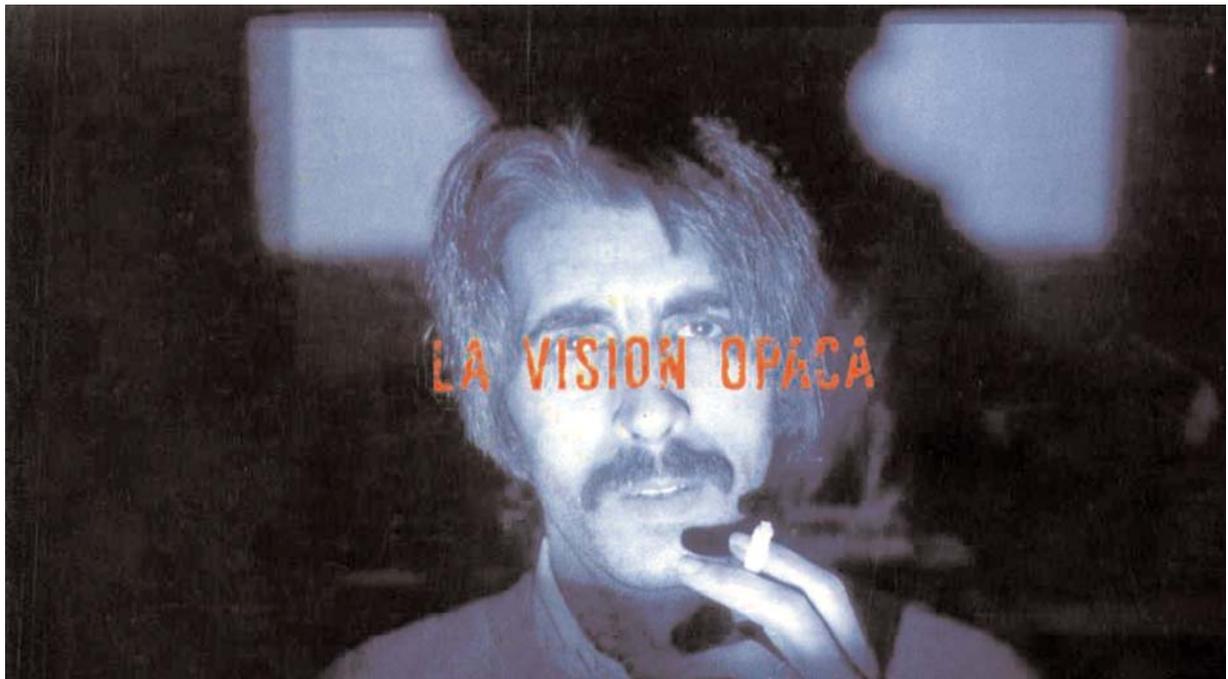
La función es, o debería ser, la de intermediarios entre la producción artística y los espectadores, tanto a nivel de lectura como de mercado. Todo ello con las tensiones que se generan en una sociedad tan mercantilizada como la actual.

Tres *¿Queda algún resquicio en ellos, para la promoción, extensión y mantenimiento de un arte pensado y realizado al margen del mercado, o ya es directamente imposible, o ilusorio, plantearse siquiera tal posibilidad?*

Desde siempre el arte y el mercado no necesariamente han ido de la mano. El artista en su producción contempla la obra de arte como el final de un proceso en que la idea se hace física de la manera más precisa; otra cosa es el origen, la intención consciente y las mediaciones que tal idea conlleva.

Cuatro *¿Queda algún resorte -que tú conozcas-, o espacios, llamémosles democráticos, para la producción de un arte no mercantil?*

A finales de los años sesenta surge un arte conceptual que en su acepción más radical considera "la idea artística" como expresión suficiente por encima de su fisicidad.





Cinco *¿Conoces alguna experiencia alternativa, aquí o en el extranjero, que abra vías factibles al arte crítico no comercial?*

Distintas modalidades del arte conceptual son difícilmente mercantilistas (en el sentido "gran mercado"). El Arte como propuesta, el Body-Art, el Mail-Art, y algunas otras producciones se practican de una manera sistemática al margen de los circuitos comerciales.

Seis *¿Son las nuevas tecnologías una posible alternativa "democrática" -más barata y accesible- al control mercantil del arte? ¿O se ha perdido ya esta oportunidad?*

Efectivamente las nuevas tecnologías han abierto un campo de intercambio, producción y difusión del arte menos restrictivo y elitista, más democrático.

Siete *¿Has notado alguna diferencia práctica -real- en las "políticas artísticas" entre las administraciones -ya sean locales, regionales o nacionales-, digamos, de izquierda y de derechas?*

La política artística, como siempre, opera desde el poder y para su propio beneficio. Los objetivos del arte son otros y la mayoría de las veces contrarios a aquellos. Depende del artista contrarrestar ese efecto y por ahora no se ven grandes resultados.

Ocho *¿Concibes o puedes imaginarte la existencia o la naturaleza de canales y espacios "asam-*

blearios" -autogestionados- de producción, distribución y/o exhibición de arte no mercantil? ¿Es -o podría ser- uno de ellos Internet, o se ha perdido ya también esta oportunidad?

Por supuesto que pueden existir canales y espacios autogestionados y también creo en Internet como una oportunidad, y hoy ya como una realidad...

Nueve *¿En qué momento el arte occidental cerró los ojos a la vida real y se dedicó a suplantarla?*

El arte occidental y el arte a nivel global han evolucionado y ajustado su lenguaje al momento actual. El desajuste entre el lenguaje artístico y los receptores potenciales de los mensajes en él codificados, no presupone necesariamente cerrar los ojos y menos aún suplantar la vida. El arte y la vida son dos cosas distintas, pero sin vida no es posible el arte.

Diez *¿Es posible aún un arte con capacidad de significación crítica e intención "subversiva" o "insurrecta"?*

Existe un arte crítico, insumiso y subversivo, aunque la mayoría social no lo perciba. Los sistemas y mecanismos de silenciamiento y ocultación por parte de los detentadores del poder sobre lo real son muy precisos al respecto.

elementos de producción crítica

narración primera

Irse

por Antonio Orihuela

Nunca termino de irme aunque cada vez me parece todo más ajeno, más chico y limitado en lo esencial mientras el pueblo continúa desperezándose como un gigante que hubiera dormido cien años y ahora despertara destrozando unas ropas que se le han quedado pequeñas.

Yo fui el primero de la familia que empezó a irse, y digo empezó porque todos, pasados y presentes, terminábamos volviendo. Volvió Antonio de Orihuela “el camellero”, mote que trajo de Arequipa, de donde aún no termino de explicarme cómo llegó cargado con un barco de llamas que soltó en el Coto de Doñana con la esperanza de poder venderlas no sé si como animales de tiro o como bestias exóticas y que se le fueron muriendo entre las fiebres de la marisma y un calor al que su naturaleza no debía estar del todo acostumbrada. Volvieron las fotos de los tíos en Santa Clara, cuando la guerra de Cuba, con una carta en la que el inventor de los campos de concentración agradecía a la familia los servicios prestados a la patria y la sangre derramada de sus hijos más queridos, los mimos que veinte años más tarde volvían a un nuevo matadero, esta vez en Marruecos, porque, como dijo su majestad borbónica, la carne de gallina sale barata. También volvió el tío Antonio “Zaragoza”, que tocaba jotas con la nariz por un vaso de vino en las tabernas, y los abuelos, cabizbajos y sombríos para siempre, tras haber enterrado las ilusiones de varias generaciones en la batalla del Ebro... Cómo era la guerra, solía preguntarles de niño. No sé, hijo, yo solo disparaba sin apuntar ni nada, era la único que tenía que hacer si no querías que algún alférez dudara de tu patriotismo y te metiera un tiro por la espalda. Disparar y disparar hasta que te decían que pararas, no había más. También volvieron mis padres desde una playa cerca de Cullera y hasta había gente en el pueblo que, cuando tenía que salir de él, prefería hacerlo en taxi, aunque tuviera coche propio, por si no encontraban nunca más el camino de regreso solos.

Mucha gente emigró en los años sesenta buscando un futuro que se pareciera a lo que decían por la radio y se veía en el cine que era el futuro, pero el gigante dormido tuvo la suerte o la desgracia que decidieron traerle casi a su mismo sueño el sueño de los que escapaban hacia el norte buscando la prosperidad, y el gigante empezó a despertarse al ruido de las fábricas y la gente dejaba tirado el arado en el campo porque ese era, precisamente, lo que se veía en el cine que había que hacer para alcanzar el bienestar porque, la libertad, eso, era harina de otro costal. Así, cuando yo era niño, encontré un campo aún medio aletargado, un espacio que se contraponía al pueblo con claridad, con silencio, con un abandono que desapareció hace mucho, cuando el gigante olió el perfume de las fresas que entonces eran pequeñas y silvestres y apenas si otro sueño como el que le contaban a los niños pobres de la posguerra cuando les decían que en

Huelva había plátanos en el mercado, aunque nunca hubieran visto uno, aunque se ignorase a qué sabían los plátanos.

El campo era un sitio donde los niños proyectábamos largas excursiones en bicicletas por caminos solitarios y polvorientos donde apenas había ocasión para cruzarse con algún campesino de vuelta de las labores del campo, envuelto en su pañuelo mozarabe y cabeceando un cante de trilla tan monótono como el mismo paisaje amarillo y arrasado que nos circundaba y encajaba en los linderos de las veredas. Era fácil perderse en aquel laberinto de sendas y pinares abandonados. Había veces que lo conseguíamos, nos poníamos entonces nerviosos y buscábamos el aire de la marisma para orientarnos, el sol de poniente que debía proyectar la sombra de las bicicletas hacia el este para saber que, por alguna extraña puerta, terminaríamos subiendo alguna colina desde la que ya se divisaba el pueblo. No existía nada más. El único motivo que tenía la gente para ir a Huelva en el autobús que rodea aún hoy la desembocadura del Tinto, aunque ya sólo viajen en él magrebíes, rumanos y polacas, era el médico. A Huelva se iba de males o cuando se aproximaban los días de la Virgen, en septiembre, para comprar ropa que estrenar en el día grande. No existía nada más. No existía España, país que,



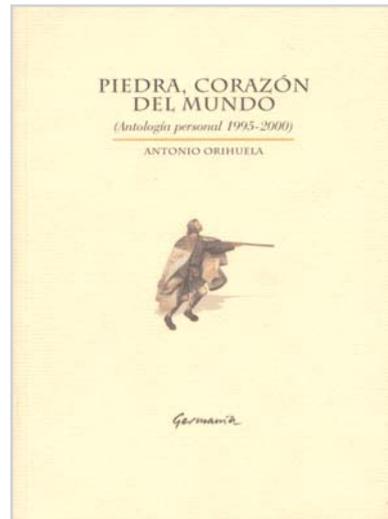
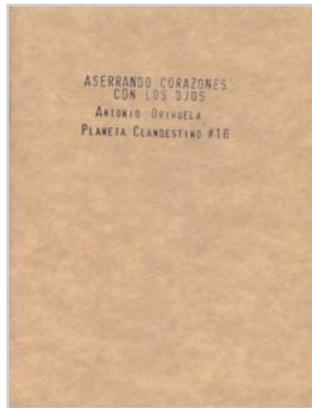
cabezonamente, después, en la escuela, nos obligaron a reconocer y ubicar con todo lujo de detalles, montañas, ríos y bosques que por mucho que se empeñaran los maestros, no podían ser entonces si no repeticiones de papel de nuestro río rojo, nuestro Molino de Viento o nuestra Cañada del Peral. Desde aquella mole de barriza y eucalip-tos se veía todo lo que para nosotros tenía sentido, desde allí, a veces, bajamos a toda velocidad asustados por el mundo o por Manolito el tonto y entrábamos al pueblo por

la Friseta recién asfaltada y mutilada para siempre de sus aceras de cuarcitas y pizarras que, a grandes lajas transversales y arcos de medio punto de ladrillo rojo, hacían de puente entre la calle y las casas.

A mí, en la pobreza de entonces, me parecía hermosísimo mi pueblo. La disposición de sus calles y la arquitectura popular, de casas bajas, permitían vastas perspectivas radiales que terminaban siempre chocando contra la iglesia del pueblo que, aunque desplazada del centro geométrico, sugestionaba con esta idea en su majestuosidad. Más allá, el blancor de las fachadas conectaba directamente con el amarillo de las eras, las huertas salpicadas de verde y la honda profundidad de los pinares del fondo.

Ya por entonces el aire dejó de ser el que, años después, encontraría en los libros de Juan Ramón, otro aventurero infantil solo que en burro, casi por los mismos sitios que yo tan bien conocía. Huelva terminó por no quedar lejana y rosa. Las fábricas se multiplicaban y casi podíamos tocarlas con la punta de los dedos desde el embarcadero de Santa. Empezaron también los problemas pulmonares, la caída repentina del cabello, niños que desarrollaban extraños tumores, se extendió el bocio, cánceres hasta entonces desconocidos en la zona y un largo etcétera de enfermedades que las instituciones políticas ocultaban y la propaganda oficial liquidaba ante las expectativas industriales de la zona y los puestos de trabajo que, a miles, se iban creando. Como un mal menor, o tal vez como el precio que a la entrada en la modernidad debíamos pagar, todos hicimos un poco de cómplices para que el daño ecológico y medio ambiental pudiera ser minimizado en comparación con las indudables ventajas materiales que la contaminación estaba trayendo a los salones, los mueblesbares y las neveras de las casas de los, hasta ayer, oscuros campesinos de mi pueblo. Tal vez lo terrible de esto es que aún, incluso cuando ya sólo su rastro de muerte lenta sigue impregnando la vida, el viejo gigante despierto para tantas cosas sigue siendo igual de condescendiente con las fábricas y con la impunidad de sus humos venenosos. Quizás porque ahora los gases mefíticos estén más repartidos, quizás porque los que durante treinta años los sufrieron ya hayan desaparecido o estén a punto de hacerlo en estos mismos momentos, quizás porque el pueblo se haya renovado tanto que apenas quede ninguno de aquellos nombres míticos con que adorné mi niñez y que eran, para mí, referencias mucho más precisas que los confusos nombres con que habían rebautizado todas las calles tras la guerra, aunque la gente los ignorara hasta el punto de que, muchas veces, llegaban forasteros que nos preguntaban por una calle que ignorábamos donde estaba o si de verdad existía y luego resultaba ser la misma en la que estábamos.

Ha debido venir mucha gente desde entonces a vivir aquí porque ahora, lo extraño, es que alguien recuerde alguno de aquellos nombre mágicos que eran algo más que nombres, que nombraban la topografía, la especialización artesanal, el lugar por donde amanecía o por donde se iba uno a encontrar con una fuente. Buenavista, Escribanos, Aceña, El Pozo del Consejo, que a mí se me hacía de un tiempo en el que los campesinos y los marineros, la gente libre, se reunía en Asamblea a decidir cosas en común sobre su pueblo, un tiempo que desde luego no era el mío, que tampoco lo fue luego y que tal vez solo sea del tiempo donde madura la materia de los sueños. Si alguien había muerto en mi pueblo luchando por ellos desde luego nadie estaba para recordarlo, más bien, al contrario, en aquellos últimos coletazos del nacional catolicismo que a mí me tocó vivir, lo fácil era retener las caras de quienes contribuían gozosos a perpetuar la pesadilla retrógrada y feudal que, desgraciadamente, el gigante despierto pero analfabeto hasta las asas, solo fue capaz de reproducir y continuar como si incapaz de contestar a la pesadilla, hubiera decidido entrar en ella solo que, ahora, formando parte del cortejo de los monstruos.



Muchas veces pienso que de aquel pueblo apenas me queda el sabor de los helados de Salvador, el vino de naranja de Cosme Sáenz y los pastelitos que continúa haciendo mi tío Juan. Pero también es cierto que en él llené mi infancia y primera juventud, más allá de con sus visiones, con otras que acaso fueran más mías, los libros de la biblioteca que Pepe anotaba primorosamente y guardaba en una cajita hasta que yo aparecía de nuevo para renovar el préstamo, los tebeos de la imprenta de Salvador Borrero, el cine de los domingos de invierno, tras el baño y la aburrida misa de doce de donde los chiquillos salíamos escopetados hacia la Plaza del Marqués en busca de la mejor butaca en la que fascinarnos con las historias de los tres supermanes, Tarzán o algún forajido del oeste. Unas partidas de fútbol después y vuelta a la monotonía de toda la semana, solo rota por las largas vacaciones del verano y el tiempo entonces aún más inmenso con el que uno volvía a no saber bien qué hacer.

Daniel me habla de volver cuando estamos allí, pero, a mí, me parece que, en realidad, nunca nos hemos ido, aunque tampoco podamos ya volver a casa. Se lo comentó una noche de diciembre a Luis Felipe Comendador, el escritor y editor salmantino. Mientras paseábamos, nos hizo detener frente a ese engendro que levantaron en la calle Andalucía y recordando a Juan Ramón le miró y le dijo: Mira, Platero, en esta casa grande nací yo. Es extraño, la única casa que tengo, a medias con el banco, está en Mérida, y es también la que menos siento como mía. Mis casas son, en realidad, la casa de mis padres y la casa de mi abuela Trinidad, donde nací y donde me gusta contar a la gente que debo ser de los pocos que aún duermen en la misma habitación que le vió nacer, cuando vuelvo.

elementos de producción crítica

narración segunda

Si sabemos tanto...

por Matías Escalera Cordero

[cosas que se saben (y no se deben olvidar)]

martes, cinco de febrero

... si sabemos tanto de casi todo, si lo sabemos casi todo de todo, para qué continuar buscando héroes y explicaciones imposibles; si sabemos, por ejemplo, que la excentricidad [e] de una elipse está en relación con el coseno del ángulo **b**, y el ortocentro de un triángulo obtusángulo dado es siempre exterior al propio triángulo; si sabemos -por Le Corbusier- de la innegable relación entre la cabaña del buen salvaje y la colmena rústica, y entre nuestras unidades de viviendas colectivas y las racionales colmenas de Langstroth; esto es, que sus (nuestras) colmenas (las de las *abejas catenarias*) son como nuestras (sus) colmenas (las del *homo sapiens sapiens*); si sabemos, además, que en vez de una esforzada abeja reina, nos gobiernan unos avispones infecundos y trajeados; en realidad, una pandilla de babosos homicidas (de simpatisonrientes malhechores mentirosos: dice, ella) ¿Por qué seguir fingiendo que no los vemos? ¿Por qué seguir poniendo (buscando) excusas?

- Sabemos todo lo que necesitamos: le dije, yo (¿o no?: replicó, ella)

[la historia del jabón]

miércoles, seis de febrero

... sabemos perfectamente la historia del jabón, su origen (desde que Plinio el Viejo describiese las diversas formas de los *rutilandis capillis* que las matronas romanas usaban para limpiar sus cabellos, y teñirlos de colores brillantes); conocemos y dominamos sus tipos y variedades (el blando, de piedra -o duro-, de Castilla, de Marsella, de tocador, de afeitarse, etc.); su evolución y los secretos de su fabricación -industrial, y casera hasta no hace mucho-. Sabemos que se trata de una sustancia de consistencia pastosa, que se elabora con grasas vegetales y animales, y con aceites; soluble en el agua y que sirve para lavar, puesto que actúa sobre la suciedad -por lo general, insoluble en agua-, reaccionando con ella hasta convertirla en una sustancia soluble en ella... Desde el punto de vista químico, el jabón no es más que la sal de sodio o de potasio de un ácido graso que se forma por la reacción de grasas y aceites con álcali... El nombre proviene del latín *sapo*, y al procedimiento químico de transformar grasas y aceites en jabón se le denomina saponificación... Los aceites que se requieren para la fabricación del jabón pueden ser de origen animal, como el sebo y la grasa de pescado, o aceites vegetales, como el de oliva, de palma, de coco, de almendra o de soja... Los álcalis son hidróxido sódico (NaOH), más conocido con el nombre de sosa, o bien hidróxido de potasio (KOH); y, aunque en menor

proporción, también se utilizan carbonatos... Estos álcalis son muy cáusticos, por lo que hay que tener cuidado con su manipulación... La receta del jabón tradicional, como antiguamente se hacía en las casas para aprovechar los restos de aceites, es sencilla: por cada dos litros y medio de aceite usado en la cocina, se añaden otros tantos litros de agua y medio kilo de sosa (NaOH); en un cubo o recipiente que no sea de metal, se mezcla el agua con la sosa... Al irse disolviendo la sosa en el agua, se desprende calor (hay que tener cuidado, pues); tanto sólida como en disolución, puede provocar quemaduras en la piel y en los ojos... Cuando toda la sosa se ha disuelto en el agua, y todavía la disolución esta algo caliente, se va añadiendo progresivamente el aceite sin dejar de remover... Hay que remover siempre en la misma dirección, y también se debe utilizar un utensilio de madera... Una vez que la mezcla se espesa, se vierte en cajas de madera (que hacen las veces de molde) forradas con papel de periódico o similar... Cuando se haya endurecido, se corta dando forma a la pastilla de jabón... Si se quieren obtener jabones “más refinados”, hay que tratar el jabón obtenido con una disolución caliente de sal (cloruro de sodio), de esta forma conseguimos dos fases: en la de abajo está la disolución de sal que arrastra el exceso de sosa y el glicerol que se forma como subproducto, y en la de arriba, el jabón... Una vez separada la fase que contiene el jabón se le pueden añadir distintos aditivos: aromas, colorantes, sangre o sustancias medicinales, y darle distintas formas pues es fácilmente moldeable... Por último, se dejará secar...

(en resumen) los jabones consiguen limpiar debido a que algunos de sus componentes son agentes activos en superficie (¿tensioactivos?) El secreto de su acción limpiadora reside en sus moléculas... Los jabones tienen moléculas con un extremo muy polar y soluble en agua (hidrófilo), y con otro extremo apolar y soluble en grasa (hidrófobo); la parte hidrófila del jabón se une a las moléculas del agua debilitando la fuerza de atracción entre estas y mojando el tejido... Por otro lado, la parte hidrófoba se une a las grasas, de tal manera que, con la ayuda de rozamientos y sacudidas regulares -y en caliente-, favorece el desprendimiento de las mismas, que quedan flotando (como cadáveres desmembrados a la deriva) en el agua jabonosa...

- ¿Queda clara la intención?: inquirí, con cierta aprensión (diáfana: sentenció, ella)

[héroes de la razón I]

viernes, ocho de febrero

...no hemos olvidado a Copérnico, ni a sus revoluciones de los orbes celestes (*De Revolutionibus Orbium Coelestium*); ni a Vesalio y su fábrica del cuerpo humano (*De Humani Corporis Fabrica*); tampoco nos hemos olvidado de Miguel Servet (chamuscado por orden de Calvino, a causa de un quitame allá esas pajas relacionado con la Santísima Trinidad) Sabemos que en las máquinas (fábricas) imaginadas por ellos (ni en la de arriba, ni en la de abajo) no hay ninguna glándula (esfera) pineal en la que se aloje el alma (espíritu) humana (del mundo)

... no hemos olvidado tampoco el caso de Steve Kurtz -una de las primeras víctimas de la *Patriot Act*-, miembro del *Critical Art Ensemble*, que -tras denunciar la muerte de su esposa, a causa de un posible ataque cardíaco- fue detenido y conducido a celdas de detención especiales, acusado de “ciberterrorismo biológico” por los servicios secretos... A pesar de verse obligados a reconocer el error, el FBI y el sistema judicial represivo norteamericano le han obligado a presentarse ante el Gran Jurado (¿acusados de qué, de ser artistas?: se preguntan, aturridos por la estupidez fascista de sus captores), junto a otros

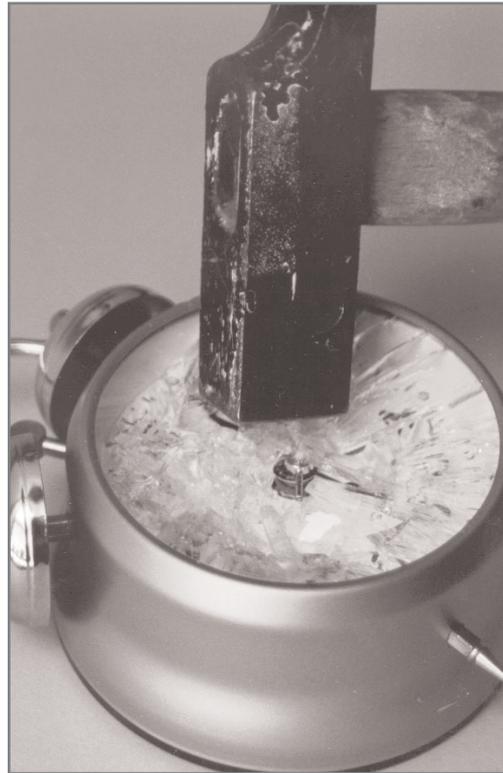
artistas incriminados del *Critical Art Ensemble* (Beatriz Costa y Dorian Burr) y algunos miembros de la Universidad de New York, de Buffalo... Ni el caso de las Dixie Chicks, ellas amenazadas, sus casas asaltadas, sus discos públicamente quemados (¿a qué nos suena este gesto?), sus conciertos y apariciones públicas perseguidas y boicoteadas desde la misma sede central del partido Republicano (y eso asusta: dicen, ellas), y todo por haberse atrevido a criticar la invasión de Irak en público...

- Tres chicas tejanas que cantan música vaquera, criticando en público al vaquero de los vaqueros, a dónde vamos llegar, si no les paramos los pies a estas tres putillas, se preguntarían escandalizados: interrumpió, ella...

[héroes de la razón II]

lunes, once de febrero

... recuerdo también, mientras acaricio el hierro frío y repaso la historia del jabón, el caso de Paul Robeson: deportista negro (el segundo jugador no blanco de las ligas profesionales del fútbol americano), actor (el primero que encarnó al moro de Venecia en los escenarios) y extraordinario cantante (cuando entonaba *Ol' Man River* se paraban los corazones), militante antifascista y comunista incansable, perseguido por la Comisión McCarthy, en su país, la patria del capital; recibido, primero, como un héroe en la Unión Soviética de junio del cuarenta y nueve, y expulsado, poco después, por Stalin del país de los soviets, por criticar públicamente (en la sala Tchaikovski del Conservatorio de Moscú) el antisemitismo y las purgas en nombre del pueblo... (Creían que aquellos seres doblados y oscuros de los algodones, o que las ciento veintinueve familias expropiadas y desalojadas de sus tierras, tiradas en las cunetas de la carretera 61, eran animales sin alma; pero no, tenían alma y tan profunda como un pozo sin fondo, sus almas eran sus canciones como lamentos, sus lamentos como canciones: exclamó *John the Revelator*) Y también el de Ilda Bocassini, la jueza que encarceló a los asesinos mafiosos de los jueces Falcone y Borsellino, la misma jueza que se propuso luego "empapelar" al *capo de tutti capi*, Silvio Berlusconi, por sobornar a la magistratura... Difamada y perseguida por los mismos poderes públicos a los que representa (se le ha suprimido incluso la escolta propia de los jueces particularmente amenazados por la Cosa Nostra), ha sido abandonada por los suyos (que miran a otra parte), y sólo el sostén de una parte del pueblo la mantiene en pie...



... pienso en ellos mientras acaricio el frío metal, y me vuelve la esperanza (la puta esperanza de siempre) Luego, hojeo *The Sharper Image* de *American Express* (otoño 2004), o navego por www.innovations.es ...

- ¿No sabías que hay propulsores subacuáticos personales que puedes adquirir por un módico precio?: le pregunto, mientras ella lee...
- No, no lo sabía: me responde, distraída por su lectura...
- O limpia-gafas automáticos, y localizadores automáticos: prosigo...
- ¡Claro!...
- Localizadores que lo localizan todo: llaves de casa, llaves del coche, llaves de la verja del jardín, llaves del cajetín de la piscina, llaves del llavero donde están guardadas bajo llave las llaves, etc.; o una estación meteorológica personal
- (¡?)
- Y un “disco animado que se desliza, zumba, bota y se escabulle sobre su cojín de aire”, y limpiadores, y aromatizadores, y quita-manchas, y abrillantadores, y ceras, toda clase de abrillantadores, aromatizadores, ceras y bayetas mágicas limpiadoras; y binoculares que, a su vez, portan una cámara video que puede desempeñar las funciones de una *web-cam* con pantalla TFT incorporada...
- ¿Sí?
- O un reloj que sólo necesita agua para funcionar, o un bolígrafo grabadora, o una navaja de supervivencia con linterna incorporada, o un llavero medidor de la presión de los neumáticos, o un paraguas anti-elementos...
- (¡?)
- O un quita-arrugas definitivo, o un cargador portátil de “energía ‘natural’ que nos hace libres”, o un eliminador del vello nasal indoloro, o un ventilador de bolsillo definitivo, también; o un cojín masaje para la bañera con radio incorporada; o un eliminador de barrigas definitivo, también; o un *talking album*, “el primer album de fotos que habla”; o un guarda-corbatas motorizado...

[otra vez el jabón]

martes, doce de febrero

- ... pienso en ellos, y me pregunto, una vez más, para qué servía el jabón, el sencillo y nada sofisticado jabón de siempre...
- Sólo para lavar, para quitar toda la roña del mundo: sentencia, ella...
 - ¡Una buena tunda, unos buenos restregones con jabón!... (no deberíamos olvidarnos del metálico y frío jabón, cáustico, elemental, cauterizante...)

elementos de producción crítica
narración tercera

Caducidad al dorso

por José Andrés Calvo

En la vida nadie tiene lo que quiere. Esto lo sé porque observo a mi padre y veo a un hombre que ha hipotecado sus sueños. Si yo fuese psicoanalista, podría aconsejar a mi padre que recupere el tiempo perdido plantando un árbol, escribiendo un libro, viajando... Pero mi padre está convencido de que no se puede echar la vista atrás.

Mi padre siempre tuvo el sueño de ser escritor y alcanzar la fama literaria. Pero, nunca quiso ser un poeta novel con casi cincuenta años, porque mi padre opina que las ilusiones también caducan. Incluso, los yogures que aguantan tres meses fuera de la nevera terminan por caducar. Contra el paso del tiempo no se puede luchar. Así que, si un yogur a prueba de caducidad envejece y muere, las ilusiones también.

Mi padre nunca cuenta nada de su día en la oficina cuando llega a casa. A veces dice que tiene la impresión de que los tubos fluorescentes que iluminan el despacho lucen más cuando menos animado se encuentra. Entonces, me imagino a unos vampiros invisibles que extraen de los ojos de mi padre toda su vitalidad. Por eso, tiene la mirada cansada, la cara arrugada y ya nunca habla de los libros con el entusiasmo de antaño. Todo caduca en la vida de mi padre. También el amor que sentía por mi madre. Ella ha sido la víctima y él su verdugo. O, quizá sea al revés. Ahora sólo queda entre ellos un perenne rencor por la juventud perdida. Se echan la culpa de no haber disfrutado nunca de las cosas pequeñas, a pesar de que las han tenido. Pero, claro, siempre estaba por encima de todo el trabajo y los pagos al banco... Mis padres construyeron un mundo al revés, se casaron con veinte años y se van a divorciar a los cincuenta para volver a ser jóvenes... Ahora, hijo, la noche es de los divorciados y de las divorciadas -me espetó el otro día mi padre...



En efecto, todo caduca; pero la menopausia o la calvicie, hoy en día, ya no suponen ningún obstáculo para volver a empezar... Yo siempre había dicho que nunca me pasaría lo que a mi padre, pero, bien mirado, quería ser músico y tuve que conformarme con ser maestro por horas de piano... Se me ha arrugado la cara, me he quedado calvo y el año pasado me divorcié para volver a empezar; mi ex no me deja en paz, y estoy harto de los clubes de divorciados que se enseñan las fotos de sus hijos, cuando se supone que van de ligue... Todo caduca.

elementos de producción crítica
pintura

Brechas

por Maite Aldaz

El deseo como potencia, la necesidad como punto de partida



título: *Somos la escoria, el carnaval del viento/ el terrapén ridículo, y el culo/ al aire y la camisa en movimiento.*

técnica: óleo y acrílico sobre lienzo

medidas: 100 x 100 cm

Abrir brechas, rasgar pantalas luminiscentes que nos seducen con la promesa de una felicidad total al tiempo que nos amenazan. La felicidad de poder consumir, la amenaza de quedar excluidos.

Asumir nuestro deseo, no aquel que nos convierte en esclavos, sino el deseo arrollador que nos recorre



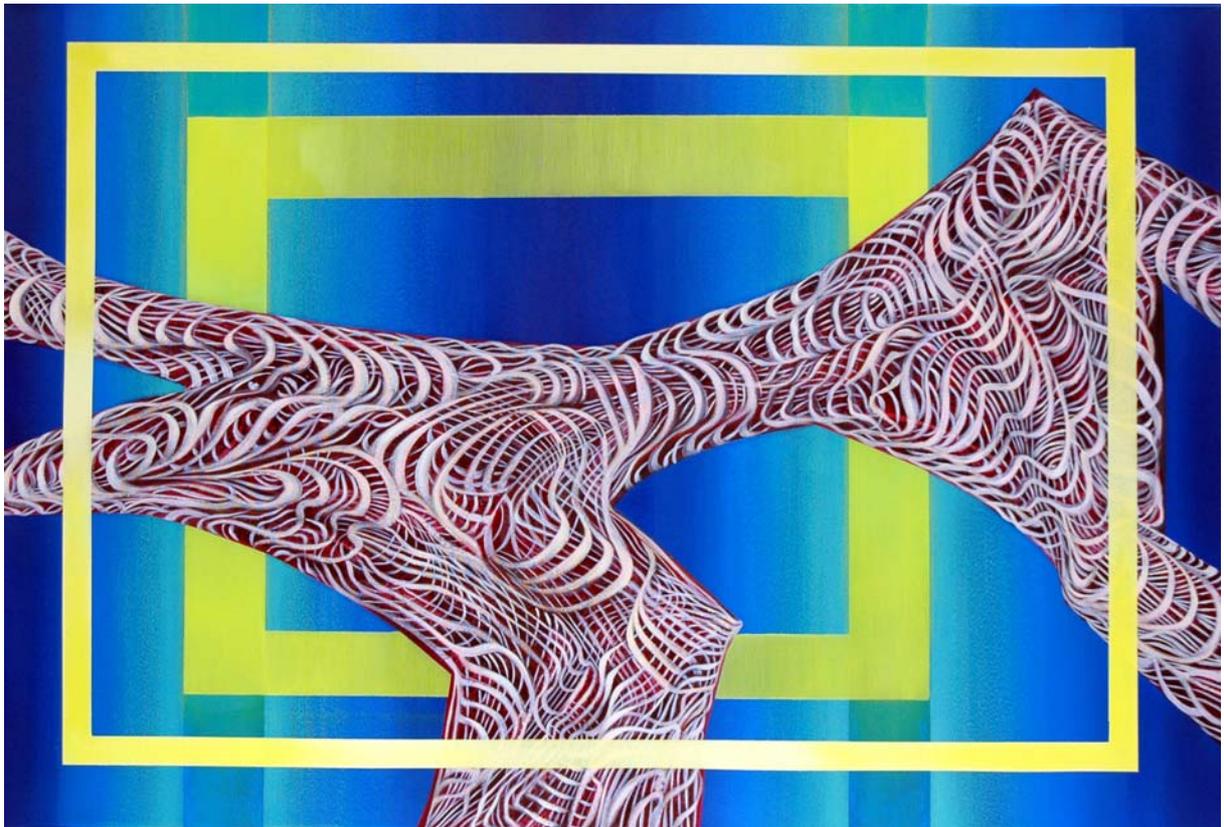
título: *Si algo me gusta es vivir./ Ver mi cuerpo en la calle.../ y sobre todo, sonreir/ de lejos a los árboles.*

técnica: óleo y acrílico sobre lienzo

medidas: 100 x 100 cm

¿Cómo expresar la violencia que supone ver a dos niñas de la misma edad sabiendo que una está siendo educada para mandar y la otra para obedecer?

Abrir brechas, espacios vivos, antagonistas, de deseo, de fuerza, de desarrollo, espacios necesarios. Entrelazamientos lúdicos, creativos...



título: *Jugoso como el alba.*
técnica: óleo y acrílico sobre lienzo
medidas: 130 x 89 cm

Hacernos visibles como conflicto a pesar del empeño del sistema por ocultar, por naturalizar situaciones en las que sólo nos queda obedecer.



título: *Jazz.*
técnica: yesos, óleo y acrílico sobre lienzo
medidas: 116 x 89 cm

La pared es memoria, es soporte de expresiones, registro de huellas y experiencias frente al vacío, frente al olvido.

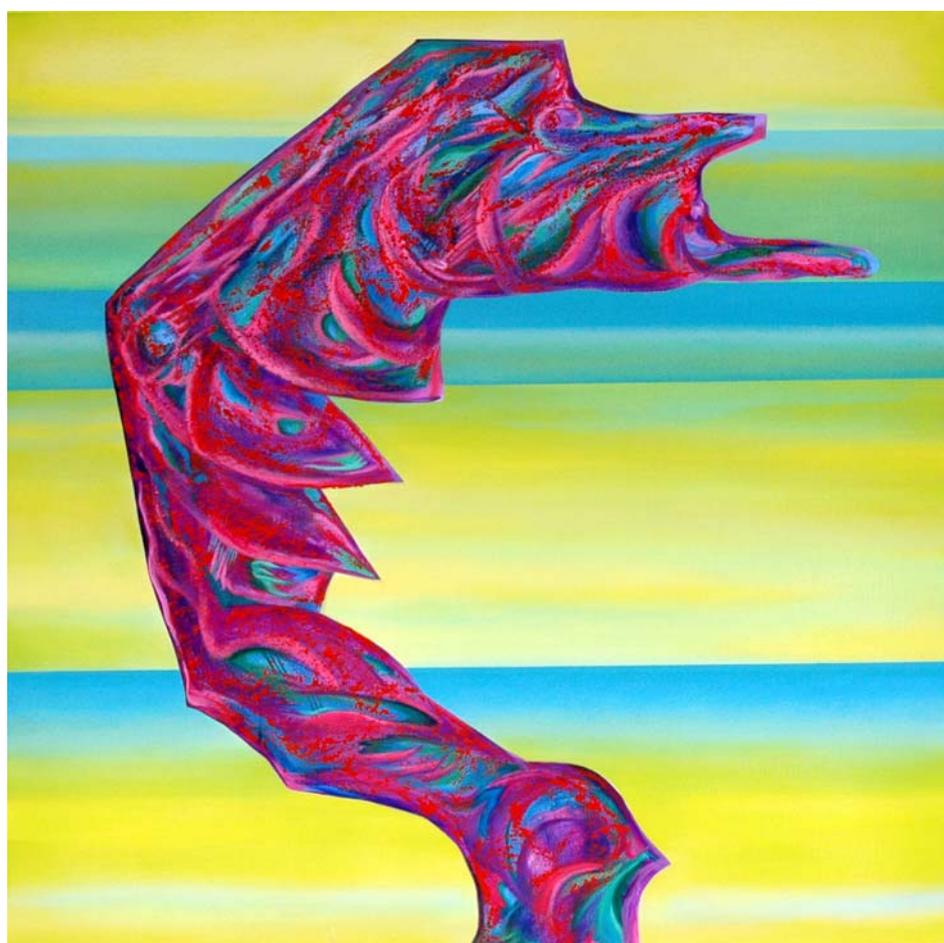


título: *Como mariposas de colores, agitando sus alas en una tarde de primavera.*

técnica: yesos, óleo y acrílico sobre lienzo

medidas: 116 x 81 cm

Trabajar día a día, desaprendiendo lo que nos han enseñado, haciendo útil lo que nos rodea, haciendo nuestros la cultura, el trabajo, la vida.



título: *Nautilus.*
técnica: óleo, acrílico y sílice sobre lienzo
medidas: 100 x 100 cm

Luchar por abrir camino, por ser, por hacerse visible frente a la pantalla mercantil.



título: *En verano, nos abandonamos a las olas hasta convertirnos en espuma.*

técnica: óleo, acrílico y silice sobre lienzo

medidas: 100 x 100 cm

La dificultad de concretar situaciones es grande, sobre todo porque siempre aparecen como insuficientes. Reconozco las grandes limitaciones de la abstracción a la hora de querer expresar y sobre todo que se entienda el mensaje sobre el que se trabaja. En cualquier caso, estas brechas pretenden recoger la violencia de la lucha, el deseo de existir, la alegría del encuentro, la potencia del entrelazamiento.



título: *Como un rayo violeta pasaste a mi lado.*
técnica: óleo y acrílico sobre lienzo
medidas: 116 x 89 cm

Desde todas las instancias del poder se trabaja día a día en la ocultación del conflicto social. Se difunden masivamente discursos que ocultan o demonizan cualquier situación que cuestione su discurso o desvele su afán. De esta manera se aseguran una mano de obra dócil y sin recursos para oponerse a su salvaje explotación.



título: *Sin televisor.*
técnica: óleo y acrílico sobre lienzo
medidas: 100 x 100 cm

Pantallas de vacío que nos necesitan para reproducirse,
que no existen sin nuestra obediencia.



título: *Reunión de músicos orgánicos trabajando en una sinfonía de pájaros desperdigados.*

técnica: óleo y acrílico sobre lienzo

medidas: 130 x 97 cm

Cada brecha es resultado de asociaciones azarosas, necesarias. Es una instantánea tomada en un momento preciso del enfrentamiento. Es un roto en la pantalla que el poder proyecta para ocultar el conflicto, para mantenerse.



título: *Donde crecen las rosas salvajes.*
técnica: yesos, óleo y acrílico sobre lienzo
medidas: 116 x 89 cm

BAGDAD RAP, RIMAS CONTRA LA GUERRA

Darwin Palermo



FICHA DE LA PELÍCULA:

Dirección: Arturo Cisneros Samper

Guión: Santiago Alba Rico, Mikel Larramendi, Arturo Cisneros Samper

Montaje: Aritz Gorostiaga

Música: Frank T, Ari, Zenit, Selektah Kolektiboa, Case O, Sr. Rojo, Mikel Salas, Borja Alexandre, Guillaume Marsan

Producción: Arturo Cisneros Samper

Productores ejecutivos: Arturo Cisneros, Dimas Lasterra

Sonido: Mikel Salas Estudios

Ayudante de dirección: Mikel Muñoz Aramburu

Otros: Aritz Gorostiaga, Mikel Larramendi, Dimas Lasterra

***Bagdad Rap* es una de las contribuciones más interesantes al reciente florecimiento del cine documental. Esta película de Antonio Cisneros, premiada en el Festival de Cine Latino de Los Ángeles y en el Festival de Cine y Vídeo Independiente de Nueva York, combina la denuncia de la infamia estadounidense en Iraq con una apuesta artística novedosa.**

Durante el estreno comercial de *Bagdad Rap* en Madrid —una extraña reunión en la que coincidieron prestigiosos escritores, viejos activistas de izquierdas y b-boys adolescentes—, Santiago Alba Rico comentó que algún crítico estadounidense había descrito la película con intención peyorativa como un híbrido de panfleto y discurso poético. Alba Rico, guionista de esta película documental, aceptó encantado la definición. En efecto, hacen falta muchos panfletos e importantes sobredosis de poesía para escapar a la prosaica neutralidad con la que nos hipnotizan los medios de comunicación. El lirismo y el compromiso descarnado son recursos imprescindibles para combatir el estoicismo enfermizo con el que se nos informa de la muerte de decenas de miles de personas en Iraq. Una serenidad que, por supuesto, contrasta con el histerismo desafortado que se reserva para los atentados terroristas en suelo europeo, las competiciones deportivas y la jerga publicitaria.



guerra— en la que el pulso de la indignación y la repugnancia ante la inexorabilidad de una masacre anunciada predomina sobre cualquier expediente técnico. Si hubiera que responder a la pregunta de qué “documenta” esta película, la respuesta sería que es un reflejo fiel de las vivencias de los pacifistas que viajaron a Iraq, de sus vías de conocimiento del país y sus gentes y de su contacto con una situación de preguerra aparentemente marcada por una mezcla de fatalismo, miedo y algo parecido a la euforia febril.

En efecto, uno de los grandes logros de *Bagdad Rap* es que se trata de un documental transparente. No finge vías de acceso privilegiado a la realidad iraquí. No oculta que los cineastas —como los políticos o los científicos sociales— a menudo se tienen que formar una opinión de realidades muy complejas de un modo ineludiblemente impresionista. De igual modo, resulta muy revelador el análisis que se realiza en *Bagdad Rap* del armamento con uranio empobrecido y que es el resultado de la asistencia del director y su equipo a un congreso sobre el tema que se celebró en Hamburgo en 2003. La película no sólo proporciona informes legales, médicos y militares acerca de estas armas sino que también da pistas indirectas acerca de las dificultades para acceder a esta clase de información. Es muy sintomático que la difusión de datos científicos bien corroborados y que afectan a la supervivencia de cientos de miles de personas dependa del esfuerzo de pacifistas que cuentan con escasos medios materiales para realizar esa tarea.

Por lo que toca a los recursos estéticos de la película destaca, por supuesto, el acompañamiento musical —mucho más importante e interesante que la habitual BSO— a cargo de raperos bien conocidos. De entre estas contribuciones musicales cabe destacar las extraordinarias intervenciones de Zenit y Kase O. La música marca el rapidísimo montaje de la película que, en ocasiones —y este es sin duda el principal riesgo de *Bagdad Rap*—, casi se aproxima a una estética de videoclip.



Pero, además, *Bagdad Rap* —un documental de 75 minutos dirigido por el pamplonés Arturo Cisneros que ha tenido una exitosa y larga vida en festivales especializados y un corto paso por las pantallas comerciales— es una apuesta estética atrevida. Está en las antípodas del desarrollo “policíaco” característico de los documentales de investigación y tampoco se parece a las aproximaciones más cinematográficas a la no ficción. Se trata de una película literalmente hecha por militantes —los realizadores formaban parte de un grupo de brigadistas que se encontraban en Bagdad en marzo de 2003 los días previos al inicio de la

IMPERIO

de Michael Hardt y Antonio Negri

análisis-reseña de Aurelio Sainz Pezonaga

¿Dónde estamos? En Imperio, una nueva fase de dominación capitalista sin centro y sin fronteras, inmersos en un contexto biopolítico. ¿Qué podemos hacer? Olvidar toda esperanza en una unidad o norma transcendental, deconstruir en la teoría y en la actividad cotidiana el sistema que nos gobierna y las crisis que lo atraviesan, realizar y extender nuestra potencia de actuar cooperativa y singular, que es hoy inmensa, por encima de los obstáculos que el imperio pone a nuestro deseo de liberación, igualdad y comunismo.

Estas son, en breve, las tesis y las propuestas que el filósofo estadounidense Michael Hardt y el teórico y político italiano Antonio Negri exponen en *Imperio*.



Imperio es una apuesta fuerte por la revitalización del pensamiento radical. Haciendo uso del análisis socio-histórico, la teoría jurídico-política, la creación filosófica y la forma-manifiesto, los autores trazan las líneas fundamentales de lo que, en otros lugares, se ha llamado “globalización” y proyectan las condiciones sociales actuales desde las que es posible construir liberación.

Dos son los conceptos principales que utilizan en el análisis. El primero es el de imperio, que da título al libro, y el segundo, el de contexto, terreno o espacio biopolítico.

Comenzaremos por el segundo. El contexto biopolítico es el resultado de los cambios en la producción y en la reproducción acaecidos en los últimos treinta años. Sintéticamente, estos cambios consisten en el paso de la producción industrial a la producción informacional y en el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control.

Fordismo y sociedad disciplinaria

La producción industrial o fordismo conoce su época de esplendor en los países dominantes a partir de la Segunda Guerra Mundial y hasta finales de los años sesenta. Sus características principales eran la organización científica del trabajo o taylorismo que descompone y economiza los gestos del trabajador y establece una fuerte separación entre concepción y ejecución, la cadena de montaje que impone mecánicamente los tiempos de trabajo, la producción en serie y la estandarización, el empleo estable y el pleno empleo, la negociación colectiva, los salarios “altos” y el salario indirecto, que, junto a la inversión y el endeudamiento estatales, buscaba incentivar el consumo tal y como prescribía la receta keynesiana.

La generalización de tecnologías y dispositivos de poder disciplinarios ocurre también durante estos años. Las tecnologías de poder de la sociedad disciplinaria actúan sobre los cuerpos para conseguir un máximo de tiempo y de fuerzas con un mínimo de gasto político. Lo hacen a través de centros de encierro (familia, suburbio, escuela, fábrica, cuartel, prisión...), perfectamente separados los unos de los otros, cada uno con su función exclusiva y todos ellos haciendo funcionar una máquina panóptica. El panoptismo consigue que los sujetos se sientan continuamente vigilados y terminen por vigilarse a sí mismos. En la sociedad disciplinaria, además, funciona un esquema de normalización, a un tiempo homogeneizador e individualizador. La norma es una medida común a partir de la que se compara a los dominados y se hacen visibles las desviaciones que amenazan con excluirlos.



Pero, el fordismo y la sociedad disciplinaria entraron en crisis a finales de los sesenta. Causa de ello será el rechazo del trabajo. Este se manifiesta en las altas tasas de absentismo, de rotación de personal, de mercancías defectuosas; pero, también en las posibilidades que un pequeño grupo de obreros tienen, a través de procedimientos como el “gato salvaje” (interrumpiendo la cadena de montaje en un punto), de paralizar la producción; o en las fuertes luchas igualitarias frente a la estrategia patronal de dividir a los trabajadores en una infinidad de niveles y retribuciones. A ello hay que sumar las movilizaciones estudiantiles, feministas, pacifistas, ecologistas, antirracistas, contra-culturales y unas cada vez mayores exigencias al Estado de Bienestar. Nuevas necesidades, nuevos deseos, nuevas experiencias se abren paso: una acumulación de luchas por el modo de vida que obliga a modificar todas las categorías de lo político existentes hasta entonces. El rechazo masivo del régimen disciplinario hace temblar las estructuras que habían organizado la sociedad capitalista durante los veinticinco o treinta años anteriores.

Por su parte, el capital, en respuesta, comienza a desregularizarse. Surgen bolsas de capital financiero, las grandes compañías se desplazan en busca de mano de obra más dócil y barata, los acuerdos de Bretton Woods que establecían cambios fijados entre las diferentes monedas se vienen abajo.

Producción biopolítica y sociedad de control

En esta coyuntura, se vislumbran dos vías. La primera es un intento desesperado de restablecer el control sobre el ciclo de producción a través de medidas represivas. La segunda es la constatación de que el fordismo ya no da más de sí. Es la contrarrevolución: integrar, dominar, hacer productivas para el capital las nuevas subjetividades, la nueva composición de clase que se ha estado fraguando en la lucha. Poco a poco, va implantándose lo que en los ochenta se llamó “posfordismo” o “toyotismo”. El sector industrial se estanca mientras crece el sector servicios. El proceso de producción se automatiza e informatiza. La comunicación se hace directamente productiva. El trabajo en equipo, los círculos de calidad, la multifuncionalidad de la fuerza de trabajo, la autonomía controlada, el *just in time* o el *stock-cero* son las formas de gestión “participativa” que se imponen en la fábrica automatizada. El uso de la informática, el conocimiento científico-técnico, el saber-hacer, la creatividad, la innovación permanente, la resolución de problemas, la autoorganización, las relaciones personales, la circulación de la información a través de todo el ciclo, pero especialmente desde el mercado a la producción son, ahora, fuerzas productivas de primera importancia.

Algunos marxistas italianos, entre los que se encuentra el propio Negri, han retomado el concepto de *general intellect* que acuñara Marx en los *Grundrisse* para dar cuenta de esta nueva fuerza de trabajo que se define por la inteligencia colectiva que es capaz de poner en marcha. Hardt y Negri, sin embargo, van más lejos. Es necesario tener también en cuenta, dicen, la producción de mercancías inmateriales (servicios, bienes culturales, información y comunicación), lo que los autores llaman “trabajo inmaterial”, que, por un lado, va acompañada de la generalización del uso del ordenador y, por otro, y más importante, ha puesto a trabajar al afecto tanto en lo que se llama la industria de entretenimientos, inmensa máquina generadora de emociones, como en todos los servicios relacionados con el trato y el cuidado de personas.

Así pues, el concepto de *general intellect* sólo daría cuenta del aspecto puramente intelectual que cualifica a esta nueva fuerza de trabajo. Para aprehender el aspecto afectivo que también incorpora proponen el concepto de biopoder. Las fuerzas productivas que ponen en movimiento la sociedad informacional en la que vivimos son fuerzas biopolíticas. Se refuerza, entonces, el carácter de cooperación social que el *general intellect* llevaba consigo. Ya que, si algo es definitorio del biopoder, esto es, de las capacidades productivas de vida, es que requieren la movilización de toda la sociedad, de la entera vida social, para constituirse. La frontera entre las esferas de la producción y

la reproducción, entre el tiempo de trabajo y el de no-trabajo, se desvanece. La vida como producción y reproducción del conjunto de cerebros y cuerpos atraviesa y domina la esfera productiva.

La contraofensiva del capital en los años ochenta y noventa se enfrenta, por tanto, con la necesidad de controlar de forma extensiva e intensiva la actividad social completa de la que se apropia para reproducirse. Para ello, sin embargo, no puede permitirse el lujo de destruir ni sustituir las interacciones sociales de las que se alimenta. Por el contrario, las fomenta y reconduce en una dirección acorde con el sistema. La cooperación productiva no necesita ser orquestada desde fuera por el capitalista. Esta cooperación es ahora social, autónoma, pero tal autonomía está controlada desde el interior.

Frente a la relativa rigidez de las tecnologías disciplinarias, las tecnologías de control que las sustituyen son flexibles, modulables, descentralizadas, abiertas, ininterrumpidas, cubren el entero espacio social y atraviesan de arriba a abajo nuestra inteligencia, nuestra afectividad y nuestra sociabilidad. Así, la llamada crisis de las instituciones hay que entenderla como un reacondicionamiento del territorio existencial por el que estas fábricas de subjetividad se abren, e intercambian y combinan sus funciones (el ejército se convierte en una escuela, la empresa en una familia o en una cultura, los medios de comunicación predicán y cotillean y el individuo es una empresa que administra capital humano), dando como resultado unas subjetividades híbridas que reúnen todas las identidades y ninguna. La gestión de las diferencias y de los híbridos, el poder del dinero, la segmentación laboral, el localismo de la administración y el mando global completan los mecanismos de control.

El control global y difuso de la vida social funciona, entonces, rompiendo y obstaculizando, unificando o segmentando a la multitud y su poder productivo general. Impide, de este modo, que, a partir de las capacidades productivas de vida, se haga posible la constitución de una comunidad biopolítica auto-organizada, de un sujeto político, de un poder constituyente que supondría un serio peligro para la misma existencia del imperio. El estallido impredecible de una infinidad de conflictos que ya no vienen de fuera sino del propio contexto biopolítico con una intensidad igualmente global es la consecuencia.

Desde el punto de vista de la sociedad de control, el biopoder es una forma de poder que regula la vida social desde su interior. Y, en síntesis, el espacio biopolítico es la arena donde se enfrentan los dos biopoderes: el control desde dentro sobre la vida, que trocea y corrompe a la multitud, y las fuerzas sociales productivas de vida, que generan y re-generan una potencia común, desde abajo, expansiva, creadora de valores, más allá de toda medida.

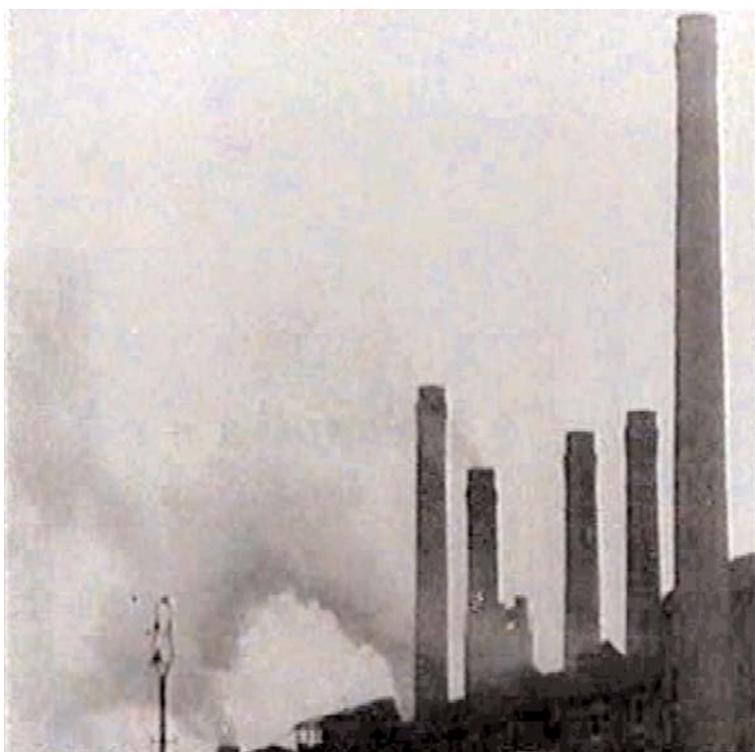
La crisis del imperialismo

El concepto de imperio es el otro concepto principal que articula el texto que nos ocupa. Imperio se opone a imperialismo. Tiene como característica primera el declive de la soberanía del estado-nación sobre la que se sustentaba el imperialismo. Este era una extensión de la soberanía de los estados-nación más allá de sus fronteras. La frontera es el elemento definitorio, tanto material como ideológicamente, de los estados-nación. Es la que permite distinguir entre el mercado interior y el exterior. Es el límite sobre el que se levanta la construcción imaginaria de la identidad nacional. Rodea el centro desde donde se proyecta la expansión y la competencia con otras potencias imperialistas.

El imperio surge, pues, de la erosión de la soberanía del estado-nación. Y surge como una nueva soberanía, una nueva lógica y estructura de dominación sin fronteras.

Hardt y Negri ocupan buena parte de *Imperio* trazando una rica genealogía del estado-nación, de su despliegue, de su declive y de la final aparición del imperio. Tres son las líneas que siguen fundamentalmente. La primera describe la fundación del estado-nación como máquina creadora de una unidad trascendental (el pueblo, la nación, la voluntad general) a partir de individuos previamente aislados por el mercado. Media, por tanto, entre la individualidad y la universalidad, entre el interés privado y el público con el objetivo de imponer el orden que requiere la extracción regular de plusvalor. Busca disciplinar, así, a las fuerzas inmanentes de una multitud que, desde el Renacimiento, no reconoce mediación trascendental alguna para constituir sociedad. El estado-nación se establece sobre la crisis, sobre el enfrentamiento entre transcendencia e inmanencia. Y aunque el nacionalismo haya sido útil a los movimientos de liberación nacional en su lucha contra el imperialismo, en último término, bloquea la posibilidad de imaginar comunidades múltiples y singulares, perdiendo todo carácter progresivo en el momento en el que se instituye en estado-nación.

La segunda línea describe el capital como una fuerza expansiva. El capital necesita un afuera con el que intercambiar sus mercancías porque está internamente limitado por la diferencia entre lo que los trabajadores producen y lo que consumen. Esta diferencia es el origen del plusvalor, el límite de su realización y el motor de la acumulación. La acumulación, por su parte, supone que nuevos medios de producción y nuevas fuerzas de trabajo sean integrados dentro de la relación-capital. Es decir que el capital necesita, al mismo tiempo, mantener un afuera e integrarlo. El imperialismo es, en definitiva, la expansión del capital centrado nacionalmente. El imperio, por contra, deviene cuando el capital se mundializa, cuando el mercado no se divide en interno y externo sino que se hace mundial, cuando las fronteras del estado-nación se convierten en obstáculos ya no sólo de la expansión del capital sino también de su intensificación. Marx llamó a este cambio *subsunción real del trabajo en el capital* y coincide con lo que Hardt y Negri intentan analizar desde sus presupuestos a través del concepto de contexto biopolítico tal y como hemos explicado más arriba.



La tercera línea remite al carácter excepcional dentro de la modernidad del constitucionalismo estadounidense. Frente a la centralidad, la jerarquía y el espacio cerrado de la soberanía de los estados-nación europeos, el proyecto constitucional de los Estados Unidos se construye sobre el modelo de la expansión de relaciones democráticas en red en un espacio abierto. El proyecto, sin duda, encontrará contradicciones desde el principio con respecto al estatuto de los nativos americanos, de la esclavitud negra, del papel de la mujer y a finales del siglo XIX y principios del XX con el ciclo de luchas obreras que recorre los U.S.A. Tras la Revolución Soviética del 17 y durante toda la guerra fría, sin embargo, el imperialismo estadounidense adopta el modelo de soberanía europeo. Hasta que la derrota en Vietnam y las luchas sociales de

finales de los sesenta, les conduce a retomar el modelo originario, pero ahora dentro de otro contexto, dentro del contexto del imperio donde los tratados internacionales han dejado paso a los acuerdos, las asociaciones, las mediaciones, la coordinación sobre el fondo de un marco global de espacio abierto.

Para entender, sin embargo, el declive de la soberanía de los estados-nación y el surgimiento del imperio es necesario situarse en la crisis de los años sesenta y setenta. De hecho, tras la Segunda Guerra Mundial ya se hablaba de una soberanía limitada por la política de bloques de la guerra fría y por la amenaza nuclear. Aunque, al mismo tiempo, las luchas de liberación nacional, la descolonización, las nacionalizaciones que la acompañaron, el *New Deal* para todos que se proclama en esa época y la Liga de Países No Alineados provocan una multiplicación de los estados y un fortalecimiento del Estado.

Justamente, esta extensión y reforzamiento de los estados-nación, o mejor las luchas sociales de las que se nutre y que genera, preparará el terreno de la crisis. Por un lado, la descolonización supone el fin del imperialismo militar y el comienzo del imperialismo del dólar, pero este se encuentra con una fuerte contestación social y un incremento en la demanda de los trabajadores. Por otro, el rechazo del régimen disciplinario del que hemos hablado arriba es un ataque, igualmente, contra la burocracia estatal.

La desregulación financiera y monetaria con la ruptura de los acuerdos de Bretton Woods y el desplazamiento del capital en busca de mano de obra más barata y dócil serán las primeras respuestas del capital. Pero, estas medidas junto a la guerra de Vietnam y las luchas sociales debilitan la hegemonía política estadounidense en el mundo. La crisis energética producida por la subida de los precios decidida por la O.P.E.P., la llamada “segunda guerra fría” y la segunda fase de conflictos en los países dominados hacen ya evidente la necesidad para el capital de una reestructuración global.



La construcción del imperio

La salida de la crisis consistirá en la interiorización de la misma: el debilitamiento de la soberanía estatal a favor de la construcción del imperio. A nivel macro, la desregulación financiera y monetaria se convierte en la hegemonía del capital financiero, la competencia entre capitales da como resultado la desconexión de las grandes compañías de su base territorial. El mercado mundial sustituye al mercado inter-estatal. El capital se descentraliza y se hace móvil. Estados Unidos recupera su hegemonía, ayudado, entre otras cosas, por la transferencia de capital desde Europa, Japón y todos los países subordinados cargados de deudas. La URSS, enfrentada a sus propias contradiccio-

nes e incapaz de integrar la nueva subjetividad proletaria producida por las luchas de los años sesenta y setenta, se debilita hasta quebrar.

Las transformaciones que conducen a la producción biopolítica, la adopción de políticas neoliberales que incentivan la inversión en lugar del consumo, la potenciación de organizaciones supranacionales y la competencia interregional dan forma al nuevo orden. Ha nacido el imperio.

Hardt y Negri describen el imperio a modo de pirámide y como combinación de los tres regímenes clásicos de gobierno. Así, en la cúspide, se hallaría la monarquía. Su función consiste en unificar la totalidad del sistema a través de una fuerza policial global. Y está compuesta por el gobierno de los Estados Unidos, los demás miembros del G-7 y las grandes organizaciones supranacionales militares y financieras.

En la parte media, encontraríamos a la aristocracia cuya función es la articulación de los diversos elementos del sistema, distribuyendo el mando a través del planeta. La formarían, por un lado, el capital financiero y las compañías transnacionales que actúan en el mercado mundial, en las redes de flujos de capital, tecnología, bienes y población; y, por el otro, el conjunto general de los estados-nación que median con los poderes globales, negocian con el capital transnacional, redistribuyen los ingresos y disciplinan a la población.

En la parte más baja, se situaría la democracia con la función de transformar la multitud (multiple, inconclusa, constituyente) en pueblo (unitario, cerrado, constituido) por medio de la representación. Aquí hay que incluir de nuevo a los estados-nación en la tarea de legitimar el conjunto. Y junto a ellos encontramos, por un lado, a los medios de comunicación y a las organizaciones religiosas, que se presentan como la voz y la conciencia del pueblo, y, por otro, a las ONG humanitarias y sin fronteras cuya acción política descansa en una apelación moral universal.

Cada uno de los niveles dispondría de un instrumento de mando global y absoluto. La cúspide poseería la bomba atómica como amenaza última que pesa sobre todo el planeta y que, con su mera existencia, reduce toda guerra a una guerra civil. En general, la superioridad militar abrumadora de los EE. UU. y sus aliados mayores hace que la eficacia destructiva sea el medio de dominación mundial.

La parte central utiliza el dinero como medio de circulación, poder y lenguaje para controlar el mercado mundial y a los estados-nación, para producir necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes a través del planeta. La parte democrática coloniza el éter, la comunicación, la educación, la cultura en una continua circulación de signos a través de la cual el capital somete enteramente a la sociedad. El lenguaje se convierte en medio de producción, en productor de realidad y en expresión y autovalidación de la autoridad.

Hardt y Negri señalan cuatro características generales del imperio. Una de ellas, el que tenga como objeto de gobierno la vida social en su totalidad que es, al mismo tiempo, el espacio de su reproducción, la hemos tratado al hablar del contexto biopolítico. La segunda, la ausencia de fronteras y, por tanto, de un afuera del imperio, la hemos también apuntado en la diferenciación con respecto al imperialismo y en el carácter expansionista del capital, etc. Aquí habría que añadir que la ausencia de fronteras determina que el despliegue de la fuerza imperial se realice bajo un derecho policial en cuanto está dirigido a mantener un orden interno, en un estado de excepción permanente, desde un centro integrador (la cúspide de la pirámide) y sobre un terreno de continua contestación, movilidad y crisis.

La tercera es que la legitimidad del uso de la fuerza imperial descansa en la defensa de valores universales. Así el imperio dice defender la paz al fin lograda (pero que es continuamente interrumpi-

da por los “otros” demonizados), la vida (en concierto con las ONG humanitarias) y la justicia (las guerras del imperio son siempre guerras justas). El uso de la fuerza se realiza con el consenso continuamente reclamado de todos los poderes y en una reconstrucción ininterrumpida del equilibrio sistémico.

Por último, el poder imperial se concibe a sí mismo al margen de la historia. No reconoce pasado, ni busca alcanzar algo en el futuro. Como juez supremo todopoderoso que se alza por encima de todas las diferencias (ellas mismas sin historia y sin dislocaciones internas), garantizando su armoniosa convivencia, se quiere eterno.

Homohomo

Hasta aquí hemos expuesto el análisis del presente que Hardt y Negri hacen en su libro. Sin duda, este es mejorable y requiere ser puesto a prueba. Habría que introducir estudios de mayor concreción y complejidad en lo que respecta a las nuevas formas de trabajo, al modo en el que el desarrollo del capital financiero determina la producción y la circulación, a las nuevas ideologías y, sobre todo, sería necesario enriquecer la investigación sobre la sociedad de control. De todas maneras, tanto el concepto de contexto biopolítico como el de imperio son intuiciones poderosas que merecen una atenta consideración.



De otra forma, creemos, hay que adentrarse en el planteamiento filosófico-político en el que los autores apoyan buena parte de sus análisis y que constituye la base argumental de sus propuestas.

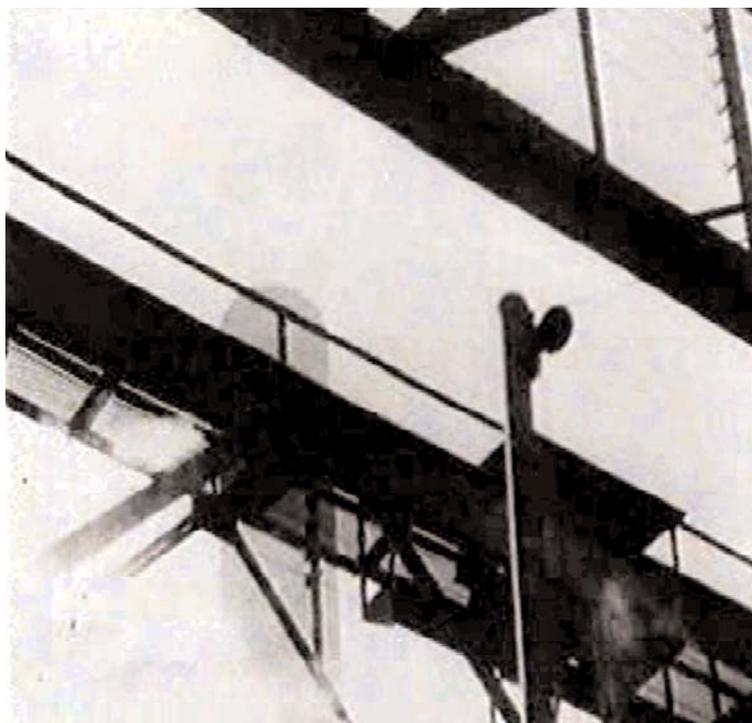
Es necesario, para Hardt y Negri, partir de una constatación: en Imperio, no hay afuera. O, si nunca lo hubo, en Imperio la ausencia de un afuera es constitutivo. Imperio es un *no-lugar* porque, desde el momento en que se diluyen la soberanía nacional y la frontera entre la producción y la reproducción, en él ya no funcionan los códigos binarios dentro/fuera, naturaleza/cultura, privado/público, etc. que articularon la ideología y la política modernas. En la posmodernidad imperial, el mercado mundial no deja nada fuera. Sin embargo, aunque no sea posible situarse fuera del imperio, sí lo es oponerse al mismo. ¿Desde dónde? Desde la innovación y la creación biopolítica, desde la potencia de actuar colectiva que produce y reproduce en todas partes y a todas horas el contexto biopolítico.

Desde la vida productiva de la multitud, el gobierno imperial se muestra como una cáscara hueca, como un parásito, como puramente negativo, como un obstáculo. Si la subjetividad colectiva biopolítica produce todas las cosas, todas las relaciones sociales, todos los valores, entonces, no hay norma o medida trascendental, previa, preconstituida, no hay un Dios o una naturaleza o una esencia o un valor de uso o una justicia neutral, reconocidos o representados, que no se presente como

impedimento, como vacío, como corrupción.. No hay forma objetiva (independiente de la potencia de la multitud) ninguna capaz de medir el trabajo y, por tanto, la distribución del producto del trabajo; y toda pretensión de estar haciéndolo no es sino una imposición arbitraria, ilegítima. Las fuerzas productivas de vida se hallan *fuera de medida*. Y además, se hallan *más allá de la medida* porque son un poder constituyente, creador de nuevos valores, un poder expansivo, abierto en todas las direcciones, a un tiempo singular (porque reside en los cuerpos y en los cerebros de la multitud) y universal (porque sólo puede surgir en lo común).

Con otras palabras, lo que la constitución imperial, el mercado mundial, la globalización extensiva e intensiva ponen "a la orden del día" son las potencias de actuar desmesuradas que, conjugando colectivamente trabajo, inteligencia, pasión y afecto, activan el espacio biopolítico del que se nutren parasitariamente los gestores del planeta. Frente a ellas, cualquier apropiación privada o cualquier monopolización de los medios de producción, cualquier estructuración desigual del poder, por muy real que sea, es injustificable, intolerable, una desfachatez, un insulto. Las capacidades productivas de la multitud global con su mera existencia vacían de sentido cualquier forma de organizar la sociedad que les impida constituirse en sujeto político. Su fuerza material es, a un tiempo, fuerza inmaterial, simbólica. Su fuerza es ontológica. Ellas producen la realidad, el ser. No el Ser como un previo trascendental, sino el ser productivo, constituyente, la humanidad artificial del *homohomo*. Sólo ellas son en el pleno sentido porque ellas producen el valor y el sentido. Lo demás, frente a ellas, carece de valor, es sin sentido.

Claro que, y este es el problema, la plenitud de su existencia es, por ahora, únicamente virtual. Son absolutamente, pero sólo de manera virtual. La tarea consiste en que lo virtual se haga posible, en que la potencia de actuar devenga sujeto político. Y el imperio sólo funciona impidiendo este devenir a través de la proliferación de las crisis (y cada vez, de un modo más paranoico y destructivo).



Sin nostalgia

El presupuesto que recorre todo el libro es la identificación de ser y sentido desde una ontología de la producción y de la multiplicidad, que, de ese modo, se hace constitutiva. En Imperio, la producción es producción de sentido, de comunicación, y la explotación, ya imposible de medir, es apropiación del sentido producido en la cooperación no mediada de la multitud.

Pero, si esto es así, y mientras haya explotación, el orden imperial, y no la multitud productiva, es el que "posee" la plenitud ontológica, porque es el que se apropia de la misma. Tendríamos, por tanto, dos plenitudes ontológicas. Una virtual, la de la multitud. Otra real, la del gobierno imperial. La virtual, sin embargo, es la que produce el sentido, aquella en la que el sentido es en su verdad

productiva. La real es la que se apropia del sentido, aquella en la que el sentido tiene que aparecer como trascendental (como no producido) para no descubrir la explotación y, por tanto, el vacío inherente a la práctica de la explotación.

En el imperio, la ideología (en el sentido gramsciano o althusseriano), tanto como la ciencia, trabaja sin descanso. La ideología imperial es el producto de la cooperación de la multitud cuando a ésta se le impide, de mil modos, hacer efectivo su ser-sentido, auto-valorizarse. La ideología de la multitud será la que le posibilita constituirse en sujeto político, la que niegue toda ideología que se presente como nacida al margen de su producción colectiva, la que extienda su poder constituyente por encima de los mecanismos a través de los que se realiza la expropiación de ser y sentido.

Todo es fábula (espectáculo, relato o simulacro) en Imperio, pero las fábulas también son producidas mediante la cooperación social en un contexto biopolítico. Es preciso explicitar las condiciones de producción de las fábulas y producir múltiples sentidos potentes para la democracia comunista (si logramos no confundir lo virtual y lo real como a veces les ocurre a Hardt y Negri), de modo que la multitud pueda desprenderse de la nostalgia de un afuera que, por ejemplo, el hablar de “fábulas” revela. La tarea consiste en construir un lugar en el *no-lugar*, un lugar sin nostalgia enfrentado al imperio cuya ideología sólo puede ser nostalgia eterna de una mano invisible armonizadora que nunca existió ni existirá.

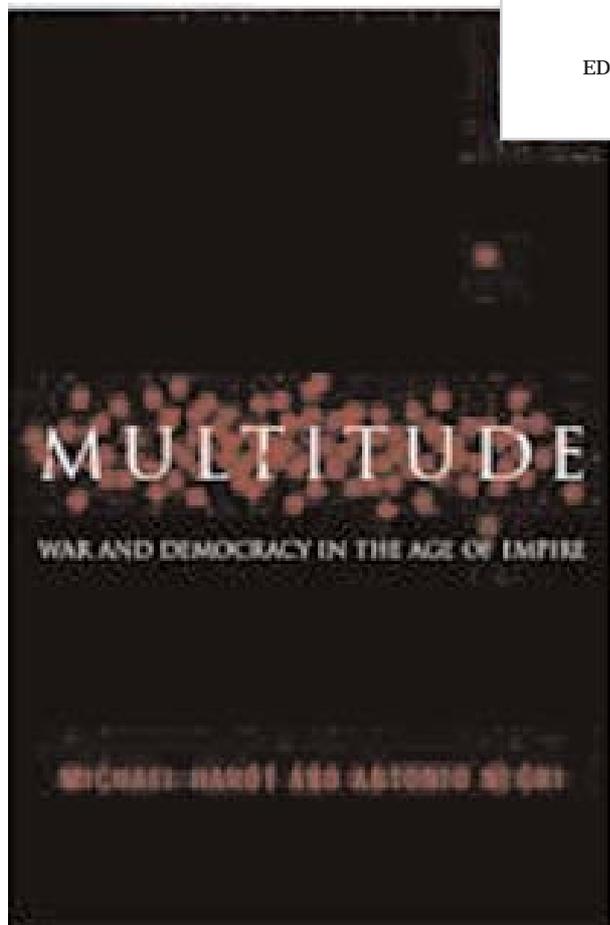


MULTITUD

de Michael Hardt y Antonio Negri

*análisis-reseña de Raul Sánchez Cedillo**

Es probable que *Multitud*, la continuación del archiconocido *Imperio*, de Michael Hardt y Antonio Negri, haya de correr una suerte bien distinta de la de su predecesor. Dejemos a un lado el manido argumento sobre la fortuna de las «segundas partes», pues se trata de algo más sustantivo. La primera razón estriba fundamentalmente en que, mientras *Imperio* hacía énfasis en la tendencia hacia la constitución de una nueva forma de soberanía capitalista, adecuada a la realización prácticamente efectiva del mercado mundial (y, lo que es mucho más importante, a las *excedencias* del orden



EDICIÓN ORIGINAL DE LA OBRA



* Este texto fue inicialmente publicado en la revista *Viento Sur* con el título “Una nueva figura del realismo político para monstruos productivos y alegres”.

de la subjetividad y del conflicto que ponen en tela de juicio esa «última instancia» de la razón del capital), por el contrario, *Multitud* pone en el centro el análisis y la exposición de las condiciones de actualidad que hacen que aquella se configure como «la alternativa viviente que crece dentro del Imperio»¹. La segunda razón atañe al intervalo histórico entre ambos volúmenes y a cuanto ha acontecido entre medias: vivimos hoy un estado de guerra permanente, para la cual el adjetivo «global» resulta a estas alturas un pleonasma. Para los autores, la cuestión de la multitud como proyecto político resulta absolutamente inseparable de su capacidad de inventar nuevas modalidades de democracia a escala necesariamente global y, al mismo tiempo, de desbaratar el estado de guerra permanente. Quienes ya conozcan *Imperio*, no olvidarán que el libro terminaba con un capítulo titulado «La multitud contra el Imperio», que investigaba cómo aquella «puede llegar a transformarse en un *sujeto político* en el contexto del Imperio»²; sin embargo, el volumen que aquí comentamos registra, tanto en su contenido como en su forma de organización interna, la extraordinaria aceleración del tiempo histórico que se ha producido desde entonces y la dramaticidad del envite que tenemos ante nosotros: en consecuencia, el libro se estructura con arreglo a tres grandes secciones: (1) Guerra; (2) Multitud; y (3) Democracia.

Así, pues, cabe decir que, a diferencia de *Imperio*, su segunda parte constituye un «concentrado de táctica» y una conjetura concretísima que se enuncia *desde dentro* de y *hacia* el tejido rizomático de los movimientos de lucha. Y sin embargo, en palabras de los autores, «éste es un libro filosófico», que no pretende presentarse como un programa ni como un manifiesto, ni responder a la decisiva y situada pregunta «¿Qué hacer?»³. ¿Prenden acaso los autores limitarse a la cómoda tarea de consejeros de los «nuevos movimientos»; o tal vez adoptan la cautela del intelectual populista que jalea sin quemarse las manos? Vamos desencaminados: se trata sencillamente de la especificidad del *standing point* en el que los autores quieren situar esta contribución: «Antes de embarcarnos en un proyecto político práctico para crear nuevas instituciones democráticas y estructuras sociales, hemos de preguntarnos si de veras comprendemos lo que significa (o podría significar) democracia hoy»⁴. Ésta es la tarea preliminar. Para la cual



co», que no pretende presentarse como un programa ni como un manifiesto, ni responder a la decisiva y situada pregunta «¿Qué hacer?»³. ¿Prenden acaso los autores limitarse a la cómoda tarea de consejeros de los «nuevos movimientos»; o tal vez adoptan la cautela del intelectual populista que jalea sin quemarse las manos? Vamos desencaminados: se trata sencillamente de la especificidad del *standing point* en el que los autores quieren situar esta contribución: «Antes de embarcarnos en un proyecto político práctico para crear nuevas instituciones democráticas y estructuras sociales, hemos de preguntarnos si de veras comprendemos lo que significa (o podría significar) democracia hoy»⁴. Ésta es la tarea preliminar. Para la cual

1.- *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York, The Penguin Press, 2004, p. XIII [ed. cast.: *Multitud*, Madrid, Debate, 2004].

2.- *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 357.

3.- *Multitude*, cit., p. XVI.

4.- *Ibid.*, pp. XVI-XVII.

Hardt y Negri llevan a cabo un esfuerzo particular por «escribirlo en un lenguaje comprensible por todo el mundo, definiendo términos técnicos y explicando conceptos filosóficos»⁵. De ahí que el libro deba ser juzgado con arreglo a tales objetivos explícitos, sin que por ello deba ser considerado, en modo alguno, una obra manualística. Tampoco cabe esperar, a pesar de la insistente referencia al texto marxiano que encontramos tanto en *Imperio* como en *Multitud*, un protocolo de discusión o de refutación dirigido a una imaginaria comunidad literaria marxista⁶.

Ahora bien, la inspiración de *Multitud* es netamente marxiana y spinoziana. Esta multitud de la era biopolítica de la subsunción real del *bios* en el *socius* capitalista es una variante modificada de aquella *multitudo* a la que Spinoza hace referencia cuando escribe que «el derecho de la sociedad se determina por la potencia de la multitud que se rige como por una sola mente»⁷, mientras que mantiene a su vez una inequívoca afinidad con la dimensión subjetiva y antagonista del trabajo vivo que emerge de los *Grundrisse* marxianos. Con tales herramientas los autores se las ven con dos objetos de pensamiento nada dúctiles a una reformulación decisiva o a una asociación inesperada y afirmativa: guerra y democracia. ¿Cómo proceden Hardt y Negri en este terreno? Al fin y al cabo, se trata, por un lado, de *a*) redefinir las características y funciones políticas y geoestratégicas de la guerra en el periodo que sigue al fin de la «guerra fría»; *b*) reformular radicalmente la relación entre guerra, capitalismo, soberanía y estado de excepción; y *c*) invertir las relaciones de subordinación entre guerra y orden social o, si se quiere, inversión del aforismo de Clausewitz según el cual «la guerra es la mera continuación de la política [del Estado] por otros medios» y, por otro lado, de *x*) trazar la genealogía de las resistencias a la guerra [en tanto que guerra del capitalista colectivo] conforme a un *telos* democrático y a las mutaciones de la composición social (de clase) del trabajo vivo; *y*) componer la fisiología de la multitud como *sujeto de clase* irreductible a las figuras históricas del «pueblo» y de las «masas», que se presenta como operador ambivalente en el plano en el que producción, poder de mando capitalista y vida se reúnen (esto es, en la dimensión *biopolítica*, productiva de la vida social misma); y *z*) demostrar la capacidad democrática constituyente (del proyecto) de la multitud en las condiciones de la «globalización armada» capitalista.

Los rasgos esenciales del método que los autores ponen en práctica quedan expuestos en el parágrafo titulado «La primacía de la resistencia»⁸, en el que encontramos reunidas una inteligente utilización del método marxiano de la tendencia de la *Introducción* de 1857 y una reactualización de aquel principio metodológico que se condensa en el *motto* según el cual la resistencia es siempre anterior al poder o que, en palabras de Mario Tronti, afirma que «el desarrollo capitalista está subordinado a las luchas obreras»⁹ o, con Gilles Deleuze, que «una sociedad se define menos por sus

5.- *Ibid.*, p. XVII.

6.- Ya en la primera obra que Hardt y Negri escribieron en colaboración, *El trabajo de Dionisos* (1994), podemos leer: «No consideramos particularmente necesario hacer referencia a la obra de otros autores marxistas por el mero hecho de que se autodenominen marxistas. [...] Lo que no nos interesa es la fastidiosa costumbre que consiste en hacer constante referencia a los desarrollos de la tradición marxista y el procedimiento de obligado cumplimiento que consiste en posicionarse con respecto a otros autores marxistas que han tratado esta o aquella cuestión». Cfr. Michael Hardt, Antonio Negri, *El trabajo de Dionisos*, capítulo 1, «El comunismo como crítica», § 6, «Marxismos», Madrid, Akal, 2003, pp. 25-26.

7.- Baruch Spinoza, *Tratado político*, capítulo III, «Del derecho político», § 7, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 104

8.- *Multitude*, cit., pp. 64-69.

9.- «También nosotros hemos considerado antes el desarrollo capitalista y luego las luchas obreras. Es un error. Es preciso dar la vuelta al problema, cambiar su signo, comenzar desde el principio: y el principio es la lucha de la clase obrera. En el ámbito del capital socialmente desarrollado, el desarrollo capitalista está subordinado a las luchas obreras, llega después de éstas y a éstas debe hacer corresponder el mecanismo político de su propia producción.

contradicciones que por sus líneas de fuga, huye por todas partes»¹⁰. De acuerdo con la distinción marxiana entre *Forschung* [método de investigación] y *Darstellung* [modo de exposición], se tratará entonces de exponer [*darstellen*] el actual estado de guerra, para a continuación investigar [*forschen*] «la naturaleza y las condiciones de la multitud». Se estará así en condiciones de impugnar la «narración dominante» de la situación contemporánea y de sus orígenes, de construir un nuevo modo de exposición [*Neue Darstellung*] que ponga de relieve hasta qué punto «la gran producción de subjetividad de la multitud, sus capacidades biopolíticas, su lucha contra la pobreza, sus esfuerzos en pos de la democracia, coinciden aquí en su totalidad con la genealogía de las resistencias que se extienden desde la era moderna hasta la nuestra»¹¹.

Sin embargo, de esta suerte no quedan ni mucho menos expuestos ni asentados los nexos decisivos que, en el «nuevo modo de exposición», han de dar cuenta de la centralidad de la multitud como proyecto político inmanente *en* las dimensiones contemporáneas (extensivas o globales, e intensivas o biopolíticas) de la producción capitalista, ni de las correspondencias entre estas transformaciones radicales del poder de mando capitalista y la genealogía misma (del proyecto) de la multitud. En efecto, para ello son precisas la introducción de nuevos nombres comunes que den cuenta del nuevo paisaje, así como de nuevas categorías capaces de dar consistencia al resultado de la modificación paradigmática. A este respecto cabe recomendar a los lectores del libro la consulta por anticipado de uno de los escolios que pueblan el volumen, intercalándose entre los capítulos del mismo. Se trata del titulado «Excursus 1: Método: tras los pasos de Marx»¹². El método mismo ha de modificarse con arreglo al desplazamiento y a la mutación de la realidad productiva y de la naturaleza de sus antagonismos. De esta suerte, y conservando no obstante los elementos principales del método marxiano de la *Introducción*¹³, la investigación de la *tendencia* pone de manifiesto la hegemonía (o, por así decirlo, la *dominancia*) de la producción (y por ende del trabajo) inmaterial en el mundo contemporáneo. Ello permite circunscribir, en el terreno propuesto de la referencia al método de Marx, las diatribas sobre la importancia, realidad o nulidad de lo *inmaterial* en la producción contemporánea de valor. La tendencia conduce a puntos de inflexión, a netas discontinuidades, a recombinaciones radicales de los elementos del proceso. Hardt y Negri discernen en la relevancia de determinados *isomorfismos* los índices de una mutación productiva determinante, que hoy se pone de manifiesto en la hegemonía de la red o de la cooperación en red¹⁴, mientras que justamente estas hegemonía y espesor de la cooperación en red operan un desplazamiento y una crisis de legibilidad de las *abstracciones reales* del capitalismo, y fundamentalmente de (la medida) del valor del trabajo. ¿Qué sucede con este pilar de los proyectos socialistas cuando la distinción entre tiempo de trabajo y tiempo de vida se torna empírica y teóricamente ilegible? Hardt y Negri vuelven a insistir, como ya hicieron en *Imperio*, en que éste

No se trata de un hallazgo retórico ni sirve para recuperar la confianza. Es cierto: hoy es urgente quitarse de encima ese aire de derrota obrera que envuelve desde hace décadas a lo que nació como el único movimiento revolucionario, no sólo de nuestra época». Mario Tronti, «Lenin in Inghilterra», en *Operai e capitale*, Turín, Einaudi, 1980, p. 89 [ed. cast.: *Obreros y capital*, Madrid, Akal, Cuestiones de antagonismo, 2001].

10.- Gilles Deleuze, *Pourparlers*, París, Minuit, 1990, p. 232 [ed. cast.: *Conversaciones*, Valencia, Pretextos, 1995].

11.- *Multitud*, cit., p. 68.

12.- *Ibid.*, pp. 140-153.

13.- Esto es, «1) la tendencia histórica; 2) las abstracciones reales; 3) el antagonismo; y 4) la constitución de la subjetividad», *ibid.*, p. 141.

14.- «Por el contrario, hoy vemos redes allí donde pongamos la vista –organizaciones militares, movimientos sociales, formaciones empresariales, modelos migratorios, sistemas de comunicaciones, estructuras fisiológicas, relaciones lingüísticas, transmisores neuronales e incluso relaciones personales. [...] Se trata de que la red se ha tornado en una forma común que tiende a definir nuestros modos de comprender el mundo y de actuar en el mismo», *ibid.* p. 142.

es el proceso fundamental que permite denominar *biopolítica* a la producción (global) contemporánea¹⁵. De ahí que, si el producir (capitalista) se da y es, tendencialmente, (*en*) la vida, si los elementos del producir son cada vez más aquellos que constituyen la vida social misma (esquemáticamente: cooperación con lenguajes y afectos), entonces estamos en condiciones de entender que hoy, bajo el capitalismo de la globalización armada, la producción y reproducción de la vida subsumida en el capital *parte* de lo común como presupuesto y *regresa* a éste como resultado, y por ende que «hoy una teoría de la relación entre trabajo y valor debe basarse en lo común»¹⁶. Y esta relevancia absoluta de lo común nos permite discernir el espesor y la complejidad ontológicas que cobran los *antagonismos* que se abren en el periodo en el que la expropiación capitalista de la cooperación social no lo es de cantidades variables de (plus)trabajo social abstracto, sino de la *potencia común* de lenguajes y afectos que cooperan en infinitas redes de todo tipo, de la vida «como máquina productiva». ¿Qué puede nacer de esos nuevos antagonismos, a diferencia de los modelos de subjetivación y de proyecto centrados en la hegemonía de la entidad codificada como «clase obrera» (industrial y masculina)?



Entramos así en lo que, dentro de la referencia minuciosa (y todo lo herética que se quiera) al proceder marxiano de la *Introducción*, nos lleva a la politicidad inmanente de la «tendencia antagonista» que en torno al eje poder de mando capitalista/potencia (poder) constituyente de lo común se determina. El punto más alto de antagonismo atañe, no tanto a las cantidades variables de trabajo social abstracto, sino a la *producción de subjetividad* como dimensión tan productiva (de valor) como intrínsecamente política. ¿Cabe dialéctica alguna con el poder de mando capitalista en este terreno? De esta suerte se comprende mucho mejor la nueva función que la guerra ocupa en la globalización armada: no sólo «hace falta una red para combatir a una red»¹⁷ (lo que da cuenta de la llamada «*Revolution in Military Affairs*»), sino sobre todo hasta qué punto «la guerra ha pasado de ser el elemento final de las secuencias de poder —la fuerza letal como último recurso— a convertirse en el elemento principal, en el fundamento mismo de la política»¹⁸. Como ya expusieran los autores en *Imperio*, lo *inmensurable* y lo *excedente* de la producción (de subjetividad) basada en lo común imponen nece-

15.- «Nuestras capacidades de innovación y de creación son siempre mayores que nuestro trabajo productivo —esto es, productivo de capital. Llegado este punto podemos reconocer que esta producción biopolítica es, por un lado, *inmensurable*, porque no se puede cuantificar en unidades fijas de tiempo y, por otra parte, siempre *excesiva* con respecto al valor que el capital puede extraer de ella porque el capital nunca puede capturar toda la vida», *ibid.*, p. 146.

16.- *Ibid.*, p. 148.

17.- *Ibid.*, p. 58.

18.- *Ibid.*, p. 21.

sariamente un carácter ontológico a la guerra, una dimensión variable de *producción de orden* o de policía a sus usos y configuraciones.

En la producción del común se genera (el proyecto de) la multitud. En efecto, lo común no anula la singularidad, sino que, en el contexto de la producción biopolítica, que es siempre y necesariamente (aunque no exclusivamente, como es obvio), *producción de subjetividad*, lo común es ese campo de



inmanencia del que parten las líneas de la singularización; lo común es la matriz generativa de diferencias y singularidades que regresan a la misma siempre en busca de recargas de complejidad, de nuevas secuencias de procesualidad, enriqueciéndola y metamorfoseándola a su vez. La multitud y lo común se remiten mutuamente como máquina viva de la producción biopolítica. Sin embargo, este terreno, que es aquél en el que lo político y la democracia deben reinventarse, es todo menos transparente e inmediatamente legible. Se hace precisa la búsqueda e invención de *nombres comunes* para las cosas comunes, para las nuevas criaturas. Tan artificiales como reales, esta producción y localización de nombres comunes serán lo único que permita que la *carne* (seg-

mentada, troceada, vendida en el mercado) de la producción biopolítica se torne en *cuerpo* común y singular. Tan polémica como se quiera, tan sospechosa de criptocristianismo como pueda ser juzgada, la referencia al *pobre* regresa como uno de esos nombres comunes que permiten construir un territorio de experiencias, pasiones y afectos a través de la multiplicidad de las situaciones, contextos y grados de sufrimiento de la *carne* global. Se trata, si se quiere, de un dispositivo mitopoiético, de una política de la imaginación colectiva, de una propuesta concreta de producción de subjetividad antagonista y creativa. Tan mitopoiética como es la referencia al carácter monstruoso de la carne de la multitud, a su antagonismo inmediato frente a todas las eugenesias de la modernidad capitalista¹⁹. El poder constituyente ontológico de la producción de subjetividad liberada no puede ser sino monstruoso, habida cuenta de la *incomensurabilidad* de sus resultados con respecto a toda variante de «cuerpo político» de la modernidad.

Sin embargo, este carácter en primera instancia inaprensible o aparentemente dispersivo, o incluso injustificamente entusiasta y unitario de la multitud, ha sido objeto de distintos tipos de críticas, que los autores abordan en este volumen²⁰. La primera respuesta permite a los autores dar cuenta de las críticas al supuesto carácter ambivalente o confuso del uso y/o del significado de la expresión multitud: ¿existe ya, desde siempre, es un dato de partida, o, por el contrario, no es más que una

19.- Véanse, «La monstruosidad de la carne», y «La invasión de los monstruos», *ibid.*, pp. 190-196.

20.- Véase «Excursus 2: Organización: Multitud en la izquierda», *ibid.*, pp. 219-227.

posibilidad, un proyecto que ha de cumplirse? A este respecto, Hardt y Negri establecen una distinción –difícil, sin duda, por su complejidad técnica, pero no obstante sólida– entre dos órdenes de temporalidad del concepto: multitud, por un lado, como *phylum* de rebelión y potencia afirmativa que constituye como un depósito de ser afirmativo «a nuestras espaldas», o spinozianamente «la multitud desde el punto de vista de la eternidad»; y multitud, por otro lado, como determinación histórica de nuestros días, como potencia que pende de un evento y de una decisión (política) de salir al encuentro del evento. «Sin embargo, estas dos multitudes, aunque conceptualmente distintas, no son verdaderamente separables. Si la multitud no estuviera ya latente e implícita en nuestro ser social, ni siquiera podríamos imaginarla como un proyecto político; y, del mismo modo, sólo podemos esperar realizarla hoy porque ya existe como un potencial verdadero»²¹.

Para los autores, la capacidad democrática de la multitud está en estrecha correspondencia con su capacidad de «tomar decisiones y actuar en común». La «unidad» de la multitud consiste única y exclusivamente en esto. Y esta unidad no es (no puede ser) un cuerpo de soberanía, ni materia de representación, de separación transcendente entre interacciones biopolíticas creativas y esfera de la decisión y el acto político. Ésta es la dimensión constituyente, no representativa, sino expresiva. Tras una crítica de la fundación de la soberanía democrática moderna en la solución ordenada (estatal y detentadora absoluta del monopolio de la violencia legítima) de la guerra civil entre los átomos del individualismo posesivo, Hardt y Negri ponen de manifiesto un *telos* democrático en las sucesivas sedimentaciones históricas de las revoluciones modernas, la flecha de lo que denominan *democracia absoluta*, entendida como la coincidencia entre actos productivos y expresivos y participación de todos en la *res communis*. Ahora bien, ese *telos*, no idéntico pero en estrecha relación con el «cada vez más» del método de la tendencia, es una de las elaboraciones nucleares del materialismo de los autores²². Su filiación spinoziana es discernible: la multitud es proceso constituyente de un cuerpo intensivo biopolítico, que une y recombina multiplicidades singulares que en su esfuerzo afirmativo se ven llevadas a decidir, con arreglo a la forma de un evento, en un envite en el que se decide el *aumento* (no cuantitativo) de su potencia de acción común y singular. La historia de las revoluciones modernas ha depositado, *sub specie aeternitatis*, el sedimento metamórfico del deseo de democracia como cooperación e intervención de *todo el mundo* en los asuntos comunes, y hoy en la invención de la vida social misma. El proyecto de la democracia absoluta responde a las capacidades de la multitud en la medida en que ésta se genera en la cooperación, la hibridación, la movilidad y el mestizaje de las redes productivas globales, en las que tiempo de vida y tiempo de producción (sometida al poder de mando del capital) no son discernibles, y en las que sólo la territorialización de la singularidad en lo común (lingüístico y afectivo) biopolítico pone a ésta en condiciones de sustraerse a la capilaridad del biopoder capitalista. Tal es la producción de subjetividad, que acompaña con arreglo a un estricto paralelismo la declinación y generación de las figuras deformes de la democracia absoluta.

La globalización armada, el biopoder del capitalista colectivo, no pueden ser ya democráticos, y son el enemigo del proyecto de la multitud. De ahí que Hardt y Negri insistan en las dos caras que ha de desarrollar lo que proponen denominar la «nueva ciencia de la democracia»: capaz de destruir la soberanía capitalista en todas sus formas en favor de la democracia (*ecce Lenin*), y de desarrollar las nuevas estructuras institucionales de la democracia absoluta, más allá de la soberanía y de la autoridad (*ecce James Madison*). *Pars destruens* y *pars construens*. Ésta es la parte que pone fin al volumen y que lo confirma como una propuesta filosófica extraordinariamente política e insoslayable. El realismo político que proponen los autores es el que hace capaz a la multitud de romper en el *kairòs*, «el momento en el que la flecha es lanzado por la cuerda del arco, el momento en el que

21.- *Ibid.*, pp. 221-222.

22.- Véase *Imperio*, cit., pp. 359 y 366-68.

se llevan a cabo una decisión o una acción»²³, de ir al encuentro del vacío de determinaciones en el que el *telos* de lo común precipita metamorfoseándose con el acto de decisión. Y al mismo tiempo, es el realismo capaz de «volver a la pizarra, de retomar la investigación, de emprender una nueva investigación para formular una nueva ciencia de la sociedad y de la política»²⁴.

Imperio fue ya criticado por el excesivo entusiasmo de los autores, así como por su estilo casi «profético». Cabe aducir que el entusiasmo, en cuanto tal, no ha de ser criticado. En todo caso hemos de preguntarnos si se trata de un entusiasmo «fundado», de un entusiasmo materialista. A esta tarea ha dedicado un buen número de obras uno de los autores²⁵. En lo que respecta a las virtudes proféticas, éstas no son extrañas a un enfoque materialista, como el que reciben en el *Tratado teológico-político* de Baruch Spinoza. En su comentario de *Multitud*, Pierre Macherey ha observado a este respecto: «¿y quién se atrevería a defender que hoy no necesitamos un discurso de ese tipo, que instala la perspectiva de una alternancia a la tristeza pegajosa del presente, de un presente marcado hasta tal punto por la violencia y por la injusticia que la perspectiva de cambiarlo a fondo parece abocada al fracaso?»²⁶. El Immanuel Kant que percibe el efecto de la Revolución francesa en las perspectivas morales del género humano, admite aquella facultad profética en aquel que «él mismo hace y dispone los hechos que anuncia con anticipación»: una revolución, una serie de revoluciones modernas, por ejemplo. Una facultad profética, que podemos tener por materialista, que con independencia del fracaso y la derrota de todas aquellas revoluciones, sabe y piensa que, como tales, son eternas, y se atreve incluso a «asegurar al género humano que, por los aspectos y presagios de nuestros días, me es permitido predecir, sin pretensión de ser un vidente, el logro de este fin y, a partir de ahí, su progreso hacia mejor, que jamás retrocederá por completo. Porque un fenómeno como ese *no se olvida jamás* en la historia humana, pues ha puesto de manifiesto una disposición y una capacidad de mejoramiento en la naturaleza humana como ningún político hubiera posido sonsacar del curso que llevaron hasta hoy las cosas»²⁷. Una propuesta así sabe que, como pensamiento práctico común, sus propios límites se presentan con las eventuales aporías del trayecto que ese mismo pensamiento va trazando en su inmersión en el tiempo histórico y que, sin él, no existirían.

23.- *Multitude*, cit., p. 357.

24.- *Ibid.*, p. 312.

25.- Cfr. entre otras, Antonio Negri, *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1990, *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, 2002, y *El poder constituyente*, Madrid, Libertarias, 1994.

26.- Pierre Macherey, reseña en <http://www.univ-lille3.fr/set/machereynegricadreprinicipal.html>

27.- Immanuel Kant, «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor» (1798), *Filosofía de la historia*, Madrid, FCE, 1989, pp. 96 y 108-109.

GEORGES CANGUILHEM SOBRE JEAN CAVAILLÈS

Ana Useros Martín nos proporciona la traducción de dos textos, escritos respectivamente en 1969 y 1974, que fueron publicados formando parte de la introducción a la *Vie et Mort de Jean Cavailles*, de Georges Canguilhem (Allia, París, 1996).

Un grande de la filosofía del XX, Georges Canguilhem, rinde en ellos homenaje a Jean Cavailles: otro grande. Ambos ausentes del erudito panorama de la filosofía académica de nuestro país: cada cual, ciertamente, habla de los suyos... y aquí se lleva mucho alabar a Ortega... y a Heidegger.



Jean Cavailles (1903-1944) fue un filósofo y lógico francés que ejerció la docencia en la École normale, en la universidad de Estrasburgo y en la Sorbona. Durante la Segunda Guerra mundial fue hecho prisionero y se evadió en varias ocasiones, siendo uno de los primeros y más activos fundadores de redes de resistencia. Fue fusilado por los nazis en 1944.

texto del discurso pronunciado en el homenaje celebrado en el ORTF, France-Culture, el 28 de octubre de 1969

Contar lo que sé, lo que vi, de Jean Cavailles a partir de nuestro encuentro en la École Normal sería demasiado largo. Hablar más brevemente de ello sería volverlo insignificante.

Así que simplemente hablaré de la idea que me hago de la relación entre su persona y sus acciones en la Resistencia. Insisto en primer lugar en el hecho de que, para Cavailles, la Resistencia fue un imperativo puro y simple, sin mezcla. No fue alguien que respondió a una Llamada porque esperaba una Llamada. No era un fuera de la ley por razones raciales o políticas. Eligió la Resistencia con total libertad de decisión aunque, pensaba él, conforme a una exigencia que le habitaba. Tratemos de entender por qué.

Cavaillès era un filósofo del rigor. Para él la filosofía pertenecía a las matemáticas antes que a la literatura. Pensaba que filosofar era demostrar más que hacer confidencias sobre la propia subjetividad.

Cavaillès era un buen conocedor de la situación alemana en los años treinta. Había vivido en Alemania becado por la fundación Rockefeller. No se le escapaba nada de las causas, las motivaciones o los objetivos del nazismo.

Cavaillès era de origen protestante e hijo de oficial. Cuando era estudiante no compartía las opiniones antimilitaristas y pacifistas de muchos de los que formábamos aquella generación.

Sabido esto se puede comprender que Cavaillès fue Resistente *por lógica*. La deducción es fácil. Y para quien lo conoció no es imaginaria. El nazismo era inaceptable en la medida en que era la negación, más salvaje que sabia, de la universalidad, en la medida en que anunciaba o que buscaba el fin de la filosofía racional. La lucha contra lo *inaceptable* era pues *ineluctable*. Y por lucha no hay que entender susurrar con indignación en los pasillos, vender patriotismo a domicilio, alimentar los buzones con panfletos vengadores. Por lucha hay que entender el combate con las armas en la mano. Y por armas, todas las armas. He aquí un intelectual que, sin estar obligado por su situación personal, en una elección totalmente libre, arriesgando siempre su persona, se hace dirigente de red, jefe de agentes de información, de dinamiteros, de saboteadores. Un jefe ejecutor, un filósofo terrorista: eso fue Cavaillès.

La fachada de profesor de lógica en la Sorbona tras la que al principio disimulaba la única actividad que le importaba no dura mucho. A partir de ahí, la única actividad filosófica de este lógico se ejercerá en la cárcel o en un campo francés de internamiento del que además se evade, para retomar allí donde la dejó la lucha clandestina que le conducirá de nuevo a ser detenido, pero esta vez por los alemanes y esta vez definitivamente.

La lógica es implacable. En la tenacidad de Cavaillès hay algo terrorífico. Es una figura única. Un filósofo matemático cargado de explosivos, un lúcido temerario, un resolutivo sin optimismo. Si esto no es un héroe ¿qué es un héroe?

Hablar de él se acompaña de un cierto sentimiento de vergüenza pues, si le sobrevivimos, es que hicimos menos que él. Pero si no habláramos de él, ¿quién sabrá diferenciar entre ese compromiso sin recámara, entre esa acción sin red de seguridad y la Resistencia de esos intelectuales resistentes que hablan tanto de sí mismos porque sólo ellos pueden hablar de su Resistencia, así de discreta fue?

Actualmente, algunos filósofos lanzan gritos de indignación porque otros filósofos han forjado la idea de una filosofía sin sujeto personal. La obra filosófica de Cavaillès puede invocarse en apoyo de esta idea. Su filosofía matemática no se ha construido en referencia a cualquier sujeto susceptible de ser momentánea y precariamente identificado con Jean Cavaillès. Esta filosofía de la que Jean Cavaillès está radicalmente ausente ha ordenado una forma de acción que ha conducido, por los estrechos caminos de la lógica, hasta ese pasaje del que ya no se vuelve. Jean Cavaillès es la lógica de la resistencia vivida hasta la muerte. Que los filósofos de la existencia y de la persona lo hagan así de bien la próxima vez, si es que pueden.

texto del discurso pronunciado en el homenaje celebrado en la Sorbonne, en la Sala Cavaillès, el 19 de enero de 1974

¿Por qué treinta años después? ¿Por qué no todos los años, o todos los días?

Han pasado treinta años. Eso nos asegura que muchos de los que vienen a aprender (o a aburrirse) a este aula que lleva el nombre de Jean Cavaillès no habían nacido en el momento en el que él perdía la vida. Pero entre los profesores de filosofía de la Universidad de París I algunos tuvieron a Cavaillès como maestro, otros como camarada y condiscípulo. Uno de ellos ha tenido la idea de anudar, durante unos instantes, un lazo vivo de evocación entre los que conocieron al hombre y los otros, aquellos para los que el hombre no es más que su obra, ¿qué hay más natural y a la vez más generoso? Así, creo yo, se legitima esta invitación al testimonio en un lugar de enseñanza.

No se me escapa que la conmemoración normalmente favorece un estilo de discurso que soportan mal las mentes entrenadas en cuestionar los títulos con los que la institución universitaria realza el valor de los hombres y las obras de las que se nombra guardiana.

Pero quizá ya sospechéis que, tratándose de Cavaillès, el recuerdo simple y desnudo de las razones y las circunstancias de su muerte contiene en sí mismo una justificación, que excluye toda excusa. Deberíamos ocuparnos, más de lo que lo hacemos, de la forma en la que mueren los universitarios que no mueren de enfermedad o vejez. Especialmente los filósofos, para los que parte de su tarea específica es, según los estoicos, aprender a morir.

Los que aún viven, con la edad que tendría Cavaillès si esta reunión nuestra dependiera de la ucronía, pueden llevar la cuenta de los que murieron con las armas en la mano, como Maxime David en la Primera Guerra Mundial, como Stéphane Piobetta en la Segunda, y de los que, en los años terribles de la opresión nazi en Europa, pagaron con sus vidas su alistamiento reflexivo en la tropa de los combatientes clandestinos, sin uniforme ni estatuto jurídico. Entre estos últimos, Cavaillès, Gosset, Pierre Kaan, Cuzin, Lautman, Feldman, Politzer. Sin duda me olvido de otros.

Como todas las empresas colectivas humanas, la resistencia al ocupante la formaron desinteresados y astutos, activos y charlatanes, héroes y ambiciosos, sin hablar de algunos canallas y traidores. La historia ha retenido algunas figuras ejemplares. Las que han sobrevivido tienen en común, y también de ejemplar, el saber y contar lo que la eficacia de su lucha debía a la cooperación valerosa, paciente, silenciosa, de una multitud de hombres y mujeres que sólo creían cumplir con su deber y que nunca creyeron merecer el entrar en la historia.

Me gustaría intentar mostrar por qué, entre esas figuras ejemplares, la de Cavaillès es excepcional. Digámoslo francamente. La oposición intelectual a la ideología nacional socialista, una contrafilosofía altivamente hostil a toda forma de universalidad, se le supone a un filósofo francés, formado entre las dos guerras, en una tradición de racionalismo, revivida a principios del siglo XX por un reforzamiento de la atención sobre las dificultades y las paradojas de la filosofía matemática. Muerto treinta años antes que Cavaillès, en 1914, otro filósofo matemático, Louis Couturat había prologado sus investigaciones lógicas, a la manera de Leibniz, con un proyecto de constitución de una lengua universal, instrumento pacífico de cooperación internacional. Ese mismo irenismo empujó a Couturat a reprender con crudeza a Ferdinand Brunetière, el juglar de la «debilidad de la ciencia», por una interpretación extrañamente nacionalista que había hecho del *Proyecto de una paz perpetua* de Emmanuel Kant.

Pero una cosa es anclar en una convicción filosófica la voluntad de conservar la cabeza fría ante un delirio ideológico y otra cosa es arriesgar la cabeza en un combate, inicialmente dudoso, contra un régimen político militarmente vencedor. Retomando una frase célebre, hay una distancia entre las armas de la crítica y la crítica de las armas.

Pero lo propio de Cavallès está en haber logrado (¿diría yo que intuitivamente?) la unidad. Él mismo se declaraba espinosista, antes y durante su combate. ¿No es espinosista el que ha comprendido el corolario según el cual «la voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa» y el que ha leído hasta el final el escolio correspondiente: «Esta doctrina es útil a la sociedad vulgar porque enseña la condición por la que los ciudadanos deben ser gobernados y dirigidos, no para ser esclavos, sino para hacer libremente lo mejor»? Espinosista era aquel que, ya en 1931, escribía: «Nosotros somos en todo conducidos». Espinosista el que, tomando sus distancias con los filósofos de la consciencia, encontraba todavía demasiadas alusiones al Cogito en la filosofía de Husserl. Me parece que si no profundizamos en esta cuestión de su espinosismo, en las declaraciones fulgurantes de Cavallès, no se comprenderá el estilo singular de su acción de resistente.

Sobre este punto no puedo disimular mi desacuerdo con un juicio que emite sobre él el libro, por lo demás muy estimable, que Simone Pétrement ha dedicado a *La vida de Simone Weil*.

En el relato de las gestiones que Simone Weil emprendió en Londres, en los últimos momentos de su vida, para ser enviada a Francia, encargada de una misión que se le había ocurrido a ella misma, Simone Pétrement informa de la entrevista que Simone Weil tuvo con Cavallès, entonces de misión en Londres, por la intermediación de Maurice Schumann. Cito: «Él incluso se irritó un poco ante su insistencia. Para él no era una cuestión de vocación particular, pensaba que cada uno debe servir allí donde se le coloca y que no era asunto suyo decidir. Había abolido en sí mismo al intelectual y no quedaba más que el soldado. Él decía de Simone. ‘Es un caso de nobleza excepcional, pero hoy no hay caso que valga’.»

Lo que Simone Pétrement atribuye al espíritu de la disciplina me parece que hay que atribuirlo al rigor filosófico que ha encontrado en una situación, a la vez impuesta y elegida, el espejo en el que muchos filósofos no han tenido ocasión de verse, el del encuentro no premeditado entre su filosofía y la historia del mundo. «No hay caso que valga» no es la frase de un hombre que ha abolido en sí al intelectual, es la frase de un espinosista matemático que concibe la acción bajo un determinado aspecto de universalidad, de no subjetividad, si se puede decir así.

Veo la confirmación de esto en la conducta de Cavallès. Puesto que nunca se consideró a sí mismo un «caso», nunca pensó que, en el reparto de las tareas clandestinas podría «hacer caso» de su persona. Luego no interpretó todos los papeles, porque no se trataba de papeles, pero sí asumió todos los riesgos. Oficial de tiradores al principio de la guerra, se comporta como un pistolero. Prisionero en junio de 1940, no espera la libertad de una liberación, la ilusión en la que muchos se dejaron mecer, creyéndola próxima. Se apropia de su libertad en una evasión casi inmediata. Reconvertido en profesor en Clermont Ferrand, donde se replegó la universidad de Estrasburgo, coordina la resistencia espontánea de los estudiantes alsacianos y de alguno de sus profesores. Dicho sea de paso, la película que con el título *Le Chagrin et la Pitié*, ha intentado dar, centrándose en Clermont Ferrand, una imagen de la vida de los franceses durante la ocupación, ha omitido curiosamente todo lo que concierne a la resistencia de los universitarios.

Cofundador con Emmanuel d’Astier de la Vigerie, del movimiento *Libération*, Cavallès no se limita a la propaganda antinazi y anti Vichy mediante panfletos, boletines y folletos. Enviado a París como profesor suplente en la Sorbona, constantemente amenazado con la detención porque su presencia y su nombre se hacen públicos, se convierte en el hombre de las múltiples identidades, y, bajo una de ellas, funda la red de información y de acción directa, la famosa red *Cohors*. Me parece

superfluo recalcar la diferencia de responsabilidad y de riesgo que existe entre la actividad ideológica de un militante y la actividad de sabotaje militar. En este «Aula Cavallès» no se puede no evocar hoy algunos otros nombres: Carpentier, Marty, Chennevières, Carrière, Hervé, Crillon, y no sigo. Todos esos nombres son los falsos nombres del verdadero Cavallès. Bajo esos nombres se esconden diferentes personajes, el miembro del comité director de *Libération*, el agente de informaciones, el agente de enlace con Londres, el transportista de explosivos, el mecánico vestido con un mono que entra en Lorient, en la base submarina de la Kriegsmarine. Entre los personajes de Cavallès resistente hubo incluso, al principio, un personaje posible (posible pero en modo alguno imaginario), el del *maître* del hotel Crillon, provisto de falsos certificados. En el Crillon, el hotel de Adolf Hitler en sus visitas a París. Es fácil adivinar por qué.

Este fue Cavallès, bajo todas sus caras, entre las que sus amigos retienen la cara que conocieron entre sus veinte y sus treinta años. Un rostro grave pero luminoso, en el que un humor a veces mordaz brillaba como un destello, un rostro expresivo de una mente tan exigente para sí como para los demás. Un rostro que se reencuentra con este aula y al que este aula reencuentra bajo la forma de un retrato que esconde, como las composiciones simbólicas de los pintores del Renacimiento, un secreto: el periódico que Cavallès aprieta bajo el brazo izquierdo contiene los panfletos que se encargaba de transportar.

«No hay caso que valga». Por eso, como he dicho en otra parte, en otra ocasión, Cavallès fue filósofo y terrorista, jefe y ejecutor, profesor en la Sorbona y resistente en la calle Docteur-Roux, prisionero del estado francés en el campo de Saint-Paul d'Eyjeaux donde redactaba su estudio sobre *La lógica y la teoría de la ciencia*.

Detenido por los servicios alemanes de contraespionaje, Cavallès reconoce, en el curso de su interrogatorio, todos los hechos que le conciernen. Justifica su conducta por la muerte de René Parodi, por la tradición familiar (su padre era oficial) y por la vocación filosófica. Hablando con los alemanes se refiere a Kant. Hubiera sido inútil evocar a Spinoza.

Naturalmente hay una buena porción de rutina y automatismo en la relación entre una enseñanza y el lugar en el que ésta se propone y se recibe. No es verosímil que el nombre de Jean Cavallès haya transformado o deba transformar fundamentalmente esta relación en favor de este aula.

Pero no está prohibido pensar que, en el futuro, cuando los alumnos y los camaradas de Cavallès hayan abandonado esta universidad, algunos estudiantes, llevados de la curiosidad por la vida y la muerte de un hombre del que estudiaron la obra, encuentren un ejemplo que los afirme en esas circunstancias en las hay que tomar decisiones drásticas.

«No hay caso que valga». Pero no hay que equivocarse de causa. Esta es, creo, la lección de aquel que los alemanes ejecutaron en Arras, en enero de 1944. Hace ya treinta años.

Está casi en el fin del mundo.
Mi barca vagabunda
Arrastrada por las olas
Me llevó un día allí.
La isla es muy pequeña
Pero el hada que la habita
Nos invita amablemente
A recorrerla.

C'est presque au bout du monde,
Ma barque vagabonde,
Errant au gré de l'onde,
M'y conduisit un jour.
L'île est tout petite.
Mais la fée qui l'habite
Gentiment nous invite
A en faire le tour.

Youkali,
C'est le pays de nos désirs,
Youkali,
C'est le bonheur, le plaisir,
Youkali,
C'est la terre où l'on quitte tous les soucis,
C'est, dans notre nuit, comme une éclaircie, l'étoile
Qu'on suit,
C'est Youkali.
Youkali,
C'est le respect de tous les vœux échangés,
Youkali,
C'est le pays des beaux amours partagés,
C'est l'espérance
Qui est au cœur de tous les humains,
La délivrance
Que nous attendons pour demain,
Youkali,
C'est le pays de nos désirs,
Youkali,
C'est le bonheur, c'est le plaisir,
Mais c'est un rêve, une folie,
Il n'y a pas de Youkali !...

Et la vie nous entraîne,
Lassante, quotidienne,
Mais la pauvre âme humaine,
Cherchant partout l'oubli,
A, pour quitter la terre,
Su trouver le mystère
Où nos rêves se terrent
En quelque Youkali.Youkali...

Youkali
Es el país de nuestros deseos,
Youkali
Es la felicidad, el placer
Youkali
Es la tierra en que se olvidan las penas,
Como un claro en la noche, la estrella
Que seguimos,
Es Youkali.
Youkali,
Es el respeto a las promesas hechas,
Youkali,
Es el país de los amores compartidos,
Es la esperanza
Que hay en el corazón de todos los hombres,
La liberación
Que esperamos para mañana.
Youkali
Es el país de nuestros deseos.
Youkali
Es la felicidad, el placer,
¡Pero es un sueño, una locura,
No existe Youkali!
Y la vida nos lleva
Aburrida, cotidiana,
Pero el pobre alma humana,
Buscando el olvido en todas partes,
Para abandonar la tierra
Ha sabido encontrar el misterio
En el que nuestros sueños se encarnan
En algún Youkali. Youkali...