



BIOPODER. DE LA BIOTECNOLOGÍA AL GENOMA: SUPERVIV

YOUKALI

revista crítica de las artes y el pensamiento, número 2. año 2006.

GENOMA: SUPERVIVENCIA O BIOPODER. DE LA BIOTECNO

**Youkali: revista crítica de las artes y el pensamiento
nº 2, noviembre de 2006**

YOUKALI
revista crítica de las artes y el pensamiento

**revista semestral en formato electrónico
para encontrarla: www.youkali.net**

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

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

© los autores
(copyleft)

coordinación: Montserrat Galcerán Huguet y Matías Escalera Cordero

participan en el número: Montserrat Galcerán Huguet, Matías Escalera Cordero, Isabelle Stengers, Warren Montag, José Antonio Fortes, Antonio Orihuela, Maite Aldaz, Juan Pedro García del Campo, Aurelio Sainz Pezonaga, Jorge Riechmann, David Méndez, Lucía López, Fernando Orozco, Enrique Falcón, Vittorio Morfino, Marina Garcés, Roberto Peña León, Alfonso Moraleja, Natividad Salguero, Arturo Campos Langa, Andrés Recio, Salvador Peirats, José Andrés Calvo.

maquetación: tallerV
portada y contraportada: Maite Aldaz

las fotografías han sido realizadas por Natividad Salguero y el grupo Arbeit; se han utilizado también imágenes tomadas de internet.

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



Í N D I C E

pág.

Breve editorial	4
------------------------------	---

Supervivencia o biopoder

- Isabelle Stengers: <i>Qué hacer con Gaia: por una cultura de la no-simetría</i>	5
- Warren Montag: <i>El peligroso derecho a la existencia: la necroeconomía de Von Mises y Hayek</i>	14
- Montserrat Galcerán: <i>Ecofeminismo y alternativa</i>	29
- Vittorio Morfino: <i>Temporalidad plural y contingencia: la interpretación espinosiana de Maquiavelo</i>	41
- Marina Garcés: <i>Politizar la vida: algunas tesis y ejemplos a partir de la experiencia de Espai en blanc</i>	67
- Alfonso Moraleja: <i>Tecnología del poder y poder de las tecnologías</i>	72
- José Antonio Fortes: <i>diez (10) respuestas rápidas para diez (10) preguntas clave</i> (cuestionario de la redacción... seguido de la serie editorial "el caso Fortes: opinión, sanción, reflexión")	79

Aparte(s)

- Arturo Campos Langa: <i>Universidad y mercado; una reflexión sobre el proceso de convergencia europea</i>	87
---	----

Elementos de producción crítica

- Matías Escalera: <i>El sabio tonto</i> (narración)	103
- Jorge Riechmann: <i>Homenaje a Nicholas Georgescu-Roegen</i>	106
- Fragmentos de <i>El amor, la ira</i> de Quique Falcón	107
- Fragmentos de <i>La ciudad de las croquetas congeladas</i> de Antonio Orihuela	111
- Grupo Arbeit: <i>Propaganda de taller</i> (bricolage crítico)	115
- Natividad Salguero y Juan Pedro García: <i>Ciudades utópicas</i> (montaje fotográfico)	127

Análisis de efectos / Reseñas

- <i>Tres recomendaciones literarias</i> , por Antonio Orihuela	136
- <i>Los enfoques inservibles</i> : comentario del relato <i>Si sabemos tanto</i> , de Matias Escalera, por Andrés Recio	140
- <i>Spinoza, materialismo, comunismo</i> : reseña de <i>Cuerpos, masas, poder...</i> de Warren Montag, por Aurelio Sainz Pezonaga	145
- <i>Un manifiesto para el siglo XXI</i> : reseña de <i>Manifiesto por una democracia de la tierra</i> , de Vandana Shiva, por Montserrat Galcerán Huguet	165
- <i>La desmitologización del autor-sujeto</i> : reseña de <i>Convirtiéndose en Foucault</i> , de José Luis Moreno Pestaña, por J. Pedro García del Campo ..	169

Un clásico, un regalo

- Herbert Marcuse sobre libertad, necesidad, sujeto revolucionario y autogobierno	179
---	-----

BREVE EDITORIAL

Con unos días de retraso se publica el número 2 de la revista *Youkali*. Llegamos casi a las 200 páginas. Triplicamos el tamaño que tuvo el número 0 y además -en nuestra opinión- manteniendo la calidad y la pertinencia de los textos que publicamos.

Otras novedades hemos inaugurado desde que apareciera publicado en número 1: la revista tiene su propio nombre de dominio en internet. Editada como hasta ahora por *tierradenadie* ediciones, adquiere así una entidad propia y singular que pretende corresponder al interés que la revista parece haber despertado: la primera semana tras la publicación del número anterior, fue visitada más de 2000 veces; desde entonces, la media de visitas diarias ronda las 45. Más de 6000 visitas, por tanto.

Si todo sucede según lo previsto el próximo número tendrá un número de páginas similar al de éste que tienes en pantalla, aunque no descartamos que el número de artículos -y su calidad- siga creciendo.

Además de las secciones programadas (temática central, producción artística, reseñas y análisis de efectos, y el texto clásico -en esta ocasión un inédito de Marcuse en castellano que publicamos gracias al permiso de sus herederos-) en este número incluimos dos novedades. La primera de ellas, obligados por las circunstancias: el cuestionario de la redacción que siempre realiza Matías Escalera lo contesta en este número José Antonio Fortes... y apenas una semana después de responder a nuestras preguntas fue violentamente atacado -un ataque personal, sin argumentación de ningún tipo y falseando las opiniones de Fortes- en la prensa por un compañero de Departamento cuyo nombre es de todos conocido. Participamos en la campaña pública de exigencia de rectificación... y, como consecuencia de todo aquello, incluimos una "serie editorial" sobre un "caso" que trasciende lo personal y se convierte en paradigma y llave de la persecución ideológica que se avecina.

La segunda cosa: que inauguramos una sección de "temas aparte"; por eso la hemos llamado "aparte(s)", y en esta ocasión la ocupamos con un documentado artículo sobre la mercantilización de la universidad y las tensiones privatizadoras que parecen venir exigidas por el modelo vigente de convergencia europea.

El próximo número de la revista *Youkali*, el número 3, aparecerá en abril de 2006 y tendrá como tema central *el materialismo*. Estamos trabajando ya en su contenido. Cuantos textos nos sean remitidos al resepecto serán valorados.

Tierradenadie ediciones
Ciempozuelos
noviembre de 2006

QUÉ HACER CON GAIA: POR UNA CULTURA DE LA NO-SIMETRÍA

por Isabelle Stengers*

Es bastante difícil hablar de naturaleza en general. Se podría pensar incluso que estamos en una situación análoga a la que San Agustín describe a propósito del tiempo: creemos saber lo que es y cuando queremos decirlo no alcanzamos a explicitarlo. En mi opinión no hay analogía alguna porque la dificultad de San Agustín para decir lo que es el tiempo corresponde a una experiencia íntima del tiempo ¿qué es el tiempo que pasa para mí? Sin embargo, la dificultad de hablar de naturaleza en general y de definir la naturaleza no deriva de una experiencia íntima sino, por el contrario, de su carácter público, marcado por la historia de las diferentes definiciones que se han colgado a ese término.

Obedecer a la naturaleza para poder someterla

Naturaleza designa siempre algo, pero en su relación con otra cosa. Esa otra cosa es eminentemente variable: puede ser la sociedad de los hombres, la existencia del hombre, la moral; puede ser también el conocimiento en el sentido racional del término tanto como las alusiones a cosas sobrenaturales o a lo sobrenatural. Julien, especialista en China, dice que en chino no hay traducción para la palabra naturaleza. Los chinos no han concebido que hubiera algo a lo que se pudie-

ra definir como la naturaleza. Efectivamente, la naturaleza nació griega como *physis* e inmediatamente nació *en relación a, por contraste con y contra* algo. Julien dice que nació a la vez contra los relatos fabulosos (el “se dice que”) que narran lo que se encuentra muy lejos, pero también contra la magia, es decir, la posibilidad de actuar sobre el mundo por medios mágicos. La naturaleza nació griega y se asoció muy rápidamente –cosa que no sucedió en China– al mismo tiempo con la



cuestión de la regularidad y con la cuestión de la racionalidad. La naturaleza es de tal modo que los relatos anecdóticos no tienen interés y la magia es impotente. Por tanto, de manera inmediata, la naturaleza es una relación de afirmación que es polémica, una afirmación contra algo.

* Este texto corresponde a una conferencia pronunciada el 17/12/1999 con ocasión de la exposición “El jardín planetario” en la Grande Halle de la Villette. Ha sido publicado originariamente en el número 24 de la revista *Multitudes*, manteniendo a todas luces el ritmo y la cadencia de una intervención “hablada”. La traducción castellana –que conserva las características de esa “cadencia”– es de Juan Pedro García del Campo. El nombre “Gaia” que usa la autora –y que nosotros conservamos– se ha convertido en una referencia “normal” a partir de su utilización por autores como Lovelock y Margulis; debe tenerse en cuenta, sin embargo, que se trata de una manera de nombrar a la diosa Gea (de ahí la referencia que aparece al final del texto).

No hay mucha distancia entre lo que acabo de decir y la consigna que resuena en el Renacimiento: “obedecer a la naturaleza para poder someterla”. Obedecer significa aquí buscar el conocimiento de lo que ella es independientemente de nosotros sin intentar violentarla con una voluntad que no sería conocimiento, pero para que nos obedezca, es decir, para poder utilizarla



para nuestros fines. Ya en esa consigna (nuevamente anti-mágica y pro-racionalista) vemos aparecer algo del orden de una distribución bastante clásica y propia de la ciencia moderna: de un lado la ciencia llamada “pura”, fundamental, desinteresada, la que nos diría en qué es preciso que la ciencia obedezca a la naturaleza, es decir, que la comprenda en tanto que tal para poderla hacer obedecer, y de otro lado las aplicaciones técnicas fundadas en las ciencias. Ahí, de nuevo, secretamente, encontramos una relación polémica: no se trata de hacer obedecer a la naturaleza a partir de una voluntad humana no-fundada en un conocimiento objetivo, sino de situarse contra las técnicas incapaces de dar cuenta de su eficacia; es decir, de la manera en que, haciendo obedecer a la naturaleza, se la obedece también. Así pues, esa consigna pasa por la naturaleza pero, de hecho, se dirige a las sociedades y al *corpus* técnico. Se trata, de hecho, de una jerarquía entre técnicas: están las técnicas fundadas en la ciencia gracias a una maniobra de purificación de todo lo que en las técnicas no está legitimado por un conocimiento objetivo, y hay eventualmente también una consigna de conquista; es

decir, allí donde hay técnicas únicamente empíricas es preciso que sean sustituidas por técnicas finalmente fundadas en las ciencias. Allí donde reinaba lo empírico debe llegar lo racional. Es también una consigna que Freud ha empleado para el psicoanálisis en relación con lo irracional inconsciente.

Cualidades primarias versus cualidades secundarias

He hablado de las ciencias modernas que se remontan clásicamente al siglo XVII. Esas ciencias modernas –me refiero ahora a teorías o tesis sobre la naturaleza– han estado desde su nacimiento asociadas a la más extraordinaria de las concepciones de la naturaleza que podamos imaginar. La naturaleza, tal como deberíamos obedecerla y llegar a comprenderla, estaría en realidad compuesta por pequeños cuerpos en movimiento, cualidades llamadas primarias, mientras que sólo serían secundarias, ligadas a nuestra subjetividad, a lo que el espíritu percibe, las que hacen la naturaleza, los sentidos, los olores, los perfumes, los valores. De nuevo volvemos a encontrar una distribución extremadamente ruda porque de un lado está el conocimiento racional, que será tanto más racional en la medida en que eso que describe dé testimonio de esa objetividad de una naturaleza primaria, y del otro lado todo lo que podemos atribuirnos en términos de gustos, de pasiones, de estética, de arte. Hay, pues, una jerarquía: “dime lo que te interesa y te diré quién eres; es decir, si practicas el conocimiento objetivo o si eres el sujeto de tus pasiones”. Whitehead ha consagrado toda su obra a luchar contra la consideración separada de la naturaleza como primaria y secundaria. El poeta, como dice Whitehead en *Science and Modern World*, debe resignarse. La puesta de sol sólo es bella en su espíritu. El ruiseñor, en el sentido en que su canto no es un ruido que tropieza con pequeños cuerpos en movimiento que componen la atmósfera, sólo canta para él. La naturaleza se apresura, dice Whitehead, muda, sin sentido, sin forma, sin significado. Distribución, jerarquía y, eviden-

temente, la ciencia física en la cima de esta jerarquía porque es ella —como decía muy bien Fontenelle en el siglo XVIII oponiendo la física y la química— la que se remonta a los principios. El espíritu del físico [es claro] como los principios a los que se remonta mientras que el químico se detiene en la mezcla que tiene ya cualidades. El espíritu del químico es confuso como las mezclas en las que se detiene.

Querría subrayar que esta doctrina que a veces se llama mecanicismo no es un producto del desarrollo de las ciencias, incluso si, casi por definición, coloca a la física en la cúspide de los conocimientos racionales. No puede decirse que sea un subproducto del éxito de la física. De hecho, la relación entre el mecanicismo y el desarrollo de la física es una historia agitada que no ha dejado de ser conflictiva. El mejor escándalo es el de las fuerzas newtonianas al final del siglo XVII y una buena parte del siglo XVIII. Estamos acostumbrados a las fuerzas newtonianas, esas fuerzas que actúan a distancia. De hecho, hemos añadido la interacción a distancia a las cualidades primarias. Pero en la época era un verdadero escándalo cubrir a la naturaleza de fuerzas que parecían remontarse a una época de la que el mecanicismo nos había liberado, una potencia de la naturaleza. Durante toda una parte del siglo XVIII la lección que había que sacar de la ciencia newtoniana siguió siendo una cuestión abierta. Por un lado, los físicos-matemáticos habían admitido esas fuerzas, pero sólo en tanto que operantes en sus cálculos; por otro, los naturalistas, químicos, médicos, filósofos; entre ellos Venel, un químico que escribió el artículo *Química* en la Enciclopedia, que saca de Newton la siguiente enseñanza: “La naturaleza opera la mayor parte de sus efectos por medios desconocidos. No podemos enumerar sus recursos. El verdadero ridículo consistiría en limitarla reduciéndola a un cierto número de principios de acción y de medios de operación”. El principal aliado de Venel era Diderot. Diderot sacó las consecuencias políticas de esa afirmación. La naturaleza le permite oponerse a los académicos, a los saberes de élite, al saber que cree construir sistemas que reducirían la naturaleza a un cierto número de principios de acción y de medios de operación.

Diderot la pone en escena frente a la élite —los que piensan en el pueblo sombrío de los manojos, los que se agitan— y, de hecho, dice, la naturaleza empíricamente —retorno a lo empírico— da la razón de vez en cuando a un bracero y un gran sistema se desploma.

Aparición de un nuevo tema a propósito de la naturaleza: el materialismo de Diderot, que está bastante alejado del mecanicismo. El materialismo de Diderot celebra una naturaleza múltiple y al mismo tiempo —porque el asunto de la naturaleza nunca está lejos del asunto del conocimiento— un conocimiento que será radicalmente diferente de una construcción cerrada. Diderot no niega el interés de los sistemas, el interés que tiene intentar reducir la naturaleza a un cierto número de principios de acción. Lo que él quiere es una alianza, es decir, un sistema tal que su interés sería justamente el acontecimiento que constituye su derrumbe. Se trata por tanto del interés del hecho producido por un oscuro y polvoriento bracero que produciría lo que el sistema no podía admitir. Él cuenta incluso una célebre



fábula, posiblemente de La Fontaine, de un viejo que deja a sus hijos en herencia un campo lleno de zarzas y casajos diciéndoles que allí había un tesoro enterrado. Los hijos se ponen a laborear, a cavar. Finalmente no hay ningún tesoro, pero el campo les procura un gran beneficio porque le han hecho apto para el cultivo. Un tesoro es lo que busca el espíritu de sistema, y sin saberlo, sin quererlo, crea la fecundidad de algo que even-

tualmente podrá encontrar el bracero. De hecho, puede decirse que Diderot llamaba a una ciencia que hasta aquí no ha llegado verdaderamente. Yo me siento más cerca de Diderot que de la ciencia con la que a menudo tenemos que vérnosla. Recordaré aquí el contraste entre la manera en que Diderot lucha contra la división en cualidades primarias, que permiten reducir la naturaleza a un pequeño número de principios de acción, y el resto, el contraste entre esta manera de luchar y lo que sucedió cuando el mecanicismo cuántico se dio cuenta de que las cualidades primarias (la posición, la velocidad) no podrían ser directamente atribuidas a los cuerpos y, por tanto, no pertenecen a la naturaleza en cuanto que tal. Esas cualidades primarias eran atribuibles a un cuerpo, pero sólo mediante nuestras preguntas. No eran atributos de la naturaleza sino atribuibles por nuestras preguntas y a través de ellas a aquello que medimos, a aquello que intentamos comprender. Cuando el mecanicismo cuántico descubrió lo que acababa con las cualidades primarias, los especialistas no cantaron esa naturaleza múltiple que actúa por medios desconocidos y ese ridículo que había conducido a pensar que podíamos conocer lo que existe en términos de posición y de velocidad. Y eso corresponde al triunfo de la élite contra la que Diderot luchaba. Todos creían que lo real era inteligible en términos de posición y velocidad, pero ahora los físicos nos enseñan y nos fuerzan a reconocer que todos se equivocaban. La jerarquía está entre nosotros cuando la naturaleza entra en el juego de los que oponen lo que se supone que todos creían y lo que ahora anuncia una ciencia.

Juicios jerarquizantes y morales

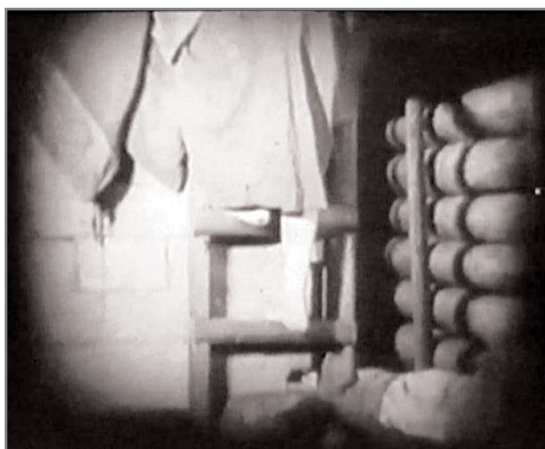
Querría también recordar en términos de jerarquía el desgraciadamente célebre *Mind/body problem* [problema mente/cuerpo]. Ya saben que hace furor en los Estados Unidos más que aquí, y hablar de ello es un poco como un antídoto. *Mind/body problem* es un retorno a las cualidades primarias y secundarias, porque es pro-

pio de la *mind* sentir, percibir, querer, mientras que el *body*, nuestro sistema neuronal, pertenece a la naturaleza y debe ser descrito por las interacciones físico-químico-eléctrico-celulares, es decir, aquello que el científico describe a propósito del cerebro. ¿Cómo se articulan el sentir, la voluntad, la percepción, con el sentido en el que son vividas y con esas interacciones múltiples entre esas poblaciones de neuronas desen-



frenadas? La solución más radical es la que llaman *eliminativismo*. Un día –nos dicen ciertos filósofos que se dicen materialistas y que parten directamente de esta naturaleza mecanicista incluso si su mecanicismo es informado por las ciencias de hoy– un día, dicen por ejemplo los esposos Churchland, las expresiones como quiero, decido, pienso, pertenecerán al folklore. Podrán decirse, pero desde la psicología popular; lo que la ciencia nos dirá es que mi emisor alpha-b-48 ha lanzado un impulso hacia mi receptor b-55, b-78 y b-89, lo que hace que..., etc. Otra cosa es muy difícil de decir. Parece que el filósofo Churchland muestra al público no un retrato de su muy amada esposa, Patricia Churchland, sino la foto de la imagen escaneada de su cerebro, diciendo: es a ella a quien amo. Así pues, la oposición entre cualidades primarias y secundarias y el juego de la naturaleza objetiva en relación a nuestros afectos subjetivos ha nacido hace mucho tiempo, y está siempre con nosotros. En ese juego, la naturaleza es siempre lo que funda juicios de los que se puede decir que son a la vez jerarquizantes y morales. La moral aquí es ante

todo deshacernos de nuestros apegos. El mundo es mudo; debemos –como subraya Jacques Monod en *El azar y la necesidad*– deshacernos de nuestros apegos afectivos, estéticos en relación al mundo. Esos apegos son nuestros; el mundo no responde a ellos en nada, está mudo y a él se opone la libertad humana como moral. De hecho, dobles universales pero en oposición absoluta: la naturaleza, el mundo mudo, garantiza un conocimiento que debe poner a todos de acuerdo porque se trata de una realidad a la que nadie está sujeto. Se trate de neuronas o de cuerpos en movimiento, es algo que choca por igual a todos, que no da razón a nadie salvo a los que los estudian. La naturaleza garantiza un conocimiento universal y no da ningún apoyo a quien pretenda justificar valores, convicciones, gustos particulares. En frente está el universal de la libertad humana que ya no puede ser limitada por ningún valor, ninguna coacción salida de la naturaleza. Es muy importante recordar que este papel de la naturaleza como garante de juicios que son a la vez jerarquizantes y morales no deja de acompañar a las ciencias modernas, pero que no se deduce nunca de ellas. Por el contrario, me parece, hay un extraordinario contraste entre la multiplicidad de las relaciones prácticas creadas por cada ciencia de los seres que por el trabajo de los científicos pueblan en adelante nuestro mundo y el eterno retorno de la misma llamada a renunciar a nuestros apegos, a mostrarnos un mundo mudo. Y eso como si esa misma llamada se recompusiera cada vez absorbiendo en las cualidades primarias los nuevos rasgos que los científicos



han considerado adecuados porque se han podido relacionar con un fenómeno natural.

Hay una especie de eterno retorno al origen. El gran origen es la naturaleza reloj, con ese famoso contraste que hace que el reloj obsesione los espíritus. ¿Qué es el contraste del reloj? El reloj es un mecanismo. Si abrimos un reloj no vemos más que piezas que obedecen las leyes de la mecánica y, sin embargo, el reloj nos da la hora. No se da la hora a sí mismo. La hora no tiene ningún sentido para los mecanismos relojeros y sin embargo –cualidades secundarias– para nosotros tiene un significado. El reloj ha ilustrado a la vez la inercia obediente de las piezas mecánicas que representan bien las cualidades primarias y el poder creador de Dios que se sirve de esos mecanismos como medios para sus fines. Como sabéis, ya no tenemos relación con el gran relojero sino, en lo que concierne a la selección natural, con el relojero ciego de Dawkin, *the blind clockmaker*. *The blind clockmaker* es lo más parecido al antiguo gran relojero, salvo en que es ciego, que ya no es Dios sino la selección natural. De nuevo encontramos el mismo contraste entre las mutaciones genéticas desprovistas de significaciones, sin sentido, y la omnipotencia de la selección que, en el fondo, fabrica el sentido. Es nuevamente la selección natural la que nos dice que si el poeta puede celebrar la naturaleza, estaremos ante todo ante una selección sexual para seducir a su hembra.

Contraste porque durante ese tiempo la ciencia de Darwin que no se reduce simplemente al relojero ciego, esa ciencia, no ha dejado de explorar la fecundidad de esta nueva comprensión de la naturaleza que aportan los tiempos extremadamente largos, los miles de millones de años durante los cuales los seres han vivido y descubierto la historia de la vida. Descubren también este conocimiento totalmente diferente –me refiero aquí a Steven Giboul– de hasta qué punto el conocimiento de la historicidad de la naturaleza puede crear nuevas maneras de saber, diferentes de las formas de comprender que tienen las ciencias experimentales.

Gaia

Abandono esta división binaria (naturaleza en relación a otra cosa) para interesarme en los nuevos contrastes que surgen y que me parecen prometedores. Ese contraste que va a poner en escena naturalezas múltiples, profundamente embrolladas e históricas, no nos pone ante una naturaleza neutra. La naturaleza que se pone en escena aquí no es más neutra que antes. Simplemente se inscribe en nuevos contrastes, en nuevas oposiciones.

La primera figura de esta nueva historicidad de la naturaleza, la más conocida, la que ha hecho aullar a muchos que entendían que nos colocamos ante la superstición, ha tenido un nombre: Gaia. Gaia, para Lovelock y Margulis, científicos respetabilísimos aunque ligeramente heréticos, está ahí ante todo para decirnos la antigüedad de la vida, los miles de millones de años durante los cuales miríadas de bacterias han fabricado literalmente la Tierra que habitamos. Indisociabilidad dicha por Gaia entre esta multitud antigua de seres vivos, los regímenes climáticos bajo los que vivimos, la existencia misma de océanos y de suelos fértiles. De golpe la naturaleza está ahí y lo que produce es el amontonamiento de lo que antes podíamos distinguir. Usualmente se podía pensar que el clima, la existencia de agua, de suelos, de la tierra misma, de la atmósfera –los viejos elementos de los griegos– que ese conjunto estaba dado como principio. Se decía a menudo que la Tierra estaba justamente a la distancia precisa del sol como para no ser demasiado fría como Venus, demasiado caliente como...

Se trata de lo que pronto se ha conocido como la fábula de Rizos de Oro. Conocéis la historia de Rizos de Oro y los tres osos. Rizos de Oro llega a la casa habitada por Papá oso, Mamá osa y osito y prueba el tazón de gachas y después pone a prueba el sillón y la cama. Cada vez hay uno que es demasiado grande, otro demasiado pequeño y un último que es perfecto; uno que está demasiado caliente, otro demasiado frío y otro en su punto. La Tierra, en este modelo, estaría en el punto justo. Pero Gaia nos dice que la Tierra podría haber sido desértica como Marte. Le debe

a la vida misma la posibilidad de albergar la vida. Las bacterias son en realidad co-autoras de la Tierra. Gaia nos enseña además que la metaestabilidad (lo que no es inestable pero tampoco estable, lo que puede ser inestable) no es la de Gaia sino la del régimen del que dependemos.

Las matemáticas a menudo fueron asociadas a las cualidades primarias. Descartes era también matemático. Las matemáticas son uno de los grandes recursos de la invención física. En esta ocasión son los modelos matemáticos, la simulación por ordenador, las teorías del caos y de la inestabilidad las que dicen: “cuidado, esos regímenes interconectados e interdependientes, esos procesos que reaccionan unos en relación a otros, son regímenes potencialmente inestables. Todo podría cambiar brutalmente”. Las matemáticas, en lugar de señalarnos la regularidad de los procesos naturales, se ponen también del lado de su posible irregularidad. Evidentemente, el más bello ejemplo que hoy nos preocupa y que está directamente relacionado con Gaia es el efecto invernadero. El efecto invernadero forma parte de nuestra manera de pensar la naturaleza hoy. Nuestras intervenciones, incluso si competen a un tiempo muy corto, podrían provocar una inversión de regímenes que, sin embargo, se han establecido teniendo en cuenta tiempos largos. Nueva figura de la naturaleza con Gaia. Ella no es ya un medio para nuestros fines; tampoco hay ya que protegerla, porque Gaia sobrevivirá. Las bacterias continuarán sean las que sean las barbaridades que podamos hacer, dicen los partidarios de Gaia. Debe ser respetada porque dependemos de ella, no en el sentido de que sea respetable como lo sería una diosa sino en el sentido de que es muy sensible o incluso quisquillosa. Lo que debemos temer es un encogimiento de polos de Gaia que nos dejaría colgados mientras que la propia Gaia, las bacterias, las hormigas, continuarían. Esta vez, por tanto, la naturaleza se inscribe de nuevo en un contraste, en una moral, en una ciencia. La moral es prestar atención, no confiar en una obediencia engañosa, en una inteligibilidad que simplifica. Tenemos definiciones simples que están relacionadas con las problemáticas mediofin, que definen recursos para nosotros. Esas definiciones pueden tener consecuencias no previstas y, a veces, profundamente deplorables. Carácter

limitado, por tanto, de nuestras definiciones sociales que resaltan siempre en un entorno, en un embrollo problemático, metaestable, que podría darnos pequeñas sorpresas. Y nueva fábula acer-



ca del saber científico. El saber pertinente aquí no es ya el de la experimentación, el de la prueba que opone los hechos a la opinión. El saber científico que está funcionando sobre todo en los modelos de simulación es un saber propiamente matemático que integra todo lo que las ciencias experimentales pueden enseñarnos, pero también un saber del escenario posible, de la imaginación de los posibles, que hace que el científico no sea en primer lugar el hombre de la prueba sino el que hace sonar el timbre de alarma de los posibles y de los riesgos. Esta vez, en esta situación, la naturaleza no interviene ya en oposición al orden social, como lo automático respecto a lo que se decide, se delibera. No es tampoco similar a ese orden. La naturaleza no es un modelo; la naturaleza se convierte en un vector de incertidumbre que nos dice la necesidad de no fiarnos de nuestras simplificaciones, la necesidad de aprender a tener en cuenta. Y entonces el orden social, eso gracias a lo que aprendemos a tomar en cuenta, puede juzgarse según la manera en que tome sus proyectos como el punto de partida para asignar roles, funciones y definiciones al mundo o, por el contrario, acepte que todo proyecto es una experimentación arriesgada, marcada por el “tener cuidado”.

La nave espacial Tierra

Por mi parte, querría establecer un contraste muy importante con la antigua metáfora de la naturaleza o de la tierra que ha acompañado el descubrimiento, hace varias decenas de años, del carácter limitado de los recursos: era “estamos sobre la nave espacial tierra”. Lo que sucede con Gaia es una historia totalmente distinta porque la nave espacial Tierra, en tanto que nave tiene un capitán y un equipaje, y el motín es el peor de los crímenes. El mensaje que trataba a la naturaleza como formando parte de una nave que debíamos respetar era un mensaje de disciplina y de penuria. Aquí, por el contrario, la penuria puede amenazarnos pero además puede duplicarse con riesgos inéditos. De golpe no estamos ya del todo ante un mensaje de disciplina. Nos convierte en una multitud de centinelas, una multitud de imaginación, nos obliga a aprender a vivir *con* y no ya sólo a no agotar unos recursos escasos. La nave espacial Tierra se me hacía un mensaje bastante amenazante de duelo y de “apretémonos el cinturón y hagamos frente a la penuria”. Aquí, “aprender a vivir con” en esta multitud inestable y entrelazada se convierte en algo interesante y lo que eventualmente podría acontecer es lo que hoy se globaliza con la etiqueta un tanto enigmática de “desarrollo sostenible”. En mi opinión, el desarrollo sostenible puede limitarse a ser una farsa siniestra, puede ser el verdadero impulso de lo que entendemos como conocimiento racional o puede ser algo intermedio entre esas dos situaciones. Pero en todo caso es un nuevo recurso argumental que se liga con la naturaleza, que se liga con una ciencia que aprende a tener en cuenta, a anudar, a amalgamar lo heterogéneo porque la naturaleza es ella misma amalgama y relación heterogénea en regímenes semiestables.

¿De qué es capaz un animal?

Voy a hacer un segundo recorrido breve por contrastes de otro tipo, esta vez para mostrar que no es sólo la Tierra Gaia la que crea y suscita otras

ideas y prácticas de la naturaleza, sino que también eventualmente la relación que mantenemos con los animales. El mejor ejemplo que tenemos es lo que sucede en los últimos tiempos en la etología como ciencia del comportamiento de los animales.

Hasta hace poco reinaba la oposición usual de que el animal obedece a su naturaleza mientras el hombre es el sujeto que se separa de su naturaleza. Recuerdo haber escuchado al filósofo Luc Ferry, que no sabe nada de biología, de etología, y que nunca se ha interesado por animal alguno salvo quizá por su perro, insistir en *France Inter* en que todo animal en cuanto tal responde a un código y es sólo la traducción de ese código. ¿A qué se refería? No se sabe. Lo que quería era afirmar que el hombre es diferente de todo animal, sea el que sea, porque el hombre se separa del código y crea a pesar de los códigos y se separa de la naturaleza. En el cuadro de esta oposición, el enemigo de la etología era el antropomorfismo. Verdaderamente pretendía no atribuir al animal nada que recuerde la libertad o la manera de ser de los humanos. Quería una distribución muy neta entre el científico que crea, que plantea preguntas, y el animal que no responde nunca al científico. Un horror, porque eso quiere decir que el animal está domesticado, no es ya puro, no es ya él mismo, es una especie de híbrido y no puede ya entenderse a qué obedece. No; el animal no responde a los científicos (domesticación), de una manera o de otra debe poner de manifiesto a qué está sometido. Bruno Latour ha



escrito artículos muy interesantes con una babuinóloga, Shirley Strom. Esta babuinóloga nos viene con una idea totalmente distinta de lo que en este caso significa comprender a los babuinos. En lugar de preguntarse, en una población de babuinos, a qué están sometidos los babuinos, a qué obedecen, cuál es su jerarquía, a qué reconocen un dominio, ella se ha dado cuenta de que la mejor forma de comprender a los babuinos, de hacerlos interesantes, de ligarse a ellos en el sentido del conocimiento, era que ellos mismos estuvieran produciendo respuestas a esas preguntas. Las preguntas que la babuinóloga se hacía. Los babuinos no dejaban de verificar, de construir y fabricar versiones sobre qué es ser dominante, en qué consiste hacerse aceptar en una sociedad. Y es reconociendo que el comportamiento de los babuinos era mucho más inteligente, intentando resolver problemas en lugar de intentar dominarlos o buscar a qué obedecen, como la cuestión se hace más interesante. Cuando ella se dio cuenta de eso hizo bascular a la etología no ya hacia la pregunta sobre a qué obedece un animal sino hacia aquella otra sobre lo que un animal es capaz de hacer y de qué está hecho su mundo. Esta etología se hace absolutamente apasionante en el momento en que los etólogos inventan situaciones, dispositivos, maneras de observar, mediante las que el animal pondrá de manifiesto de una manera legible —porque se trata de producir conocimiento— la manera en que para él se plantea el problema al que responde su actividad observable.

De qué es capaz y no ya a qué está sometido y, eventualmente, también, qué puede aprender. Evidentemente, la fábula más bella de esta nueva etología, que constituiría un horror para los que están contra la domesticación, es la historia de los monos que aprenden a hablar, los chimpancés, los bonobos, los orangutanes. Al principio se trataba de una cuestión muy clásica: ¿su patrimonio genético les permite hablar? Bueno, pues vamos a probar. Pero cuanto más se desarrollaba esta investigación más se imponía la idea de que en sí mismos eran plenamente capaces de hacerlo. Se volvían capaces de cosas sorprendentes, pero en una relación próxima, emocional, en un acercamiento afectivo con aquellos con los que aprendían. No había forma, por eso, de saber



de qué eran capaces en sí mismos independientemente del lazo con el humano, porque era justamente ese lazo el que los hacía los monos, primates cercanos, de nuevo tipo, híbridos cuyo comportamiento no era ni animal ni humano: un comportamiento nuevo del que se hacían capaces en un entorno completamente nuevo. Creo que es una magnífica figura del saber que compromete y que cautiva hasta el punto que los especialistas en los monos, al hacerse éstos demasiado viejos y al dejar de aprender más cosas, no han podido decidirse entre devolverlos al zoo, a la naturaleza, o entregarlos al matadero. Han lanzado entre el público americano una colecta para crear casas de retiro en las que se mantiene a los monos en un entorno que se les había hecho consustancial. La pregunta de un saber que compromete, que produce, que inventa de nuevo, es, de manera genérica, la siguiente: ¿de qué devenir común somos susceptibles con unos seres de los que decimos que pertenecen a la naturaleza?

Una cultura de la no-simetría

Esa naturaleza, en el sentido en que se la podría definir de una vez por todas, en el que tendría una identidad, en el que permitiría que se la opusiera a la humanidad, esa naturaleza no existe. La otra naturaleza no tiene tampoco más existencia en sentido objeto. Pero me interesa más

porque está prendida en la historicidad humana, que me parece el problema de nuestro mundo contemporáneo. ¿Qué es esa naturaleza que no existe en sí misma pero que quizá existe en un cierto sentido? Existe en tanto que nos obliga a pensar, a negociar, a tomar en cuenta, a imaginar, a prestar atención, sin que debamos decir que piensa, negocia, toma en cuenta, imagina, presta atención. Debemos pensar, negociar, tomar en cuenta, imaginar con algo que sin embargo no lo hace. Diría que estamos ante el comienzo de una cultura que me parece muy interesante, una cultura de la no-simetría. No creo en Gaia, en una diosa que podría entender nuestras razones. Eso me parece un empobrecimiento de la situación. Si hay algo que los monos en el momento mismo en que aprenden a hablar no pueden comprender es qué puede empujar a los humanos a consagrarles todo su tiempo, toda su paciencia infinita. Eso no tienen por qué entenderlo. No-simetría.

Si hay algo que la naturaleza Gaia nos enseña es que nos corresponde a nosotros tener cuidado, porque el que el régimen de interdependencia actual nos convenga no es en absoluto un privilegio de ese régimen. Gaia no habrá perdido nada; los grandes mamíferos como nosotros lo habremos perdido todo. No hay ningún motivo por el que Gaia tenga que cuidar de nosotros; somos nosotros los que debemos cuidar de ella. No-simetría no quiere decir objetividad: ella contra nosotros, nosotros nos oponemos a ella. No-simetría significa algo extremadamente interesante: la naturaleza nos interesa aunque nosotros no le interesamos a ella. Esta no-simetría puede generar una multiplicidad de intereses prácticos en el doble sentido de inventivos, modo de hacer y modo de deber conducirse bien, de deber comportarse. Manera de hacerla existir entre nosotros y nosotros.

EL PELIGROSO DERECHO A LA EXISTENCIA: LA NECROECONOMÍA DE VON MISES Y HAYEK

por Warren Montag¹

Escribir acerca de la necroeconomía del presente -e incluso ubicar las teorías- poniéndola en relación con el pensamiento de Adam Smith como su punto de apoyo podría parecer una tarea completamente superflua. Existe, y continúa aumentando, un enorme volumen de análisis y evidencias que demuestran el crecimiento de la pobreza, el hambre y la mortalidad en el sur global y en los países de la anterior Unión Soviética como resultado de las reformas del “mercado libre” conocidas como Programas de Ajuste Estructural, impuestas por el Banco Mundial. La exposición de poblaciones enteras a las turbulencias de los mercados de comida y medicinas llevada a cabo por los estados, bajo las órdenes de sus acreedores de que no interfieran con los mecanismos del mercado, ha causado, contando únicamente el África subsahariana, la muerte de millones de personas. No hace falta enumerar los artículos de fe que han guiado las decisiones de estos responsables: los dogmas del neoliberalismo son bien conocidos, la visión utópica a la que una generación entera de africanos (por nombrarlos sólo a ellos) ha sido sacrificada será, sin duda, un tema que habrá de recoger un “Libro negro del capitalismo” en un futuro no demasiado lejano, acompañado de sentidas expresiones de desilusión con respecto al Dios que no cumplió lo prometido².

Este mismo hecho, sin embargo, las inevitables expresiones de desencanto y arrepentimiento pronun-



ciadas por los más celosos practicantes del neoliberalismo, debería hacernos reflexionar. Olvidamos que la doctrina neoliberal tomó forma precisamente en la hora más oscura del capitalismo, que nació en la cámara de comercio vienesa al tiempo que la revolución socialista se extendía a través de Rusia, Alemania, Hungría y dentro de la misma capital de los Habsburgo donde los consejos de trabajadores y soldados florecían a lo largo y ancho de la ciudad. Sus teóricos principales, Ludwig von Mises y Friedrich Hayek, se sentían no simplemente asediados, sino como los últimos testigos de la destrucción de la civilización occidental a manos de los bárbaros modernos³. Eclipsados no sólo

1.- El presente artículo es un texto inédito. La traducción es de Aurelio Sainz Pezonaga.

2.-El Wall Street Journal ha identificado ya a los renegados y revisionistas del neoliberalismo: Jeffery Sachs, Anne Krueger y Paul Krugman. El primero y la segunda ocuparon puestos de liderazgo en el Banco Mundial y el FMI, mientras que el tercero fue un líder y un exponente con mucha influencia del neoliberalismo *pur et dur*. Su traición es sentida de forma tan profunda por el WSJ que les dirige la imprecación más severa: son denominados, por ello mismo, keinesianos.

3.- En el Prefacio a la segunda edición alemana de *Socialismo*, fechada en enero de 1932, von Mises escribió: “Estamos al borde de un precipicio que amenaza con hundir nuestra civilización. Que la humanidad civilizada perezca por siempre o la catástrofe sea evitada en el último momento y se vuelva a trazar el camino posible hacia la salvación -lo que nosotros entendemos como la reconstrucción de una sociedad que descansa sobre el reconocimiento sin reservas de la propiedad privada de los medios de producción- es una cuestión que atañe a la generación destinada a actuar en la próximas décadas” (14)

por el comunismo y la socialdemocracia, sino más si cabe por la aceptación general de las soluciones keynesianas a la crisis económica (a excepción, por supuesto, de unos pocos de los defensores más impenitentes de la doctrina del *laissez faire*, principalmente el grupo de la Universidad de Chicago, desde Henry Calvert Simons al joven Milton Friedman), continuaron trabajando a contra corriente, tendiendo el suelo teórico para el regreso de la única forma racional de la organización social humana, el mercado perfectamente libre. Argumentaron a favor de una menor, en lugar de una mayor, intervención estatal, a favor de salarios más bajos, en lugar de más altos, y, por tanto, a favor de un menor consumo, en lugar de uno mayor, ante una depresión internacional que el mismo Simons describía como un colapso económico casi total⁴, una crisis saludada como la prueba definitiva de la insuficiencia del capitalismo, si no de su fallecimiento, esto es, un tiempo de desempleo, de falta de vivienda y de hambre. Sus contemporáneos consideraron sus propuestas inhumanas y crueles, si no absurdas. En unas pocas décadas, sus axiomas determinarían las vidas y las muertes de decenas de millones de personas.

Se dirá, por supuesto, y con alguna justificación, que el ciclo teórico, que gira sin cesar entre teorías a favor del mercado y teorías en contra del mercado -así lo ha hecho desde 1847-48-, es por sí mismo un producto del ciclo de negocios en el que la prosperidad y la crisis se alternan con una regularidad predecible. En parte, sin embargo, la repetición de las alternativas teóricas sugiere la persistencia de ideas y conceptos por debajo del umbral de visibilidad que, habiendo permanecido sin ser analizados, condiciona y delimita los debates mismos acerca del mercado. ¿No podemos decir, al menos como hipótesis inicial, que los neoliberales, al tiempo que se muestran a menudo críticos con aspectos de la teoría de Smith tales como el valor y el precio, han adoptado de él una idea del mercado que incluye el concepto mismo de vida, y más precisamente la vida en cuanto está expuesta a la muerte, vida, esto es, del modo en que la entendió Foucault, como objeto de gobierno? Va de suyo que este objeto, tanto necesario como inconveniente para la teoría neoliberal, es rechazado conforme se pronuncia puesto que se pronuncia para ser rechazado, introduciendo a la teoría neoliberal en un movimiento paradójico del que no

puede escapar, la empresa de producir una categoría necesaria para cualquier concepción del mercado entendido como la única forma racional de cooperación humana: la de dejar morir. Incluso Foucault, cuyos estudios de teoría económica desde los fisiócratas a la Escuela de Chicago son extraordinariamente sugerentes, no aprehendió enteramente la centralidad de la categoría jurídico-económica de aquellos que, al tiempo que no pueden ser asesinados por el estado, se les puede permitir morir, aunque es su contribución teórica, sobre todo, la que nos posibilita identificar y describir ese concepto. Su denuncia no sólo de la política de lo que llamó "fobia al estado" (*la phobie d'état*), sino, más incluso, de sus efectos teóricos, le habilitaron para describir los modos en los que los estados gobiernan las poblaciones no únicamente por medio de la expansión, sino también a través de la contracción, absteniéndose de actuar en ciertos momentos clave, tales como la hambruna o los desastres epidémicos o naturales, aprovechándose de tales ocasiones para disciplinar habitantes rebeldes o aplastar movimientos insurgentes⁵. Esto no debería sorprender: el concepto de dejar morir constituye el impensado del neoliberalismo, mostrándose en la superficie de manera intermitente, pero sin ser nunca confesado de manera abierta ni integrado dentro de su aparato teórico. Esto es así del mismo modo que el concepto de mercado determina que von Mises y Hayek sean herederos de Smith.

A Smith, que escribía en el último cuarto del siglo XVIII, el mercado podía parecerle una promesa, un



4.- Ver la respuesta de Calver en 1934 a los llamamientos a favor de una intervención estatal que dirigiera la crisis económica, "Un programa positivo a favor del *laissez faire*: algunas propuestas a favor de una política económica liberal", p. 41. En este escrito echaba en falta la fe de los austriacos en las capacidades sin límites del mercado para autocorregirse.

5.- Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, París, Gallimard, 2004, 191-220.

ideal cuya realización generaría, de manera demostrable, la mayor prosperidad posible. Podía aseverar, con toda la confianza de un científico que había descubierto una ley natural inmutable, que el mercado al que se le permitiera funcionar sin interferencias convertiría la hambruna en algo imposible y sólo podría producir un sistema de riqueza en continua expansión. Sus seguidores en las problemáticas décadas de 1920 y 1930 se enfrentaban a una dificultad mucho mayor para explicar cómo y por qué aquello que era aceptado de forma general como el fracaso del mercado resultaba ser sólo una apariencia de fracaso y que un examen más detallado mostraría que el mercado nunca había sido puesto en práctica en su forma pura, un hecho que era en sí mismo la causa de las crisis cada vez más severas a las que estaba sometido el mundo. Así, la guerra y el imperialismo no eran, tal y como tantos pensaban, consecuencias inevitables de la competencia, sino el trágico resultado de la interferencia estatal, no sólo por medio del proteccionismo, sino en virtud de la toma de partido de los estados a favor de “sus” capitalistas, estableciendo por medio del uso de las armas aquello que debiera haber sido dejado para que lo decidiera el mercado. De manera semejante, argumentaban estos pensadores infatigables, los inconvenientes del ciclo de negocios normal, sobrellevados con facilidad por aquellos suficientemente afortunados como para disfrutar de un mercado libre, se convirtieron, a causa de funcionarios públicos bien (o quizás no tan bien) intencionados, en crisis completamente desatadas en las que todo intento de aliviar el sufrimiento sólo conseguía agravarlo. Como si este lastre no fuera de suficiente peso, estaba el problema adicional del socialismo. Cuando von Mises escribió su manifiesto antisocialista de 1922, la Unión Soviética, que estaba saliendo entonces de la guerra civil y la intervención militar extranjera, difícilmente ofrecía un modelo criticable. La República Socialista de Hungría se mantuvo sólo durante unos pocos meses, víctima no de la imposibilidad de la planificación socialista, sino de la violencia contrarrevolucionaria. Su adversario real era el Partido Socialdemócrata de Austria (SDAP) de Otto Bauer y Max Adler que había usado el poder de sus organizaciones de masa para extraer incrementos salariales e impuestos del capital austriaco, produciendo mejoras en salud pública, vivienda, educación y cultura que hizo que “la roja Viena”, para gran desánimo de nuestros filósofos de la cámara de comercio, se convirtiera

en el objeto de admiración de buena parte del resto de Europa⁶. Su visión del socialismo no era el del mando económico de una dictadura burocrática, sino el de una extensión de la democracia a los productores y consumidores: precisamente la “democracia directa” que von Mises tanto denigró. “Democracia es el autogobierno del pueblo; es autonomía. Pero eso no significa que todos deban colaborar en igualdad en la legislación y la administración. La democracia directa sólo puede realizarse en la escala más pequeña... La demo-



cracia no exige que el parlamento deba ser una copia, a una escala reducida, de la estratificación social del país, estando compuesto, allí donde los campesinos y los trabajadores industriales forman el grueso de la población, principalmente de campesinos y trabajadores industriales” (*Socialism*, 63-64). Estos desarrollos supusieron un reto para las teorías neoliberales al tiempo que les proporcionaban una coartada. Se hizo no sólo retóricamente conveniente, sino imperativo teóricamente, reclamar que ningún estado se había abstenido realmente de algún tipo de intervención en el mercado y así que, aunque no lo pareciera, todavía no se había permitido que existiera un verdadero mercado libre.

Y todavía, si las hambrunas, las guerras y las crisis del pasado podían ser explicadas por los neoliberales como resultados del intervencionismo, su trabajo como analistas de su propio tiempo les presentaba el dilema de tener que confrontar los efectos inmediatos del desempleo masivo, de las recortes salariales y de las drásticas reducciones en servicios sociales. Smith

6.- Una década después de que la socialdemocracia austriaca fuese aplastada por fuerzas paramilitares y gubernamentales pro-nazis, Hayek sintió la necesidad de denunciar su capacidad para la movilización de masas como un totalitarismo incipiente. (Ver: *The Road to Serfdom* (RS) (*Camino de Servidumbre*), págs. 125-126)

podía argumentar con toda sinceridad que la hambruna sólo podía surgir de la interferencia del gobierno en la racionalidad del mercado; von Mises sabía más. Sabía bien lo que significaría para un estado en ciertos momentos clave abstenerse deliberadamente de interferir en el mercado por medio del control de los precios o, en el extremo, con la distribución masiva de comida. De hecho, el conocimiento de que el ideal de un mercado completamente libre de la interferencia del estado requiere, aunque sólo sea de forma periódica y nunca en relación con la mayoría de los habitantes del mundo, exponer la vida a la muerte y el coraje de mirar a otro lado ante la mano implorante de la hambruna o golpearla hasta detenerla si se le ocurriera violar las leyes de la propiedad y de la racionalidad del mercado, dirige las grandes obras del neoliberalismo en su lucha simultánea por sugerir, negar y justificar lo que niegan. Ello explica lo prolijo de obras como *Human Action* (HA) [*La acción humana*] de von Mises o *Constitution of Liberty* (CL) [*Los fundamentos de la libertad*] de Hayek, su textura repetitiva e inconexa, su carácter abiertamente propagandístico que recuerda más que a nada a una imagen invertida de la propaganda hiperbólica del Partido Comunista (alrededor de 1930) que a menudo ridiculizan, rasgos que hacen parecer a estas obras ilegibles o, simplemente, carentes de valor.

En un alto grado, sin embargo, esto es por entero una treta, una desviación, un tipo de camuflaje. Estos textos trabajan para excluir la cuestión de la vida, pero lo consiguen sólo a un alto precio. Todo lo que les atañe conduce a una consideración de aquello que hace que la vida sea posible o imposible y, por ello, deben constantemente luchar para evitar el punto al que conducen sus propios argumentos. La misma actividad de evitación y negación, por supuesto, sólo puede conducir a indicar al lector lo que no debe ser dicho con el fin de continuar hablando como lo hacen. Una operación



semejante está condenada a fracasar en algún punto, no sólo en la forma de una repetición y una desorganización sintomáticas, sino además en tanto que la misma cuestión de la vida debe, finalmente, en algunos puntos, plantearse. No nos equivoquemos: estos son momentos fugitivos, aislados del argumento como un todo. A menudo aparecen en la forma de un aparte, susurrado a otro público en otro lugar. Para que el mercado funcione, para que recopile una información precisa acerca de las preferencias del consumidor que guíe la inversión futura, para que preserve las empresas productivas y destruya las improductivas, libre de la intromisión de lo que von Mises llama el estado intervencionista o destructivista, esto es, para decirlo de un modo más profundo, para que la sociedad humana sea organizada de la única manera que garantizará no simplemente el progreso, sino la evitación de un colapso social total (en este sentido no hay alternativa real al mercado, no puede haber “un derecho humano ejecutable a la subsistencia” (HA, 839). Aquellos que carecen de comida o agua o medicinas no pueden ser asesinados legítimamente por el estado o por los individuos privados, pero no es sólo legítimo (de acuerdo tanto con la ley como con la razón) rehusarles el sustento que demandan o simplemente requieren para continuar viviendo, es además legítimo repeler por la fuerza, preferiblemente la fuerza armada del estado, sus intentos por tomar aquello a lo que no tienen derecho. Una vez Marx fue tan ingenuo como para declarar que la clase capitalista era incompetente para dominar porque no podía garantizar la existencia de sus propios trabajadores. Para von Mises, es competente para dominar sólo si sabe lo suficiente como para rechazar de principio cualquier garantía de ese tipo. Mantengamos en mente, al tiempo que seguimos el desarrollo del argumento neoliberal, con sus dudas, retrocesos, rupturas y callejones sin salida, que ésta no era una disputa académica acerca de realidades hipotéticas. Al tiempo que von Mises ampliaba su texto alemán *Nationalökonomie* en el más largo *La acción humana*, quizás un millón de personas morían de hambre en la India, al mantener los especuladores el grano fuera del mercado con el fin de obtener el precio más alto. Escribió acerca del difícil camino de la India hacia el desarrollo (esto es, hacia una cantidad suficiente de ahorro y la acumulación de capital), un camino que requeriría que la población trabajadora ampliara sus días de trabajo, unas condiciones de trabajo miserables e insanas y, en fin, el trabajo infantil. Se le olvidó mencionar la hambruna.

Para von Mises, la economía política clásica desplegada en la esfera de la “cooperación social” una búsqueda de leyes como las que los primeros filósofos habí-

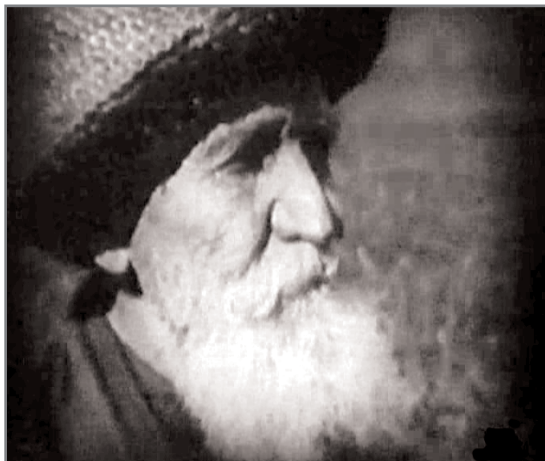
an descubierto funcionando en la naturaleza física. Del mismo modo que los antiguos y los primeros modernos creían que un dios (o varios dioses) dirigía la naturaleza de acuerdo con su voluntad y placer y, así, no sólo permanecían ignorantes de las verdaderas causas de las cosas, sino que consideraban cualquier investigación de las causas naturales, en cuanto opuestas a las sobrenaturales, como un signo de ateísmo y herejía, del mismo modo, en el siglo XX, los filósofos y políticos creyeron que la sociedad humana estaba dirigida por la voluntad y el diseño humanos: “Todos estaban convencidos de que en el curso de los acontecimientos sociales no se daba la regularidad y la constancia de los fenómenos que se había encontrado en las operaciones del razonamiento humano y en la secuencia de los fenómenos naturales. No buscaron las leyes de la cooperación social porque pensaban que el hombre podía organizar la sociedad como le plugiera”(2). Siguiendo a Spinoza, a quien von Mises cita (una vez atribuyéndole la cita y otras sin hacerlo) con bastante frecuencia, argumenta que debemos dejar de aplicar juicios de valor a la sociedad que la califiquen como buena o mala en relación con el grado de conformidad respecto a normas extrínsecas a ella. La decisión de “estudiar las leyes de la acción humana y la cooperación social como los físicos estudian las leyes de la naturaleza” y de dejar de considerar estas esferas como si consistieran en objetos de “una disciplina normativa... fue una revolución de tremendas consecuencias tanto para el conocimiento y la filosofía como para la acción social” (2). La ciencia de la economía presenta, así, un permanente “desafío a la presunción de aquellos que están en el poder” (67). Del mismo modo que la Iglesia continuaba rechazando cualquier disminución del papel de Dios en la dirección de la naturaleza después de los descubrimientos



de Galileo, así aquellos con intereses particulares rechazan la idea de leyes inmutables de la economía: “los déspotas y las mayorías democráticas están borrachos de poder. Deben admitir, a su pesar, que están sujetos a leyes de la naturaleza. Pero, rechazan la noción misma de ley económica. ¿Acaso no son ellos los legisladores supremos?” (67). Una superstición antropológica ha remplazado la antigua superstición teológica. Los seres humanos se creen dueños del mundo social, un mundo que pueden construir libremente de acuerdo con sus planes. Sufren de “la incapacidad para concebir una coordinación efectiva de las actividades humanas sin la organización deliberada de un inteligencia rectora. Uno de los logros de la teoría económica ha consistido en explicar cómo el mercado realiza un ajuste mutuo de las actividades espontáneas de los individuos de ese tipo” (Hayek CL, 159). De hecho, este orden, más complejo y extenso que nada previo, ha llegado a ocupar, en un alto grado, lo que anteriormente era dominio de la ley. “El hombre primitivo”, nos informa Hayek, “estaba gobernado por elaborados rituales e innumerables tabús, por reglas explícitas, a menudo recogidas en textos sagrados y más tarde en códigos” (65). Estos preceptos y prohibiciones explícitos, conocidos y seguidos conscientemente por todos menos unos pocos herejes, han sido crecientemente sustituidos por un orden que es producido como una consecuencia no intencionada de la actividad humana. Los individuos tienden a “cooperar” con este orden sin saberlo o no teniendo intención de hacerlo. Así, la distinción entre sociedades libres y no libres no deriva del grado de reglamentación y disciplina, de hasta qué punto los individuos son integrados en un orden, o sus vidas determinadas por él, o, por el contrario, de la proporción de tiempo de trabajo respecto al tiempo de ocio que muestra una sociedad: von Mises admite que los mercados de trabajo libres “someten al individuo a una inclemente presión social” y “limitan indirectamente la libertad del individuo para elegir su ocupación” (HA, 599). De hecho, las sociedades libres pueden mostrar un grado más alto de disciplina que las sociedades no libres, pero es “la disciplina impersonal del mercado” (RS, 219) en cuanto opuesta a la que impone un tirano o una mayoría tiránica. La distinción entre sociedades libres y no libres descansa únicamente en su origen: ¿es su organización la realización de un plan o diseño humano, o el resultado de una decisión de detener esfuerzos tales y abandonarse uno mismo a la racionalidad más elevada que sólo un orden no intencionado, “espontáneo” puede encarnar?

Smith, escribiendo en la última mitad del siglo XVIII, podía describir la “perfección de un sistema tan bello y majestuoso” que la esfera del mercado y las

manufacturas en continua expansión parecía constituir como algo que tenía que producir placer necesariamente a aquellas personas tan afortunadas como para ser espectadoras del mismo, un placer distinto del



fin al que sirve este sistema: el de la felicidad humana. El hecho de que este sistema realice “casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiera sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes” simplemente añade un propósito moral a una belleza que es un fin en sí misma. Smith no alberga ninguna duda respecto a que este orden es visto por todos; su tarea se reduce a explicar cómo se produce y mantiene.

Para aquellos que escribían en el siglo XX el peso era incommensurablemente mayor: hay una sensación general en las décadas de los 1920 y los 1930 de que tal orden no existe o que nunca ha existido. Ante este escepticismo generalizado, la tarea es doble: primero, demostrar que la crisis económica que sin duda existe es, precisamente, resultado de un rechazo del funcionamiento espontáneo del mercado. Ya sea inspirado por una grandiosidad o por un intento bien intencionado, pero desencaminado, de saltar por encima de las fases históricas necesarias de desarrollo o de evitar los rigores indispensables propios de la acumulación de capital, los estados han “obstruido”, a través de sus intervenciones, los movimientos regulares de los mercados y empeorado lo que esperaban mejorar. Segundo, el error intervencionista se predica a partir de la incapacidad de ver el orden que existe de hecho, a partir de un fracaso a la hora de captar la función de la desigualdad y el desempleo en la expansión del sistema como un todo. Los moralistas y los humanitaristas desencaminados ven como fracasos fenómenos que aseguran la acumulación de capital necesaria para el crecimiento y

no ven el lugar de tales fenómenos en la estructura completa.

Así, von Mises se ve limitado, más de un siglo después de las grandes obras de economía política (Smith, Ricardo y Bentham) y medio siglo después de la elaboración de la teoría del equilibrio general por Walras y las refutaciones definitivas de la mera posibilidad de cálculo económico en una economía socialista por Bohm-Bawerk y Carl Menger, a reubicar la teoría de la economía de mercado, una teoría a la que le podía pasar de todo menos el verse oscurecida por la *doxa* reinante de la teoría marxiana. Von Mises se ve forzado a refutar con esmerado detalle la acusación socialista de que el mercado capitalista se caracteriza por crisis anárquicas, periódicas y cada vez más graves: “El mercado dirige las actividades del individuo hacia esos canales en los que mejor sirve a las necesidades de sus semejantes. En el funcionamiento del mercado no hay compulsión o coacción. El estado, el aparato social de coacción y compulsión no interfiere con el mercado y con las actividades de los ciudadanos dirigidas por el mercado. Emplea su poder para forzar a la gente a la sumisión con la única intención de prevenir las acciones destructivas contra la preservación del funcionamiento sin trabas de la economía de mercado” (157). La última frase le parecerá problemática (el estado existe para “forzar a la gente a la sumisión” para asegurar “el funcionamiento sin trabas del mercado”) sólo a aquellos que ignoran el hecho de que “el mercado por sí sólo ordena el entero sistema social y le dota de sentido y significado” (257).

En este punto, y por buenas razones, von Mises debe recordar al lector, y quizás a sí mismo, que el mercado que, en sus palabras, no sólo “dirige”, y “conduce”, la existencia social, sino que “revela” a los individuos que la componen su verdad, “no es un lugar, una cosa o un entidad colectiva” (257). El mercado no es más que la interacción de los individuos en una forma de cooperación que no ven ni pretenden. “El estado del mercado, en cualquier momento, es la estructura de precios, esto es, la totalidad de las proporciones de intercambio tal y como son establecidas por la interacción de aquellos dispuestos a comprar y aquellos dispuestos a vender” (258). Su racionalidad y diseño, en efecto, algo así como un plan espontáneo, surge en la esfera de los precios: “los precios dicen a los productores qué producir, cómo producir y en qué cantidad” (258). Y de todas las mercancías compradas y vendidas en el mercado, ninguna se comprende generalmente peor ni se protesta con mayor irracionalidad por su precio que el trabajo. Para von Mises, las tasas de salario las determina el mercado por sí sólo (593): “Cada empresario está dispuesto a comprar

todo los tipos de trabajo específico que necesita para la realización de sus planes al precio más barato. Pero los salarios que ofrece deben ser lo suficientemente altos como para evitar que los trabajadores se vayan a la competencia. El límite por arriba de su oferta viene determinado por la anticipación del precio que puede obtener del incremento en bienes vendibles que espera del empleo del trabajador del que se trate. El límite por abajo viene determinado por las ofertas de los empresarios de la competencia que se guían por consideraciones análogas” (594). De la personificación de las anteriores explicaciones en las que “empresarios” y “trabajadores” se enfrentan en esa peculiar esfera de cooperación conocida como “mercado de trabajo”, se desplaza al anonimato de una proporción: “las tasas de salario vienen determinadas por la oferta de trabajo y de factores materiales de producción, por un lado, y por los anticipados precios futuros de los bienes de los consumidores”. La despersonalización y formalización del argumento de von Mises son necesarios en este punto: es aquí, alrededor del asunto de la determinación de las tasas de salarios, donde tiene que enfrentarse al mismo Smith, cuya discusión de las subidas y bajadas de los salarios en el capítulo 6 de *La riqueza de las naciones* no se puede comparar con la lógica del sistema de mercado que Smith establece en otros lugares, por lo que von Mises insiste en que “debe haber abandonado la idea inconscientemente” (594 nota). Ya que, en un pasaje que ya hemos examinado con algún detalle, Smith, leído por von Mises, ha explicado la caída de la tasa de salarios no a partir de la proporción de la oferta y la demanda, sino por “una especie de acuerdo, tácito pero constante y uniforme’ entre los patrones para mantener bajos los salarios” (594). A pesar del hecho de que estos “comentarios casuales”, como los llama von Mises, suponen poco más que “ideas truncadas”, han conseguido alimentar “el fundamento



ideológico principal del sindicalismo” y, por eso, deben ser analizados “con el mayor cuidado” (594).

El problema es simple: en un mercado libre ningún grupo de patrones, no importa lo bien organizados que estén, puede reducir con éxito los salarios por debajo de su tasa de mercado sin atraer por medio de su propia acción nuevos empresarios “deseosos de aprovecharse del margen entre la tasa de salario general y la productividad marginal del trabajo” (595). El escenario de Smith sólo podría tener lugar bajo condiciones monopolísticas en las que “el ingreso en las filas de los empresarios esté bloqueado por medio de barreras institucionales” (594). Es más, los patrones de otros sectores de la economía podrían ofrecer salarios más altos para comprar el trabajo que necesitaran. No podría haber, finalmente, una reducción exitosa de los salarios excepto al nivel de mercado como un todo, algo imposible dada su tendencia a expansionarse más allá de sus límites actuales gracias a la continua actividad empresarial y la búsqueda de nuevas áreas de inversión. “El rasgo característico de las actividades productivas en el pasado y en el previsible futuro es que la escasez de trabajo excede la escasez de la mayoría de los medios de producción primarios, provenientes de la naturaleza... En general, como ocurre con cualquier mercancía, es la relación de la oferta de trabajo con la demanda lo que determinará si los salarios suben o bajan”

Smith, sin embargo, nunca dice o insinúa que los patrones actúan conjuntamente para reducir los salarios por debajo de la tasa de mercado, sólo que simplemente, a veces, los reducen. Nada sugiere que los patrones no estén, simplemente, ajustando sus tasas de salario al cambiante mercado que, por ejemplo, en virtud de la demanda, ha reducido el costo del trabajo por debajo de lo que lo ha hecho la tasa general de una industria determinada. De hecho, el propio von Mises en 1943 recomendaba exactamente esas mismas reducciones de salario a las élites mejicanas que, o bien a causa de una simpatía mal aplicada o por razón del miedo a los poderosos sindicatos, habían permitido que las tasas ascendieran por encima del nivel dictado por el mercado. Al exigir recortes significativos en los salarios y en los beneficios, recortes que podían ser “sentidos de forma tan severa” como aquellos que sufrieron los trabajadores hipotéticos de Smith en *La riqueza de las naciones*, los empresarios mejicanos sólo serían culpables de ajustarse a la racionalidad del mercado, el único camino hacia el desarrollo económico para México. Nada en las acciones simultáneas de los hombres de negocios de la nación constituye una conspiración. Actúan simplemente como deben con el fin de permanecer en el negocio: actuando en respuesta a



las señales del mercado, ni se unen contra sus trabajadores de hecho ni lo pretenden, incluso si la consecuencia no intencionada de sus acciones es esa acción colectiva que Smith llama “tácita”. Esto es, en efecto, lo que Hayek llama “orden sin mandato”. En lugar de hablar de las acciones de los patrones, dado que, al recortar los salarios, ellos sólo administran las indicaciones del mercado, von Mises prefiere el lenguaje impersonal y anónimo de “fluctuaciones de la tasa de salario” que son “las medidas adoptadas para la distribución del trabajo por las diferentes ramas de la producción”, empujando a los trabajadores fuera de las “ramas con exceso de hombres” y arrastrándolos hacia las “ramas con escasez” (598).

De forma similar, von Mises considera absurda la opinión de Smith de que una desigualdad básica de poder da la ventaja al patrón en tales negociaciones. ¿Por qué, pregunta von Mises, se ve “forzado” un trabajador a aceptar una reducción de salario, una idea que implica que el mercado es un lugar de compulsión y coacción antes que el espacio de libertad que él sabe que es? La idea de que la única alternativa ante los dictados del patrón es el desempleo y, por ello, el hambre y el vivir sin techo para nada se corresponde con la realidad: “no es verdad que quienes buscan empleo no pueden esperar y, por tanto, se encuentran bajo la necesidad de aceptar cualquier tasa de salario, por muy baja que sea, que les ofrezcan los patrones. No es verdad que cada uno de los trabajadores desempleados se enfrente al hambre; los trabajadores también tienen reservas y pueden esperar; la prueba está en que, de hecho, esperan” (596). Es más, el desempleo es una elección: “alguien que busque empleo y no quiera esperar siempre conseguirá un empleo en una economía de mercado libre en la que siempre hay capacidad sin usar de recursos naturales y, además muy a menudo, capacidad

sin usar de factores de producción producidos. Sólo necesita o bien reducir la cantidad de paga que pide o cambiar de ocupación o de lugar de trabajo” (598). Los desempleados se permiten a menudo un sentido del status o una fijación a una comunidad (o nación o hemisferio) que les impide obtener el empleo que, según von Mises, les está esperando: “El trabajador desempleado rechaza cambiar de ocupación o de residencia o contentarse con una paga más baja porque espera obtener en una fecha posterior un empleo con una paga más alta en su lugar de residencia y en la rama de la industria que más le gusta” (579). Por muy difícil que se le haga entenderlo, la reducción de su nivel de vida, las restricciones en su consumo, el hecho de que tendrá que emigrar alrededor de medio mundo para soportar largas horas de trabajo y una vivienda miserable son su contribución a la acumulación de capital necesaria para el progreso económico.

Así, el mercado libre puede alcanzar su perfección sólo a escala global y no es únicamente el mercado de trabajo el que exige un mundo sin fronteras en el que los trabajadores serían libres para dejar la familia, la cultura y el país con el fin de atender la llamada del mercado. El nacionalismo económico, no sólo en las formas de control de la inmigración o del proteccionismo, sino incluso en el intento de ejercer la soberanía sobre los recursos naturales, conduce necesaria, irremediamente a la guerra con la exactitud de una ley natural. Hay algo manifiestamente absurdo y peligroso en la ficción de una soberanía nacional que pone a cualquier país por muy pequeño y débil que sea a la par con las naciones más ricas y poderosas y le otorga los mismos derechos. Esta es, por supuesto, la falacia sobre la que descansan organizaciones como las Naciones Unidas: “supongamos que la Organización de las Naciones Unidas hubiera sido establecida en 1600 y que las tribus indias de Norte América hubieran sido admitidas como miembros de ella. Entonces, la soberanía de estos indios hubiera sido reconocida como inviolable. Se les hubiera dado derecho a expulsar a todos los extraños que hubieran entrado en su territorio para explotar los recursos naturales que ellos mismos no sabían como utilizar” (686). El asunto aquí, para von Mises, no es que tales derechos, por muy perjudiciales que sean para la humanidad en su conjunto a la que se le impide beneficiarse del desarrollo de esta tierra salvaje, son ilegítimos de acuerdo con alguna norma jurídica o moral, sino que, con respecto a la necesidad económica a la que se oponen, se hallan tanto carentes de sentido como totalmente desprovistos de fuerza o efecto: “¿Cree alguien realmente que alguna carta o acuerdo internacional podría haber impedido que los europeos invadieran estos países?” (686). Esto no era darse una peque-



ña licencia de especulación histórica; más bien, servía para subrayar el irresistible destino universal del mercado. Cuando países como México, bajo el gobierno de Cárdenas, o Irán, bajo el de Mossadeq, intentaron arrebatar el control de la producción de petróleo de sus países de manos de las compañías extranjeras, von Mises lanzó la siguiente advertencia: “Es ilusorio suponer que los países avanzados se contentarán por siempre con un estado tal de los asuntos. Harán uso del único método que les da acceso a las tan necesitadas materias primas; usarán la conquista. La guerra es la alternativa a la libertad de inversión extranjera realizada en el mercado internacional de capitales” (502). El *Lebensraum* [espacio vital], que von Mises rechazaba en su forma nacionalista, regresa ahora como imperativo natural universal: el subdesarrollo del mundo fuera de Europa occidental y Norte América y “la eminencia de las naciones occidentales” que no pueden ser explicados por medio de teorías biológicas de la diferencia racial (que von Mises considera sin fundamento), no pueden tampoco explicarse simplemente por medio de una “teoría de la prioridad temporal” de acuerdo con la cual la superioridad de estas últimas “consiste meramente en haber comenzado antes sus esfuerzos por ahorrar y acumular bienes de capital” (500). El resto del mundo carecía y, en su mayoría, continúa careciendo de “instituciones para la salvaguarda de los derechos individuales. La arbitraria administración de pachás, cadís, rajás, mandarines y daimyos no conducía a la acumulación de capital a gran escala. Las garantías legales que protegen de manera efectiva al individuo contra la expropiación y la confiscación fueron los fundamentos sobre los que floreció el progreso inédito de Occidente” (500). A falta de estos fundamentos, los africanos y los asiáticos no pueden desarrollar sus recursos naturales y no tienen derecho a esperar que aquellos que tienen esa capacidad dejarán de hacerlo.

Los críticos del mercado exigen justicia sin siquiera pensar en investigar si su concepción de la justicia es compatible con las leyes que gobiernan la realidad social y que son indiferentes a los valores humanos. Denunciar la desigualdad necesaria para el orden capitalista como injusta, juzgar el desempleo y la pobreza como signos de fracaso, equivale a acusar al deseo sexual, necesario para la propagación de la especie, de pecaminoso. Condenar la expansión del mercado, incluso cuando se consigue por medio de la invasión armada, por “zonas cuyos habitantes son demasiado ignorantes, demasiado pasivos, o demasiado cortos de ingenio como para aprovecharse de las riquezas que la naturaleza les ha donado” es como acusar a una piedra que cae por obedecer la ley de la gravedad. Alguien podría incluso, por recordar la imagen de Spinoza, aprobar leyes que prohibieran a los peces grandes comerse a los pequeños. Algunas veces el moralismo que rechaza la necesidad de las relaciones económicas es de carácter teológico: beneficio, interés, riqueza, incluso el egoísmo son acusados de ser pecaminosos. Otras formas de moralismo son perfectamente laicas, pero no menos endiabladas en sus efectos que aquellas que se derivan de la religión: el marxismo, que declara buscar un orden social que cubrirá las necesidades de las esforzadas masas y creará una igualdad real, en cuanto opuesta a la formal, no es más que una envidia colectiva materializada en movimiento político: “El éxito incomparable del marxismo se debe al porvenir que ofrece de satisfacción de todas esas aspiraciones soñadas y esos sueños de venganza que tan profundamente se han entrañado en el alma humana desde tiempos inmemoriales. Promete un Paraíso en la Tierra, un mundo de deseo del corazón, lleno de felicidad y alegría y -lo que es más dulce para los perdedores en el juego de la vida- de humillación para todos los que son más fuertes y mejores que la multitud” (7). Más común, aunque menos peligroso, es el moralismo de los gobernantes e incluso de los hombres de negocios que no tienen ni el valor ni la previsión para soportar por tanto tiempo como sea necesario (o mejor para ver como sus poblaciones soportan) la privación y el sacrificio, que son los únicos que producirán con el tiempo la prosperidad. Incluso Adam Smith que, como hemos visto, no pudo evitar generar un tipo de simpatía respecto al trabajador, permitiéndose imaginar y registrar en su discurso lo severamente que les afectaba una reducción de su salario por mucho que fuera a niveles del mercado, asignaba un propósito moral último a los salarios, que, en tanto que coincidía con los imperativos de la vida, proporcionaba la fundación y el límite de las reducciones de estos. Un trabajador que se encontrara ante las reducciones de salarios que los mercados utilizan para redistribuir el trabajo

de acuerdo con lo necesario protestará como hemos visto. Tal protesta, sin embargo, no puede ser efectiva: en el límite, el estado intervendrá antes de que la protesta pueda afectar a la empresa o la industria en cuestión. Y, por mucho que von Mises lo negara, puede haber grandes dificultades para que un trabajador atravesara (con o sin familia) medio mundo en busca de un empleo que tenga más cargas y menos paga. Un trabajador que debe permanecer en su trabajo actual y aceptar una reducción severa del salario puede estar seguro, según Smith, de que los salarios nunca pueden quedar por debajo de un cierto nivel, a saber, el necesario para mantener al propio trabajador.

Aunque von Mises, siguiendo a Smith, argumenta que una sociedad en la que incluso los salarios más bajos no aseguran la “mera subsistencia” (603) del trabajador posiblemente se desintegraría, defiende que cualquier intento de computar las tasas de salario con referencia al costo de la subsistencia es absurdo. De hecho, cuando se examina con cuidado la noción misma de “mera” subsistencia se revela que no es otra cosa que una quimera ilusoria e incluso retrógrada.



Cualquier intento de imputar ciertos requisitos de nutrición a la especie humana lleva necesariamente a confundir “la tradición histórica” y “las costumbres y los hábitos” con la naturaleza sin más (605). Intentar penetrar dentro de estos constructos culturales supone descubrir detrás de ellos otros constructos culturales anteriores *ad infinitum*, o al menos hasta el límite mismo en que el ser humano se hace indistinguible del animal: “Es más, la noción de un mínimo de subsistencia fisiológico carece de la precisión y el rigor que la gente le atribuye. El hombre primitivo, adaptado más a una vida similar a la animal que a la existencia humana, podía mantenerse vivo bajo condiciones que son insoportables para los delicados retoños mimados por

el capitalismo. No existe nada parecido a un mínimo de subsistencia determinado fisiológica y biológicamente, válido para cada ejemplar de la especie zoológica del *homo sapiens*. No más defendible es la idea de que una cantidad definida de calorías es necesaria para mantener un hombre sano y con capacidad para procrear, a la que se suma otra cantidad definida que se gasta en el trabajo. Hacer uso de las mismas nociones que se utilizan en la cría de terneras y en la vivisección de cerdos de guinea no ayuda al economista en su esfuerzo por entender la acción intencional humana” (604). De hecho, von Mises irá más lejos incluso. Evaluar salarios en relación con estándares nutricionales de valores calóricos e ingesta de proteínas supone robar a los seres humanos, o al menos a aquellos que trabajan, su dignidad y reducirlos al status de animales domésticos. Es ver “al asalariado simplemente como un utensilio y creer que no representa otro papel en la sociedad, si uno asume que no busca otra satisfacción que alimentarse y procrear y no conoce otro empleo de sus ingresos que procurarse esas satisfacciones animales” (604).

Observaciones zoológico-antropológicas semejantes sirven para sostener lo que quizás constituya la intervención teórica más importante de toda *La acción humana* de von Mises. Va a trazar una línea de demarcación dentro del discurso económico contemporáneo que hará visible una distinción entre ciencia y moralidad, entre necesidad natural y deseo humano. La subsistencia humana (un término que él ha demostrado que carece de toda validez científica) o incluso la mera existencia (la vida, la supervivencia, la condición compartida por los seres humanos con todos los demás animales y que, no tiene, por tanto, ningún interés para la economía, o el estudio de la acción humana intencional) no tiene cabida en absoluto en la comprensión del mercado. O peor, si a tales ideas se les permite “sobrevivir”, no sólo contaminarán la teoría del mercado, pondrán en peligro el funcionamiento del mercado existente, otorgando el estatuto de realidad, vistiéndolo con el ropaje de los datos científicos, a lo que de hecho es un obstáculo moral para la única forma racional de cooperación social. De este modo, von Mises dejará a un lado toda actitud sentimental y lo dirá directamente: no puede haber derecho a la existencia. Por supuesto, la mayoría de las sociedades en la actualidad deciden escuchar las demandas “de aquellos que carecen de medios o están incapacitados para el trabajo, sin parientes que puedan mantenerlos” (*Socialism*, 48). Si tales ayudas adquieren la forma puramente voluntaria de “una caridad sobre la que el pobre no puede exigir ningún derecho” (*Socialism*, 430) son “normalmente” (pero no siempre) inofensivas. Pero,

otorgar “al individuo pobre un derecho legalmente ejecutable para su sostenimiento o sustento” generaría “grandes peligros sociales” (430). En contra de los argumentos de los teólogos, apelar al derecho natural e inajenable de un ser humano a la existencia supone ignorar el hecho de que “ni Dios ni la naturaleza crearon a los hombres iguales ya que muchos nacen sanos y alegres y otros lisiados y deformes” (HA, 175). Aquellos que no sean capaces de existir, no tienen derecho natural a hacerlo. Es más, como Malthus ha mostrado, “al limitar los medios de subsistencia, la naturaleza no otorga al ser vivo un derecho a la existencia” (175).

En un mercado libre que opera de acuerdo con una necesidad tan implacable como la de la naturaleza “no hay interferencia de factores ajenos al mercado con sus precios, tasas de salario y tasas de interés” (238). Se debe permitir que los salarios caigan y los precios suban como el mercado lo determine. Ya que si el estado interviene, ya sea por medio del control de los salarios y los precios o a través de los impuestos, simplemente impedirá que se desarrolle el proceso de acumulación de capital necesario para restablecer el equilibrio entre salarios y precios. Los mimados retoños del capitalismo pueden subsistir con mucho menos de lo que tienen ahora y confundir la próspera vida a la que se han habituado con un mínimo biológico: ¿es que los campesinos de todo el mundo no viven con menos de lo que tira el trabajador medio de Norte América o Europa? “El consumo de las masas americanas será juzgado como despilfarro por el felah egipcio o el cooli chino?” (Hayek CL,129). Y para aquellos, menos mimados, en otros lugares, el mercado, no menos misericordioso que “Dios o la naturaleza”, debe además limitar los medios de subsistencia y, por tanto, también el derecho de cualquier individuo a existir; aquellos que no pueden asegurar su propia subsistencia (o la de sus hijos) no tienen ningún derecho ejecutable sobre aquellos que pueden, incluso si estos disponen de un sobrante por encima de lo necesario para su existencia.

Hasta aquí la versión de la doctrina neoliberal de von Mises se ha presentado como una crítica del moralismo y del juridicismo, de cualquier intento de minimizar o apartar la necesidad que gobierna la vida económica y social. Su crítica de la idea de un derecho humano a la subsistencia, sin embargo, no es reducible a una crítica naturalista del moralismo metafísico. La abolición de este derecho es la precondition del establecimiento de otro derecho como absoluto. El peligro que plantea la noción de un derecho humano a la existencia no es tan fuerte como para enfrentarse a los decretos de “Dios, o la naturaleza”, pero sí para oponerse necesariamente al derecho de propiedad

absoluta: “si el derecho a la existencia se aceptara completamente, absorbería una parte tan importante de los ingresos no ganados y retraería tanto beneficio de la propiedad privada que toda la propiedad sería colectiva” (*Socialim*,50). Garantizar la prioridad del derecho a la propiedad por encima del derecho a la subsistencia, sin embargo, como von Mises no cesa nunca de recordar al lector no se funda en algún “pretendido derecho ‘natural’ de los individuos de poseer propiedad” (HA, 285), sino en la necesidad que gobierna el sistema de cooperación humana. Sin propiedad absoluta no puede haber mercado; sin mercado, la fuerza, la violencia y la propia desintegración de la sociedad



suplantará a la cooperación humana. El derecho a la existencia, ejecutado por el estado por medio de controles en los precios y los salarios, subsidios para la vivienda, o en el extremo, por la distribución de lo necesario para vivir, minará la propiedad privada y distorsionará los mecanismos del mercado hasta tal punto que se pondrá en peligro la continuación de la sociedad misma.

Una sociedad que descarga al estado de cualquier responsabilidad “ejecutable” respecto a las vidas de sus ciudadanos y de hecho le exige que se abstenga de toda forma de ayuda social que pudiera supuestamente desequilibrar el mercado parecería, como sus defensores deducen a menudo, requerir un estado muy reducido y pasivo. Ese no puede ser, sin embargo, el caso. Requiere una mano firme y certera, respaldada por una fuerza masiva, para someter a todos y cada uno de los miembros de la sociedad a los riesgos del mercado libre. Un gobierno que rehusa poner en práctica las medidas totalitarias que sólo pueden situarlo en el camino de la servidumbre debe, de vez en cuando, buscar persuadir a la mayoría de la población de que las reducciones en su nivel de vida, reducciones que en

gran parte del mundo significan malnutrición y enfermedad, no solamente son justas (desde un punto de vista moral y jurídico), sino necesarias, las únicas vías por las que puede darse la acumulación de capital necesario para el progreso económico. Es precisamente responsabilidad de los que están “en el poder” explicar que el surgimiento de una cada vez mayor desigualdad en su sociedad es, a pesar de las apariencias, un desarrollo económico que anuncia la inversión por venir, junto con los empleos y la subida de salarios que con toda seguridad traerá. Los líderes deben resistir el impulso (o, más a menudo, la presión) de ayudar a aquellos, de nuevo aparentemente, con necesidades, interfiriendo en los mecanismos puros de mercado de la oferta y la demanda o distorsionándolos. Consideran las privaciones de la mayoría como un sacrificio temporal pero necesario, que por sí solo hará venir la mejora que todos desean. Un gobierno de ese tipo debe ser capaz de aguantar la visión de la pobreza y el hambre, de comunidades rotas y destruidas para siempre, sus habitantes desperdigados a lo largo del planeta, y tener la fuerza de voluntad (o quizás sólo la fuerza) suficiente para no intervenir. Por debajo de sus políticas hay algo en nada parecido a la pasividad: está la decisión más resuelta. Un gobierno decide no actuar o, mejor, hace, absteniéndose de actuar, “dejando ser” y, en ciertos momentos, “dejando morir”, incluso enfrentado a la indignación popular, lo que el mercado requiere para prosperar.

Es precisamente en relación con la indignación de los gobernados, de las masas que, en los buenos tiempos, no sienten otra cosa que envidia por los que parecen haber ganado la partida de la vida y, en tiempos de crisis, son impulsados no sólo a plantear exigencias respecto a la propiedad legítima y la riqueza de otros, sino, lo que es peor, a intentar, por medios legales o, lo más a menudo, extralegales, apropiarse de una parte de esa riqueza, cuando el estado tiene que intervenir. Debe reconocerse que a muchos de los destinados a aprender en persona la inexactitud de los niveles nutricionales hinchados, que conocerán que lo que consideraban como necesario para la vida sólo consistía en un conjunto de preferencias, podría no ser fácil persuadirles de la necesidad de sus privaciones. ¿Qué puede esperarse de ellos, la mayoría en cualquier sociedad, que habiendo vivido tiempos mejores, deben aprender a separar el confort y la supervivencia? Esto presenta un problema extremadamente difícil para el neoliberalismo: ¿pueden las masas ser siempre persuadidas para que acepten sus privaciones como aceptan el viento y la lluvia, como inconvenientes pero necesarias? A Hayek, por decir uno, no le preocupa: “Los cambios a los que la gente debe someterse son parte

del costo del progreso, una ilustración del hecho de que no sólo las masas de hombres, sino, hablando en sentido estricto, todo ser humano es conducido por el bien del crecimiento de la civilización por un camino que él no escoge. Si se preguntara a la mayoría su opinión acerca de todos los cambios que implica el progreso, probablemente querrían impedir muchas de las condiciones y consecuencias necesarias y, de ese modo, en último término, detendrían el progreso mismo. No conozco ningún voto deliberado de la mayoría (en cuanto distinta de la elite gobernante) que haya decidido a favor de unos sacrificios de este tipo en interés de un futuro mejor como son realizados por una sociedad de libre mercado” (50-51). Es más, el “mundo occidental actualmente” ha sido testigo del “crecimiento de una mayoría de empleados que, en muchos aspectos, es ajena y a menudo hostil a casi todo lo que constituye la fuerza dirigente de una sociedad libre... La libertad está, así, seriamente amenazada en la actualidad por la tendencia de la mayoría de los empleados a imponer sobre los demás sus criterios y visiones de la vida. Podría, en efecto, convertirse en la tarea más difícil de todas el persuadir a las masas empleadas de que, en el interés general de su sociedad, y por tanto en su interés a largo plazo, deberían conservar las condiciones que posibilitan a unos pocos alcanzar posiciones que para ellos son inaccesibles o les exigen demasiado esfuerzo y riesgo” (CL 119-120). Esta no es, por supuesto, una teoría de la lucha de clases que supone un conflicto esencial de intereses entre trabajador y patrón: después de todo hay un orden y una armonía espontáneos que hacen del capitalismo, del sistema del mercado libre, la forma más elevada de cooperación social humana. Y aún, tanto para von Mises como para Hayek, los altos niveles de desigualdad durante los tiempos mejores y los sacrificios exigidos a los “empleados” durante los años duros, producirán constante e inevitablemente entre la multitud “la tentación de luchar por una ventaja efímera por medio de acciones perjudiciales para el funcionamiento sin trabas del sistema social” (HA, 148). Es a esta tentación a la que apela el socialismo: “trabaja sobre las emociones, intenta asaltar las consideraciones lógicas excitando un sentido del interés personal y ahogar la voz de la razón despertando los instintos primitivos” (*Socialism*, 460). Cuando las “pasiones de las masas” (*Socialism*, 460) son inflamadas y los instintos primitivos que les instan a evitar la privación y el sacrificio que dicta la racionalidad del mercado y a buscar su bienestar son despertados, las “grandes masas que son incapaces de pensar” (460) la mayor parte del tiempo, se convierten en peligrosas: “la psique de masas nunca ha producido otra cosa que crímenes de masas, devastación y destrucción” (460).

Es precisamente con respecto a las masas de las que tan poco se puede esperar y de las que tanto hay que temer que se llama a la acción al estado. El estado existe para asegurar y respaldar el imperio de la ley, tema de buena parte de los escritos de Hayek, pero no de menos importancia para von Mises. Deberíamos dejar bien claro, sin embargo, que la expresión “imperio de la ley” no tiene nada que ver para von Mises y Hayek con un formalismo jurídico, con la idea de la ley como orden coherente y autorreferencial. Al contrario: von Mises, que al igual que Husserl insiste en confrontar el positivismo con la verdad de sus orígenes, afirma que la ley “no tiene porque haber surgido legalmente. La ley no puede nacer de sí misma. Su origen se encuentra más allá de la esfera legal”. Otras teorías han localizado este origen en un contrato fundador o en la razón, pero para von Mises descansa únicamente en el hecho de que la acción económica necesaria para la existencia humana “exige condiciones estables”, en particular que se ponga fin a la violencia: “La violencia y la ley, la guerra y la paz” son los dos extremos de la vida social; pero su contenido es “la acción económica”. La violencia contra la que se requiere el funcionamiento de la ley no es la que se dirige contra las personas -tales actos “ocurren excepcionalmente”. La violencia para cuya prevención existe la ley es la que “se dirige a la propiedad de otro. La persona -vida y salud es objeto de ataque sólo en cuanto éste obstaculiza la adquisición de propiedad” (*Socialism*, 34). El derecho y la libertad que la ley protege es la de la economía de mercado misma que se funda en la propiedad privada absoluta. La “función esencial” del gobierno es la de “proteger el funcionamiento sin trabas de la economía de mercado contra la perturbación realizada por agresores nacionales o extranjeros” (HA, 282). Al describir el ejercicio de esta “función esencial”, von Mises renuncia a cualquier eufemismo: el estado “emplea su poder para forzar a la gente a la sumisión con el fin únicamente de prevenir las acciones destructivas contra la preservación del funcionamiento sin trabas de la economía de mercado” (HA, 257). Un estado de ese tipo “debe estar preparado para aplastar las embestidas de los alteradores de la paz” (HA,149).

La idea de un régimen democrático plantea, entonces, un serio dilema: en la medida en la que una mayoría electoral representa la mayoría numérica de una sociedad determinada, esto es, la población trabajadora que puede elegir evitar los “sacrificios” y “costos” que Hayek considera necesarios para el progreso, si, en virtud de que representa a “aquellos que tienen menos éxito”, actúa sobre la base de lo que a menudo se llama “justicia social”, pero que no es otra cosa que “envidia” (CL, 93), una mayoría semejante podría intentar inter-

ferir en el mercado por medio de intentos miopes de aligerar lo que considera como indigencia. Por esta razón, Hayek advierte que “el actual uso indiscriminado de la palabra ‘democrático’ como un término general de encomio no deja de ser peligroso. Sugiere que, ya que la democracia es algo bueno, es siempre un triunfo para la especie humana” (104). El peligro inherente al gobierno de la mayoría es que una mayoría democrática pueda, como dice von Mises, “emborracharse de poder” e ignorar “los límites a la lista de cuestiones que deberían decidirse de esa manera” (CL,106).

Pero, la cuestión de los límites es más compleja de lo que podría pensarse en un primer momento. Del mismo modo que los estados yerran cuando amplían el límite de interferencia en el mercado, pueden hacer daño reduciendo su intervención en defensa de la propiedad privada de la propiedad y del mercado contra las acciones de sus enemigos. Así, mientras los estados modernos han despilfarrado mucha energía (y dinero de los impuestos) en sus esfuerzos desencaminados de



hacer efectiva esa condición quimérica conocida como “justicia social”, imponiendo controles sobre los alquileres y los salarios, proporcionando cuidado médico y destruyendo el incentivo de los trabajadores para el trabajo con los subsidios de desempleo, no han sido capaces de “aplastar” y “forzar a la sumisión” a aquellos cuyas acciones amenazan la propiedad y la economía de mercado. La generación de las décadas de 1920 y 1930 había hecho de todo menos destruir el imperio de la ley, argumentaba Hayek, al “resistirse a aceptar limitación alguna a la acción colectiva” (CL, 247). Los “agresores nacionales” de la economía de mercado constituían para Hayek “los totalitarios en nuestro medio” (RS, 199-220). La figura sinecdótica de la violencia de masas de la acción colectiva contra el mercado en las obras de ambos pensadores son los sindicatos, la

organización de los trabajadores en su lugar de trabajo. Como lo planteaba Hayek, “la base entera de nuestra sociedad libre está gravemente amenazada por los poderes asumidos por los sindicatos” (269). En la medida en la que los sindicatos han sacado de los patrones, gracias a su lucha por medio de la violencia y la intimidación, salarios más altos y mejores condiciones de trabajo, han usado “su poder de una manera que tiende a hacer inefectivo el mercado”, al tiempo que adquirirían un peligroso nivel de “control sobre la dirección de la actividad económica”, ejerciendo una “constante presión al alza sobre el nivel del salario” (CL,272). Además de la subida de los salarios por encima del nivel de mercado, han logrado “confiscar parcial o completamente el ingreso específico de los capitalistas y empresarios” (HA, 773).

Los efectos políticos del sindicalismo de masas de la década de 1930 han sido tan destructivos para el orden social como sus efectos económicos. Los sindicatos han promovido una feudalización de la sociedad, terminando de hecho con el monopolio de la fuerza del estado. “Los sindicatos son libres en la práctica de rechazar por la fuerza a cualquiera que desafíe sus órdenes concernientes a las tasas de salario y otras condiciones laborales. Son libres para infligir impunemente daños corporales a los esquirols y a los empresarios y mandatarios de los empresarios que emplean esquirols” (HA, 777-778). La negociación colectiva “no es una transacción de mercado. Es un dictado que el patrón se ve forzado a aceptar” (HA, 779). Por supuesto, los sindicatos que tienen suficiente poder como para dirigir dictados a los patrones y que dominan las técnicas de “la huelga, la violencia y el sabotaje” con el fin de asegurar “efimeras mejoras” para los trabajadores, ejercen un poder tiránico “ante el que el mundo tiembla en la actualidad” (*Socialim*, 437). Citando el caso del *Kapp Putsch* de 1920 en el que una revuelta militar fascista (con la que von Mises no simpatizaba) fue derrotada por una huelga general, advierte que “lo importante no es simpatizar o no con la actitud política de los sindicatos. El hecho es que un país donde el sindicalismo es tan fuerte como para poner en marcha una huelga general, el poder supremo está en manos de los sindicatos y no en las del parlamento y del gobierno que depende de él” (*Socialim*, 434). Se puede decir verdaderamente que las masas trabajadoras organizadas de esa manera contienen a los totalitarios en nuestro medio: “hemos mostrado

que la solidaridad de los miembros del sindicato puede fundarse sólo en la idea de una guerra para destruir el orden social basado sobre la propiedad privada de los medios de producción. La idea básica y no únicamente la práctica de los sindicatos es el afán de destrucción” (*Socialim*, 435).

Ni el problema ni la solución del sindicalismo de masas reside en la ley: “por supuesto, la ley que convierte en una ofensa criminal el que un ciudadano recurra -excepto en caso de defensa propia- a la violencia no ha sido formalmente anulada o reformada” (HA, 777). En cambio, los gobiernos han decidido poner en suspenso la ejecución de esas leyes: “la policía no detiene a esos agresores, los fiscales del estado no los persiguen, y ninguna ocasión se le ofrece a la corte penal para juzgarlos por sus acciones” (778). La desesperación de los neoliberales ante la acción colectiva sin límites les conduce a unas conclusiones tan incómodas que sólo las reconocerá Hayek y sólo lo hará al final de su vida, admirando el “milagro chileno” que hizo posible el “aplastamiento” de los totalitarios en su medio realizado por el general Pinochet⁷.



Es en torno a este punto que Hayek se acerca muchísimo a las posiciones anteriores a 1933 de Carl Schmitt. Mientras que Hayek condena con mucha ostentación al “profesor Carl Schmitt, el teórico nazi del totalitarismo más prominente” (205) en *Camino de servidumbre*, en el posterior *Los fundamentos de la libertad* su actitud es mucho más positiva. En mitad de

7.- Respondiendo a una pregunta acerca de la democracia en Latino América en un entrevista para un periódico chileno, Hayek señalaba: “Personalmente prefiero un dictador liberal antes que un gobierno democrático sin liberalismo”, *El mercurio*, Santiago de Chile, 12 de abril de 1981.

una larga nota en torno a la literatura reciente sobre el concepto de imperio de la ley, argumenta: “La conducta de Carl Schmitt bajo el régimen de Hitler no cambia el hecho de que, de los escritos modernos acerca de este tema, los suyos están entre los más eruditos y perspicaces” (CL, 485). En particular, Hayek se refiere a la obra de Schmitt de 1931 *Der Hüter der Verfassung* (*La defensa de la constitución*) donde Schmitt desarrolla la noción de la dictadura comisariada que existe únicamente con el fin de defender la constitución y el imperio de la ley de aquellas fuerzas, tanto internas como externas, que paralizan el orden social o lo subvierten activamente. A diferencia de la dictadura soberana que busca destruir la anterior constitución e imponer un nuevo orden, la dictadura comisariada existe sólo con el fin de restablecer un orden que ha sido alterado; es siempre temporal. De manera similar, Hayek, así como distingue entre democracia liberal y totalitaria, distingue también entre dictadura liberal o totalitaria. La acción legislativa de la mayoría de un parlamento puede minar la base de una sociedad libre y, en ese sentido, independientemente del hecho de que represente la voluntad de la mayoría, pierde su legitimidad. Pero, igual de amenazante es la inacción de un ejecutivo ante la violencia de masas que convierte la ley en algo sin sentido, “meras palabras” como lo expresaba Hobbes. El orden espontáneo del mercado requiere más que un simple imperio de la ley para salvaguardar la propiedad y defender el mercado de aquellos que quisieran alterarlo. Para ser efectivo, el orden y sus leyes debe necesariamente estar apoyado en una relación de fuerzas: el equilibrio del mercado sólo puede alcanzarse por medio de la fundación de un equilibrio de fuerzas sociales que por sí mismo asegurará su funcionamiento.

La obra de von Mises y Hayek testifica de su anticipación de una rebelión permanente, colectiva de los asalariados contra la presente y la futura exigencia de sacrificio que realiza el mercado -el sacrificio de fuerza, placer, compañerismo y posiblemente de la propia vida. Es esta rebelión la que constituye la permanente amenaza totalitaria a la libertad de la propiedad y el intercambio que ningún orden constitucional puede evitar y contra la que tampoco puede protegerse. El estado, o aquellos que constituyen los garantes del orden legal, debe, respondiendo precisamente al mercado, trabajar constantemente para constreñir a la gente a aceptar su guía y dirección y para enfrentarse a las resistencias que esa dirección pueda provocar. Dependiendo del poder que tenga esa resistencia, la democracia, con toda seguridad la forma preferida de gobierno, debe algunas veces dejar paso a una dictadura que sea capaz de salirse fuera de la ley y usar cual-

quier fuerza que sea necesaria para restablecer su imperio.

La disciplina impersonal del mercado a menudo se basta a sí misma para asegurar un grado suficiente de conformidad incluso con los decretos más ásperos y letales del mismo mercado. Sólo cuando los afectados se organizan para rechazar las exigencias de reducir su consumo y aceptar las consecuencias, por muy horribles que sean, de tal reducción, se hace necesario el suplemento de la fuerza: cuanto mayor es el nivel de organización y combatividad, mayor será la fuerza correspondiente requerida para aplastarlo y restablecer el orden espontáneo de la cooperación humana. Pero, si las obras que hemos examinado son testigos de algo, lo son del hecho de que esa resistencia, por muy esporádica que sea y por muy falta de coordinación que se encuentre, nunca ha sido reducida a cero. Es por esta razón, antes que por la timidez y la ignorancia de los gobiernos, por la que el mercado puro nunca ha existido: la vida misma es el obstáculo insuperable para su realización. ¿No es entonces el mercado nada más que un ideal, que una ficción? Deberíamos ser cautos aquí: si el mercado es un ideal (en el sentido de que nunca se va a realizar), no por eso es una ilusión. Por el contrario, tiene una efectividad, la del principio en el nombre del cual se violenta lo real. La vida tal como aflora en las obras de nuestros necroeconomistas no es el límite del derecho, aquello que no puede poseerse como derecho. No es nada más ni nada menos que lo que se resiste a la muerte exigida por el mercado.

ECOFEMINISMO Y ALTERNATIVA

por Montserrat Galcerán Huguet

La irrupción del ecofeminismo en los años 80 supuso una innovación provocadora en el horizonte del feminismo. En el estado español se tuvo noticia de su existencia en torno a la campaña contra el Banco Mundial, el Fondo Monetario y el Gatt titulada “Cincuenta años bastan” (1993), siendo la revista “Ecología política” una de las primeras en llamar la atención sobre él. Especialmente interesantes fueron los primeros artículos de Vandana Shiva y la traducción de sus libros en el arco de aquellos años¹.

La importancia del ecofeminismo y de su aire radicalmente nuevo, puede medirse por su intervención en un horizonte, dominado por la polémica entre los llamados “feminismo de la igualdad” y “feminismo de la diferencia”. Hasta aquel momento el “feminismo de la igualdad” venía siendo defendido, con éxito, por feministas que hacían de sus posiciones una continuación, más o menos matizada, de las teorías de la



Ilustración. Frente a ellas había empezado a difundirse en la década de los 80 una nueva posición, ésta

venida de Italia, que dio en llamarse “feminismo de la diferencia” y cuyas autoras de cabecera eran las feministas milanesas de la “Librería de Mujeres”.

Entre ambas corrientes se produjo un debate agudo, a veces virulento y sarcástico, que ha lastrado el desarrollo del feminismo español. Quizá eso no hubiera ocurrido de no haber surgido el feminismo en la última fase del franquismo y en estrecha relación con los movimientos anti-franquistas. Visto desde las aposentadas sociedades democráticas europeas de principios del siglo XXI, quizá pueda parecer extraño que tal simbiosis existiera pues, qué duda cabe, de que los movimientos anti-franquistas eran mayoritariamente masculinos y no incorporaban el discurso de género y, sin embargo, fue entre sus filas y sus militantes, donde surgieron inicialmente las primeras posiciones feministas.

Las llamadas “feministas de la igualdad”, entre otras la muy conocida filósofa Celia Amorós, reciente Premio nacional de ensayo, —merecido, en su caso— explican esta conjunción histórica a partir de una característica básica del feminismo: la de ser un movimiento vindicativo al que acompaña una teoría crítica emancipadora, dado lo cual es lógico que naciera junto a otros movimientos de emancipación y en el marco del discurso crítico por excelencia, el discurso ilustrado. El feminismo constituye según esta autora, la parte olvidada de aquel discurso, que incorpora la continuación de sus empeños y le aporta la fuerza necesaria para renovar sus objetivos. Esa posición mantiene una discusión fraternal con la tesis habermasiana de la Ilustración incompleta, y presume que es ese feminismo el que puede y debe hacer suyos los presupuestos universales de la Ilustración, uno de cuyos déficits mayores es la negación a las mujeres de su carácter de “sujetos”. Siendo por otra parte muchas de esas feministas, militantes o simpatizantes del partido

1.- Especialmente interesante fue el artículo “Naturaleza, mujer, trabajo, capital: la más profunda contradicción” de Ariel Salleh, publicado en la revista , *Ecología Política*, nº 7 (1994), pp. 35-47. Siguieron la traducción de *Staying Alive . Woman ecology and survival* (*Abrazar la vida*, Madrid, horas y HORAS, 1995) y *Ecofeminism* (*Ecofeminismo*, Barcelona, Icaria, 1997).

socialista (PSOE), sus posiciones políticas prácticas estaban –y están– en estrecha relación con el discurso modernizador de aquel partido.

En este ambiente, racionalista y modernizador, ilustrado, irrumpió en el año 1979, el discurso de la diferencia femenina, en gran parte debido a Victoria Sendón y a M^a Milagros Rivera Garretas, esta última traductora y populizadora de las posiciones de las italianas. Su irrupción en el Congreso de Granada de aquel año, así como la publicación del libro de Sendón, *Sobre diosas, Amazonas y vestales. Utopías para un feminismo radical* (1981) supuso, como recuerda la propia C. Amorós, una descalificación global del feminismo dominante hasta el momento². Se pusieron en cuestión desde conceptos básicos tales como “igualdad”, “paridad”, “sujeto político”,... a modos de comportarse en las reuniones y asambleas. Las “de la diferencia” preconizaban adoptar formas lúdicas de conducta, deshacerse de los “órdenes del día” y de la minucia patriarcales, investigar nuevos temas y nuevas formas de lucha, “partir de sí” como recomendaban las italianas en la búsqueda de un camino propio y diferente.

La polémica estaba servida y se prolongó durante decenios sin que las posiciones llegaran a un debate ecuánime y respetuoso. Sólo en los últimos años la diferenciación ideológica ha empezado a resultar obsoleta, aunque se mantengan importantes diferencias en los temas y en las prácticas políticas. Tal vez una de sus razones sea la aparición de nuevas generaciones para quienes el hecho de “ser mujer” no necesite de justificaciones especiales, y pueda hacer política y teoría sin tener que echar mano de toda la ristra de argumentos. Por primera vez la legitimación de las acciones, la pregunta por el derecho que tenemos para comportarnos de una o de otra manera, está empezando a ceder bajo la fuerza de las reivindicaciones y de las exigencias.

Es comprensible que en un espacio tan sobrecargado, la problemática del ecofeminismo resultara bastante enigmática. Las feministas de la igualdad lo consideraron una forma especialmente clara de feminismo de la diferencia, reo de un esencialismo y de un naturalismo ni siquiera difusos. Con su defensa de la Naturaleza con mayúsculas, en la importancia conce-

didada a la maternidad y al cuidado, rememoraba las peores trazas del discurso tradicional sobre la mujer, propio de las capas más conservadoras. Para las feministas de la diferencia en versión española, como Milagros Rivera, su discurso era ininteligible o, como ella misma dice: “las obras sobre esta cuestión a las que he tenido acceso, no han conseguido engancharme”³. A excepción de esta corta frase no hay mayor referencia al tema en un libro de casi 300 páginas que repasa las diversas corrientes y ni siquiera las autoras más relevantes de esta corriente – M. Mies y V. Shiva – ocupan un lugar en la bibliografía. Entre las pocas referencias de autoras españolas se encuentran algún artículo de A. Puleo, una antología de M^a Xosé Agra y algún que otro texto de la autora de estas líneas⁴.



Aportaciones del ecofeminismo

Dado este contexto no está de más preguntarse qué aporta el ecofeminismo de innovador, original o sugerente. A mi modo de ver sus aportaciones más relevantes se concentran en cuestiones que aquellos discursos dejan en la sombra y que, de modo sintético, podríamos resumir en el engarce entre la temática de las mujeres y el análisis socio-económico, la reivindicación del vivir como un tema substantivo aunque recubierto en ocasiones de un lenguaje considerablemente místico, y la reconsideración de una epistemología que insisten en considerar “materialista crítica”.

2.- AMORÓS, C., *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 415 y ss.

3.- *Nombrar el mundo en femenino*, Barcelona, Icaria, 1998, p. 14.

4.- ALICIA PULEO, 2002: “Feminismo y ecología”, *El Ecologista*, 31. AGRA, M^a Xosé (comp.), *Ecología y feminismo*, Granda, ed. Comares, 1997. GALCERAN, M. “Mujer y naturaleza: en torno al ecofeminismo”, en *Mujer, ideología y población*, Sevilla, ed. clásicas, 2000.

1.- Engarce entre la temática de las mujeres y el análisis socio-económico

Las ecofeministas analizan las sociedades del capitalismo desarrollado que llaman “sistema partriarcac-capitalista”, a partir de posiciones heredadas de R. Luxemburgo y de su interpretación de la lógica de la acumulación. En el marco de los debates entre los marxistas de la 2ª Internacional, R. Luxemburgo desarrolló una teoría de la acumulación capitalista, que pretendía explicar la dinámica de las crisis económicas en un sistema, el capitalismo, dotado de una extraordinaria capacidad de ampliación y de supervivencia. Para ello se sirvió de una lectura de *El Capital* en clave espacial y no sólo temporal. Es decir, donde otros marxistas relevantes como K. Kautsky y E. Bernstein, veían el desarrollo procesual de un capitalismo eurocéntrico, R. Luxemburgo identificó las tendencias a la colonización del espacio no-capitalista y a la guerra como elementos centrales de la acumulación ampliada. Para Kautsky el capitalismo se extendía por las sociedades europeas produciendo una progresiva proletarización y un aumento imparable de la industrialización que llevaría inexorablemente a la catástrofe final, mientras que para Bernstein, el proceso continuado de expansión de la industria estaba volviendo el sistema más complejo ya que, simultáneamente a las grandes, crecían las pequeñas empresas que las completaban subsidiariamente; por ello no cabía hablar de “proletarización”, sino de un proceso combinado de creación de segmentos de clase intermedia, lo que alejaba la perspectiva de revolución. En ambos casos el análisis privilegiaba la dimensión temporal en un espacio reducido, y discutía sobre la mayor o menor velocidad del proceso, lo cual tenía importancia primordial pues según fuera éste, era a su vez más o menos probable e inminente una próxima revolución.

R. Luxemburgo desenchaja la cuestión al presentar una expansión capitalista no sólo temporal sino también espacial, que avanza colonizando continuamente el espacio exterior y retransformando parte del plusvalor excedente en capital productivo de medios de destrucción (militarismo). De esta forma el capitalismo puede prolongar su existencia en un proceso continuo de reproducción ampliada en el que se comporta como un sistema abierto, en intercambio desigual con su “exterior”, el mundo no capitalista donde va a

buscar sus recursos y su fuerza de trabajo y al que vende sus mercancías. Por consiguiente el capital(ismo) tiene que absorber continuamente riqueza no producida de forma capitalista para que la acumulación se mantenga. Su entorno, según dice la autora, es el medio no-capitalista en el que este sistema nace y se desarrolla y del que necesita para no asfixiarse.

En su importante y conocida obra *La acumulación del capital* (1912), introduce una descripción histórica muy viva de los desmanes del colonialismo en el mundo entero, desde la destrucción de la *economía natural* por los ingleses en la colonización de la India y la guerra del opio, a la destrucción de la economía egipcia que acabó con la quiebra total del país, el cual pasó bajo mandato británico como consecuencia de la deuda contraída con la construcción del canal de Suez y de la convulsión de la economía agraria. Su conclusión es clara: el capitalismo combate y aniquila en todas partes la economía natural, la producción para el propio consumo, la combinación de la agricultura con el artesanado. Necesita imponer la economía de mercado para dar salida al propio plusvalor⁵. Esto se consigue en gran parte a través del endeudamiento, siendo en este proceso que el capitalismo se convierte en imperialismo o dicho de otro modo, la teoría del imperialismo explica cómo la acumulación ampliada sólo es posible por esa extensión expoliadora de la economía de mercado que arruina todas las otras formas económicas. Por consiguiente no se trata de una expansión centrada en un estado cuanto de la expansión del capitalismo propiamente dicho, sea o no de carácter estatal-nacional.

En el marco de este análisis, las ecofeministas retoman aquellos aspectos que más les interesan y éstos son el tema de la pobreza como la otra cara del desarrollo capitalista, el de las colonias internas y el de las llamadas “mercancías ficticias”, o sea el proceso por el que determinados objetos que no son mercancías (como la tierra o el dinero y no digamos, la fuerza de trabajo) pasan a ser consideradas como tales.

El tema de la *pobreza* es especialmente importante. En sus textos, tanto V. Shiva como M. Mies dan un giro de ciento ochenta grados al modo de plantear el problema pues en vez de tomar las sociedades ricas del Norte como medida, y hablar de “pobreza” para referirse a las sociedades del Sur, valoradas en rela-

5.- *La acumulación del capital*, México, ed. Grijalbo, 1967, p. 310. Sobre el interés de R. Luxemburgo para otras lecturas feministas, v. HAUG, F., *Frauen-Politiken*, Hamburg, Argument, 1996, pp.233-264.



ción a las primeras, toman a las economías de subsistencia prevalecientes en aquellas zonas como la norma, y designan a las sociedades del Norte como “opulentas”. Con esta sencilla operación alteran los parámetros de la valoración habitual, pues las sociedades capitalistas ricas dejan de ser tomadas como el objetivo deseable del desarrollo, para pasar a ser consideradas como sociedades expoliadoras y despilfarradoras de recursos globales. A partir de ahí, retoman la distinción presente en estudios africanos según la cual se debe hablar de dos tipos de pobreza, la de sociedades de “economía de subsistencia”, que en la valoración habitual dominante denominaríamos “pobres”, si bien sus economías les permiten regímenes de subsistencia suficientes en la satisfacción de las necesidades básicas y acordes con el medio; y aquellas economías que propiamente deberíamos designar como “pobres”, a saber, aquellas en las que la desviación de los recursos naturales hacia la economía de mercado, ha privado de los recursos que garantizaban la subsistencia, convirtiéndolas precisamente en tales.

Según este análisis, y en total contraposición al modo habitual de presentar las cosas, la pobreza no es un fenómeno natural que las políticas de desarrollo permitieran vencer, sino que al revés, las políticas capitalistas de desarrollo producen pobreza, ya que en su constante proceso de reproducción ampliada, apuntalan un “sobre-desarrollo” expoliador en el Norte y crean subdesarrollo en el Sur al destruir los modelos de subsistencia. Es un error pensar que los recursos que se extraen del Sur y se insertan en las

economías productivistas del Norte, antes de esta operación estaban desaprovechados o eran inútiles, ya que, como señala V. Shiva, formaban parte de economías de subsistencia que ahora se ven privadas de ellos: “cuando dichos recursos ya han sido usados por la naturaleza para mantener su producción de recursos renovables y por las mujeres para obtener el sustento, el desviarlos hacia la economía de mercado, genera una situación de escasez para la estabilidad ecológica y crea nuevas formas de pobreza para la mujer”⁶. M. Mies subraya el mismo pensamiento: “la pobreza de los países subdesarrollados no es el resultado de un retraso “natural” sino la consecuencia directa del sobre desarrollo de los países industriales ricos que explotan a la llamada periferia en Africa, Suramérica y Asia”⁷. Ambas denominan a este fenómeno “colonialismo” que es producido por el desarrollo, en lugar de ser preexistente al mismo y eliminable por éste, como una concepción interesada nos permitiría creer.

En cuanto al tema del colonialismo, es sabido que desde finales del siglo XIX diversos autores se han esforzado por poner de relieve su importancia en el desarrollo del capitalismo global, constatando que por este medio se debilitan las dificultades surgidas de un desarrollo fuertemente contradictorio al derivarlas hacia el “exterior”, haciendo de la extracción de recursos en la periferia un mecanismo compensador de las turbulencias internas. En este sentido hay que señalar que los análisis de Wallerstein y su perspectiva global, nos han permitido comprender que el capitalismo es un sistema conjunto, en el que las relaciones entre centro y periferia dibujan un complejo sistema de dominación del primero sobre la segunda.

Ahora bien, en el capitalismo histórico, como lo denomina Wallerstein, las colonias exteriores, proporcionadas por los países colonizados, se complementan con las “internas”, es decir con todos aquellos aportes de trabajo no remunerado, y ni siquiera considerado como tal, que distintos sectores de la población, en especial las mujeres, desarrollan en el interior del sistema. Ese mecanismo permite que no todo el trabajo necesario para mantener con vida a una sociedad (capitalista) deba desarrollarse en las condiciones de trabajo hegemónicas –trabajo asalariado para un propietario de medios de producción distinto del trabajador– sino que es realizado en condiciones “anó-

6.- *Abrazar la vida*, pp. 39-40.

7.- *Ecofeminismo*, p.88.

malas”, siendo sin embargo este trabajo el que garantiza con mucho la subsistencia de la sociedad. Según el autor antes citado “la cantidad de trabajo plenamente proletarizado en la economía-mundo capitalista no llega hoy en total ni siquiera al 50%”⁸.

En consecuencia el “sexismo”, o sea la discriminación negativa en función del sexo, no es una mera paradoja que acompañe a un sistema que se caracterizaría por su tendencia a la igualdad formal, sino que es consustancial al mismo. Wallerstein lo explica de un modo quizá demasiado “histórico” pero no por ello menos preciso: “lo que hubo de nuevo en el capitalismo histórico fue la correlación entre división del trabajo y valoración del trabajo. Los hombres tal vez hayan hecho a menudo un trabajo diferente del de las mujeres (y los adultos un trabajo diferente del de los niños y ancianos) pero en el capitalismo histórico ha habido una constante devaluación del trabajo de las mujeres (y del de los jóvenes y viejos) y un paralelo hincapié en el valor del trabajo del varón adulto. Mientras que en otros sistemas hombres y mujeres realizaban tareas específicas (pero normalmente iguales), en el capitalismo histórico el varón adulto que ganaba un salario fue clasificado como “cabeza de familia” y la mujer adulta que trabajaba en el hogar como “ama de casa”. Así cuando se empezaron a compilar estadísticas nacionales, que eran a su vez un producto del sistema capitalista, todos los cabezas de familia fueron considerados miembros de la población activa, pero no así las amas de casa. Así se institucionalizó el sexismo”⁹. En el capitalismo clásico la sobrevaloración del trabajo asalariado masculino ha ido de la mano con la subvaloración del trabajo de subsistencia garantizado por las mujeres sin paga alguna, del mismo modo que la sobre-abundancia de las sociedades ricas consideradas globalmente, va de la mano con el subconsumo de las pobres.

En este punto el análisis socio-económico de las ecofeministas muestra su aguijón feminista ya que la mayor parte de las trabajadoras que garantizan en todas las sociedades esta supervivencia somos las

mujeres. Y eso no por una especial condición esencial que nos caracterice, sino como efecto del lugar que ocupamos en la distribución social del trabajo, como consecuencia del carácter patriarcal de la mayoría de las sociedades existentes.

El modelo de la colonia tiene también otro aspecto digno de ser tomado en cuenta: genera adhesión por parte del colonizado. En los debates feministas suele ser una constante la cuestión de hasta qué punto las propias mujeres participamos en nuestra subordinación al varón, en la medida en que tomamos sus códigos de referencia como los únicos posibles. Esta característica, que Bourdieu analiza repetidamente como “violencia simbólica” por la cual se priva al



dominado (a la dominada) de conciencia sobre su situación, pues se la adscribe al único modelo simbólico existente, el del dominador, es corriente en todas las prácticas de colonización, ya que su primer efecto es suprimir la cultura del colonizado como cultura propia¹⁰.

En el caso de las mujeres la pérdida de esta cultura va unida a la desaparición de aquellas actividades que tradicionalmente habían desempeñado y en las que había surgido una específica “cultura entre muje-

8.- *Capitalismo histórico*, Madrid, s.XXI, 1988, p. 12.

9.- *idem*, p. 15.

10.- “La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en práctica para percibirse y apreciarse, o para percibir y apreciar a los dominadores (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc) son el producto de la asimilación de las clasificaciones, de ese modo naturalizadas, de las que su ser social es producto” P. BOURDIEU, *La dominación masculina*, Madrid, Anagrama, 2000, p. 51.

res”, justamente porque se trata de actividades que entran en el circuito de la mercantilización capitalista, que los incorpora a su colonización de los ámbitos de producción de vida.

Así pues la novedad del ecofeminismo proviene de haberse planteado la pregunta de cómo afecta el enorme movimiento del actual capitalismo planetario a las mujeres. ¿Qué ocurre con los productos de subsistencia, con las materias primas, con los desechos, en este mundo devenido uno?, ¿qué ocurre con las mujeres, acaso lo viven de algún modo específico o quizá tiene para nosotras consecuencias especiales?, es decir ¿afecta de algún modo y si es así de cual, todo este cambio a las luchas de las mujeres, a nuestras condiciones cotidianas de vida y a nuestras posibilidades de supervivencia?



Al colocar la perspectiva de las mujeres afectadas en el centro de los análisis, la perspectiva ecofeminista permite comprender, no sólo que ellas son las primeras afectadas por las políticas de capitalización y de desarrollo, que generan nuevas desigualdades, sino que esa política destruye el tejido vivo que permite subsistir a las sociedades y de cuyo mantenimiento nos ocupamos nosotras diariamente. Como dice la propia V. Shiva “ el hecho de que hoy haya en el tercer mundo cada vez más pobres padeciendo hambre, está íntimamente relacionado con el modelo patriarcal de progreso que toma las ventas y las ganancias como indicadores de bienestar y destruye de ese modo el verdadero bienestar de la gente”¹¹.

11.- *Abrazar la vida*, p. 152.

Y eso permite comprender también que la violencia contra las mujeres es parte de aquella misma violencia que arrancó las tierras comunales en el inicio del sistema capitalista y de aquella que, como certeramente dijera K. Polany, acompaña la mercantilización de las mercancías *ficticias*: tierra, hombres y dinero. Cuando se obliga a tratar y a tratar *sólo* como mercancía aquello que no lo es, se reduce la reproducción de la vida a función del mercado, supeditándola a éste y mercantilizando la producción y conservación de los elementos vitales para la supervivencia de las nuevas generaciones, así como la reproducción de aquellos que han sido gastados o consumidos. Y es esta mercantilización la que exige la considerable violencia estructural que el ecofeminismo denuncia.

2.- La revalorización del vivir

Tradicionalmente la filosofía ha tratado la vida de un modo desencarnado e individualista. Entre los filósofos que comúnmente se califican como “vitalistas”, entre otros F.Nietzsche, es común encontrar una defensa del vivir o de la vida en contraposición a las teorías racionalistas ilustradas, como defensa del deseo, de las pulsiones y de las pasiones frente al imperio de la sensatez y del juicio. Este marco conceptual centrado en la contraposición entre razón y pasión, juicio y deseo, hace que las posiciones de esa filosofía pequen de insuficientes a la hora de comprender una temática tan amplia y para nada individual como es la de la vida. En algunos casos ese esquema se apoya en un biologicismo según el cual el ámbito de los deseos y de las pasiones sería de índole “natural” (biológico) y por tanto la razón no podría nada contra ellos. Esa especial dicotomía entre cuerpo y espíritu (o mente, o alma) ha sido central en la filosofía clásica.

Otros filósofos del primer siglo XX, como Heidegger, introducen también el tema en su filosofía, pero de un modo tan espiritualizado, tan desencarnado y sibilino que le quitan toda materialidad. Heidegger desdeña hablar del vivir como si no tuviera enjundia filosófica, habla sí, de la facticidad del mundo al que nacemos, de la imposibilidad por parte de los seres humanos de controlar su vida o su existencia y del dramatismo de este estar arrojados en un mundo que lo es todo menos nuestro. Pero ese existir no tiene las características vitales y materiales de la

vida, sino que es como una especie de aire enrarecido en el que transcurre el vivir, oscuro y sin aliciente, excepto en pequeños instantes de iluminación.

Por su parte las ecofeministas rehuyen el individualismo de las concepciones tradicionales y abordan la temática de la vida como aquel conjunto de procesos materiales, interconectados, biológicos y sociales que permiten el mantenimiento de la subsistencia. Esos procesos tienen características propias y especiales que les permiten renovarse y mantenerse, tienen un ritmo determinado y exigen un determinado trato por parte de todos aquellos seres, animales y plantas que conviven con ellos. Se trata de un equilibrio global y delicado que puede ponerse en peligro si no se respetan sus cadencias.

En consecuencia la existencia de la vida en el planeta tierra no puede tomarse como algo dado, independiente de la acción humana y que se mantenga por sí mismo, sino que está en interacción con los procesos que tienen lugar en él. Mantener el mundo en vida exige un largo y penoso trabajo de reproducción y de conservación que no sólo contrarreste los efectos destructivos naturales sino todos aquellos producidos por la acción humana.

En este punto, de nuevo, la dimensión feminista de su discurso es relevante, porque tanto M. Mies como V. Shiva insisten en que las mujeres, debido al lugar que ocupamos tradicionalmente en la división sexual del trabajo, nos ocupamos en mucha mayor medida que los varones, de ese empeño cotidiano en recomponer el tejido de lo vivo. Las tareas de cuidado y de reproducción, de limpieza y mantenimiento, de curación de las enfermedades, de prevención de las mismas, de atención a los daños físicos y psíquicos, de rehacer las muchas cosas que se rompen y se deterioran, de coser, de cocinar, de buscar los elementos comestibles, de cuidar del entorno, mantener el agua y el aire, ...son tareas que llenan hasta rebosar las vidas de las mujeres en los cuatro puntos del planeta. Y la experiencia de muchas es que estas condiciones se pueden destruir en un minuto por la acción desconsiderada e irresponsable de una pelea o de una contienda, con lo que todo el trabajo resulta baldío. En este sentido, por tanto, y no por ningún esencialismo, sino por la experiencia que nos proporcionan nuestras propias actividades, las mujeres estaríamos en mejor situación para comprender un hecho a la vez tan elemental y de tanta trascendencia.



Por otra parte esos procesos nunca son individuales. Si la vida se entiende como un conjunto de ellos, es obvio que unos interaccionan con los otros y que, por lo tanto, mantener vivas las redes y procesos que aseguran el vivir es algo común, que se hace entre muchos(as) y que implica una cultura y un saber recogido en gran parte en las culturas tradicionales. Ese hacer y ese saber son muy difíciles, por no decir imposibles, de “privatizar” pues son el resultado de la interacción de múltiples elementos, presentes y pasados.

Es en este punto donde encontramos ecos que resuenan extraños y tal vez demasiado místicos a nuestros oídos de europeas occidentales. Cierto que también en los albores de nuestra cultura, en los antiguos cánticos de la civilización griega, podemos hallar textos con términos parecidos a la exaltación de la tierra evocada por V. Shiva. El *Himno homérico a la tierra*, con su invocación a la madre universal no está tan lejos de la *prakriti* india. No tenemos dificultad en reconocer sus versos como viejas metáforas de un universo agrario: “Voy a cantar a la Tierra, madre universal, de sólidos cimientos, la más augusta, que nutre en su suelo todo cuanto existe; cuanto camina por la divina tierra o por el ponto, o cuanto vuela, se nutre de tu exuberancia. Por ti se vuelven prolíficos y fructíferos, soberana, de ti depende dar la vida o quitársela a los hombres mortales”¹². V. Shiva lo que nos dice es que este componente cultural de las sociedades agrarias que recuerda permanentemente que la Naturaleza es una entidad viva de la que formamos parte, desaparece del universo cultural en el mundo industrializado, el cual se basa en una concepción de la

12.- *Himnos homéricos*, Madrid, Gredos, 1978, p. 299.

naturaleza como recurso y de los seres humanos como sus dueños y controladores¹³.

La cosa no pasaría de ser un debate cultural si este olvido no implicara el desprecio o el desconocimiento de aquellas tareas de conservación y de respeto de los ritmos naturales a los que antes me he referido, con gran peligro para el mantenimiento del equilibrio natural, como demuestran las fuertes y repetidas catástrofes de los últimos decenios; y si este fenómeno no estuviera directamente relacionado con la transformación de la tierra en objeto de compra-venta y en soporte de actividades comerciales e industriales enormemente lucrativas. M. Mies se refiere con cierto detalle al desastre de Chernobil (1986) y a la catástrofe de Bhopal en India. V. Shiva, en un artículo sobre el reciente desastre del *tsunami* (2004) culpa directamente de la magnitud de los destrozos a la destrucción de los arrecifes costeros para la producción en gran escala de gambas y langostinos, así como al deterioro de la costa con la construcción de hoteles y refinerías. Según ella Sri Lanka ya había sido durante los 70 un milagro del desarrollo que la había convertido en zona de libre comercio y en paraíso turístico, propiciando la construcción de grandes edificios al borde mismo de las playas y desoyendo las viejas medidas de prudencia de las poblaciones ancestrales. Eso no significa que el maremoto hubiera podido evitarse, pero sí que el “desarrollo” ha multiplicado sus consecuencias¹⁴.

A mi modo de ver no se trata de una concepción mística que se crea a pies juntillas la “sacralidad” de la tierra, sino de mantener la capacidad para percibir en

la cultura los ecos de un “saber” antiguo, expresado en forma de imágenes y metáforas, que nos anima a tener en cuenta y a preservar ese difícil equilibrio. En este punto el pensamiento ecologista representa una ruptura con el reduccionismo cientificista sin caer en el irracionalismo, y una defensa de la capacidad de autoorganización natural de los seres vivos, sin caer en el vitalismo individualista.

Ahora bien, si no tiene marca de género, ¿por qué llamarlo “principio femenino”? V. Shiva aporta como justificación la cosmología india, según la cual todo cuanto existe es efecto de la energía dinámica que surge a su vez de la tensión entre principios opuestos. Esa energía (*prakriti*), que define como “intrínsecamente activa, fuerza poderosa y productiva en la dialéctica de la creación, renovación y sostén de toda la vida”¹⁵, forma la substancia del vivir. Con ciertas variaciones correspondería a la *substantia* de Spinoza y a la *physis* de los antiguos griegos, para quienes ese substrato material autogenerativo era el elemento básico condicionante de todo vivir (o de todo “ser”).

Lo llama “principio femenino” en oposición al “principio masculino” de la destrucción, pero evita cuidadosamente e incluso critica cualquier adscripción de estos dos principios a una ideología de género. O dicho de otro modo, si el género (masculino y femenino) es construido social y culturalmente, no puede reconocerse ningún fundamento biológico a dicha construcción. Lo que no significa decir que dichas adscripciones floten sin asidero alguno. Los trabajos en torno a la distinción sexo-género han mostrado como un sistema de diferencias y de roles se adscribe so-

13.- “La revolución científica de Europa transformó la naturaleza de *terra mater* en una máquina y en una fuente de materias primas; con dicha transformación quedaron eliminadas todas las limitaciones éticas y cognoscitivas que impedían violentarla y explotarla. La revolución industrial convirtió la economía de prudente administración de los recursos para el sustento y la satisfacción de las necesidades básicas en un proceso de producción de bienes para hacer el máximo de ganancias. El industrialismo creó un ilimitado apetito de explotación de recursos, y la ciencia moderna proporcionó la licencia ética y cognoscitiva para que dicha explotación fuera posible, aceptable y deseable. De esta manera, la nueva relación de dominio y superioridad del hombre sobre la naturaleza se asoció también con los nuevos patrones de dominio y superioridad sobre la mujer, y la exclusión de ésta de la participación *como socias* en la ciencia y el desarrollo.” (*Abrazar la vida*, p. 23). Encontramos un análisis detallado de este proceso en FOX KELLER, E., *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1991.

14.- “A lo largo de los últimos años de globalización dirigida por el libre mercado, el respeto a la vulnerabilidad de los ecosistemas costeros ha sido sacrificado en aras de la construcción de hoteles, de criaderos de camarones a escala industrial y de refinerías. Los manglares y los arrecifes de coral han sido implacablemente destruidos, quitándose así las barreras protectoras naturales contra tormentas, ciclones, huracanes y tsunamis. Cuando realizamos un estudio sobre el ciclón de Orissa, que mató a 30.000 personas en 1999, hallamos que la destrucción fue mucho más severa donde se habían eliminado los manglares para hacer criaderos de camarones y refinerías. El movimiento popular hizo que la Suprema Corte de India ordenara cerrar los criaderos de camarones ubicados a menos de 500 metros de la línea de la costa de acuerdo. Al fundamentar su voto dos miembros de la Suprema Corte señalaron que “el daño causado a la ecología y la economía por los establecimientos industriales de piscicultura es más alto que las ganancias por la venta de sus productos. Quizás por esa razón los países europeos y Estados Unidos no permiten que sus aguas costeras sean explotadas por criaderos de camarones”, *Lecciones del tsunami para quienes menos precian a la madre tierra*, 14.1.2004, www.rebellion.org.

15.- *Abrazar la vida*, p.77.



bre los individuos de la especie, anudándolo a las diferencias biológicas de los cuerpos de hombres y mujeres. *En sí*, es decir desde el punto de vista de la mera biología, tales diferencias biológicas (anatómicas y fisiológicas) no engendran las diferencias sociales, culturales, de status y de roles que quedan ligadas a ellas, sino que un largo proceso histórico de construcción de instituciones y roles diferenciales legitimadas ideológicamente, que denominamos “patriarcado”, ha hecho confluir unas con otras *como si se desprendieran “naturalmente” de ellas*¹⁶.

Siendo eso así, las luchas feministas tropiezan con el problema de que la deconstrucción del rol de género que nos ha sido adscrito nos deja en muchos de los casos “libres”, es decir, desprovistas de modelos que no sean los dominantes, cuya marca de género no logramos percibir. Sería el caso de todas aquellas feministas que no cuestionan los modelos sociales dominantes y que sólo aspiran a una equiparación con los varones en todos los ámbitos. Pero, por el otro lado, el cuestionamiento de esos modelos como “masculinos” lo que lleva implícito su rechazo, propicia el volver la mirada hacia unos presuntos valores femeninos, que estarían ligados a nuestra biología y especialmente a la capacidad reproductiva –la maternidad– cosa que a muchas mujeres les resulta no sólo esencialista sino insuficiente e incluso una carga, puesto que no permite ningún distanciamiento de la propia

biología ni siquiera, casi, una elaboración simbólica de todo ello.

A mi modo de ver las ecofeministas, como otras corrientes feministas contemporáneas, intentan salvar esta dificultad. No sólo se distancian de las “feministas de la diferencia” por su falta de análisis sociales y políticos¹⁷ sino que hacen de ese, quizá mal denominado, “principio femenino” un principio de subsistencia del vivir que “no está únicamente encarnado en la mujer, sino que es el principio de actividad y creatividad de la naturaleza, la mujer y el hombre”¹⁸. Con ello, la recuperación de esa vieja concepción, conservada en los sectores más alejados del predominio del capitalismo, y mantenida viva entre las poblaciones agrarias del Sur, en especial las mujeres, que siguen viendo en el mantenimiento de la vida una condición preliminar de la supervivencia, ofrecería una alternativa al capitalismo patriarcal y explotador del primer mundo.

Sus virtualidades quedan ejemplificadas por movimientos colectivos en defensa de la tierra, de los bosques y del agua, tales como el movimiento Chipko, protagonizado por las mujeres habitantes de los bosques del Himalaya en el decenio de los 70¹⁹, en los que muchas de ellas han participado y a partir de los cuales han elaborado sus posiciones teóricas.

3.- El enfoque “materialista crítico”

Desde un punto de vista filosófico su perspectiva epistemológica merece consideración, por poner de relieve la interconexión entre aquellos campos que los saberes especializados habían separado. Con todo, ese proceder les ha acarreado la crítica de “espiritualismo”. Ellas reconvierten esa etiqueta sin rechazarla del todo, ya que a su modo de ver, el término “espiritualidad” ha designado en muchas ocasiones una percepción sesgada de dicha interconexión, siendo “espíritu” el principio vital que mantiene el universo en conexión. Sostienen sin embargo que su posición no es “espiritualista” sino que prefieren hablar de un “materialismo de la subsistencia” al que denominan “materialismo crítico”. Lo definen como “un materia-

16.- GALCERAN, M., “Naturalismo e anti-naturalismo. Em torno da distinção sexo/género”, *Pensar no feminino*, Lisboa, ediciones Colibrí, 2001, pp.35-45.

17.- “la teoría feminista de la diferencia ignora los mecanismos del sistema capitalista mundial y su capacidad de transformar la vida en mercancías comercializables y en dinero”, *Ecofeminismo*, p. 24.

18.- *Abrazar la vida*, p.95).

19.- Para una descripción y análisis del movimiento, v. *Abrazar la vida*, pp. 99 y ss..

lismo, una inmanencia que tiene sus raíces en la producción cotidiana de subsistencia que realizan la mayoría de las mujeres del mundo y que es el fundamento de nuestra posición ecofeminista²⁰.

A juicio de algunas autoras, la polémica entre “esencialismo” y “materialismo” no deja de resultar curiosa. Como argumenta M. Mellor “de hecho la dicotomía entre esencialismo y materialismo es una contradicción. Parece ser una *dicotomía* si se la considera desde una perspectiva de la realidad masculina, pero si se la considera desde la perspectiva de la vida de las mujeres, se ve claramente que es una contradicción. La construcción masculina del mundo social, presupone como base material el tiempo y el trabajo de las mujeres. Pero cuando las mujeres intentan articular una perspectiva que refleje sus presupuestos sociales, se las acusa de esencialismo o cuando menos, se les reprocha que se desvían de la lucha económica “primaria” contra el capital²¹. La crítica de “esencialismo” en cierta forma se muerde la cola, pues si, como dice M. Mellor, aquella perspectiva teórica que hace cuentas con la posición desarrollada por las mujeres a partir de su situación, es criticada por “esencialista”, no se comprende por qué aquella que ha sido articulada por los varones a partir de la suya (primado de la producción, separación naturaleza/cultura, dominio de la naturaleza por el “hombre”...) no debería ser considerada como tal.

Con todo, uno de los puntos álgidos de la crítica que atañe especialmente a las feministas marxistas, es su extensión a la economía de Marx al que se acusa de participar de aquel paradigma productivista antes mencionado. Sin entrar en el largo debate sobre el trabajo doméstico y en qué medida afecta o contradice la teoría del valor²², dicho debate ha obligado a introducir en el análisis económico el punto de vista de la reproducción, no sólo de la reproducción ampliada de capital, a la que Marx dedica amplios análisis, sino en su relación con la reproducción de las condiciones del vivir.

En este punto una de las consideraciones más interesantes estriba en introducir en la reproducción ampliada la dimensión temporal. O dicho de otra manera, hablar de reproducción del capital implica tener en cuenta que los productos producidos en una determinada secuencia productiva, que incorporan una determinada cantidad de valor, serán extraídos del mercado por sus compradores con lo que entrarán en la esfera del consumo. La repetición de la producción para abastecer a nuevos consumidores presupone el uso de recursos (materias primas, medios de producción, fuerza de trabajo) que tendrán que estar disponibles en cada nueva fase del proceso productivo. Ahora bien, estos recursos pueden tener un “tiempo” determinado de reproducción que sea más lento que aquél en que deben estar disponibles. Dado que el plusvalor relativo se extrae fundamentalmente aumentando el ritmo y la intensidad del trabajo, es posible que el ritmo en que dichos recursos son consumidos en la producción de diversos bienes o servicios, no guarde relación con el ritmo de su reproducción natural. A partir de ahí se produce una desviación entre la velocidad máxima a la que tiende la circulación y reproducción del capital, tanto en su forma mercancía como en su forma dineraria, y el ritmo propio de la reproducción “natural” de los insumos: recursos, materias primas, fuerza de trabajo. Una forma de reducir la desviación entre las dos magnitudes consiste precisamente en la industrialización del agro y en la potenciación de la producción artificial de los recursos, con los consiguientes efectos negativos que, como hemos visto, denuncian insistentemente las ecofeministas²³, pues si bien genera recursos rápidos para la industria, empobrece llegando a ponerlos en peligro, los sistemas de subsistencia y de reproducción social.

El otro punto que el ecofeminismo comparte con el ecologismo en general es su insistencia en la finitud del planeta y de los recursos, lo que traslada el punto central de las doctrinas emancipatorias de la temática de la libertad a la de la necesidad. En la tradición clásica la emancipación ha sido otro nombre de la libertad, y ésta un tema repetido que hacía de la separa-

20.- *Ecofeminismo*. p. 35.

21.- “Für einen ökosozialistischen Femminismus”, en *Argument*, 205, 1994, p. 385

22.- Pionera en estos trabajos fue M^a Rosa dalla COSTA con su famoso libro *Las mujeres y la subversión de la comunidad*, México, s. XXI, 1975. V. Sobre el debate *Historisch-kritisches Wörterbuch des Feminismus*, Hamburg, *Argument*, 2003, pp. 540 y ss.

23.- Una consecuencia de este planteamiento en relación a la fuerza de trabajo es que muestra como el capitalismo distorsiona los tiempos de reproducción “humana”, contraponiendo la exigencia de movilidad y de flexibilidad laboral a los tiempos “dura-tivos” necesarios para la reproducción. V. por ej. BOLTANSKI, L. y CIAPELLO, E., *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002; BRENNAN, T., “Arbeitskraft und Natur als Reproduktionskosten”, en *Argument*, 205, 1994, pp. 341 y ss.

ción por parte de los seres humanos de las constricciones naturales, la clave de bóveda de su bienestar y de su felicidad.

Esta concepción, en rápido auge en la filosofía burguesa a partir del s. XVIII, reposaba en una antropología, según la cual los seres humanos podían no sólo dominar los caracteres naturales de su propia biología (los instintos de su cuerpo, las imaginaciones e ilusiones de su mente, los deseos de su ánimo) sino crear una sociedad que lograra controlar la naturaleza y dominarla. Su libertad implicaba pues no sólo el movimiento de distanciarse de los rasgos naturales constitutivos de su individualidad, sino también la capacidad para, en ese distanciamiento, crear las condiciones sociales, políticas y culturales de un mundo plenamente humano o dicho en los términos de la época, una segunda naturaleza.

Ese modelo propició interminables discusiones ligadas a la relación entre la primera y la segunda naturaleza, a la distinción de géneros que vinculaba las mujeres a la primera naturaleza y los hombres a la segunda, a los límites de esa naturaleza segunda y su relación con la primera, ... Y sin embargo la idea de la "emancipación", como liberación de aquellas trabas que mantenían atados los seres humanos a sus constricciones, sin diferenciar total y taxativamente las naturales de las sociales, siguió siendo operativa como ideal político. Ello comportaba una cierta noción de "infinitud", como si esa distancia pudiera extenderse indefinidamente y como si la capacidad por parte de los seres humanos para reducir las exigencias de su naturalidad pudiera expandirse infinitamente.

El pensamiento ecologista ha tenido la gran virtud de despertarnos, quizá demasiado brutalmente, de tal ensueño. Nos ha enseñado que el planeta y los recursos son finitos y que en un planeta finito, la necesidad es ineludible. Por tanto ha contribuido a echar por la borda los sueños de libertad fuera o más allá de la necesidad, sin que esto lleve a una resignación desencantada o a un cinismo demoledor. Para las ecofeministas, la constatación de la finitud del mundo las inclina, como hemos visto, a revalorizar el vivir. Se trata de cambiar el punto de mira y dejar de aspirar a una "liberación" de las condiciones naturales de la existencia para centrarse en la consideración nueva de dichas condiciones.

Pero dado que, como hemos visto, una de las corrientes más fuertes del feminismo entronca precisamente con aquella idea emancipadora que hace de la libertad su objetivo, exigiendo para las mujeres la

misma libertad de que gozan los varones, las contradicciones que resalta el ecofeminismo, resultan especialmente provocadoras, lo que las hace objeto de diversos malos entendidos. Si la "libertad" de los varones, reposa en gran medida sobre el olvido y la desconsideración de sus necesidades naturales, que son cargadas únicamente sobre una parte de la población, las mujeres, lo que permite soñar con la independencia frente a lo natural, es obvio que aquellas mujeres que accedan a ese status, deberán cargar a su vez la satisfacción de sus necesidades naturales en otros segmentos poblacionales, sea en otras mujeres, sea en poblaciones migrantes, sea en sectores sometidos ocupados en las tareas de subsistencia. En su fase actual el capitalismo tiende a incluir el trabajo en estos sectores dentro de la gestión capitalista con trabajo asalariado (empresas de limpieza, de comida a domicilio, de cuidados para personas mayores...) convirtiéndose en una especie de capitalismo "biopolítico" que gestiona las tareas necesarias para la subsistencia de modo capitalista, descargando de ellas a los segmentos más ricos de la población, mujeres incluidas. Por el contrario el ecofeminismo nos recuerda que nos es imposible deshacernos de nuestra "naturalidad" y que el sueño de nuestra independencia de las condiciones materiales finitas de nuestra subsistencia presupone sobrecargar con ellas a las poblaciones más pobres del planeta.



Conclusión

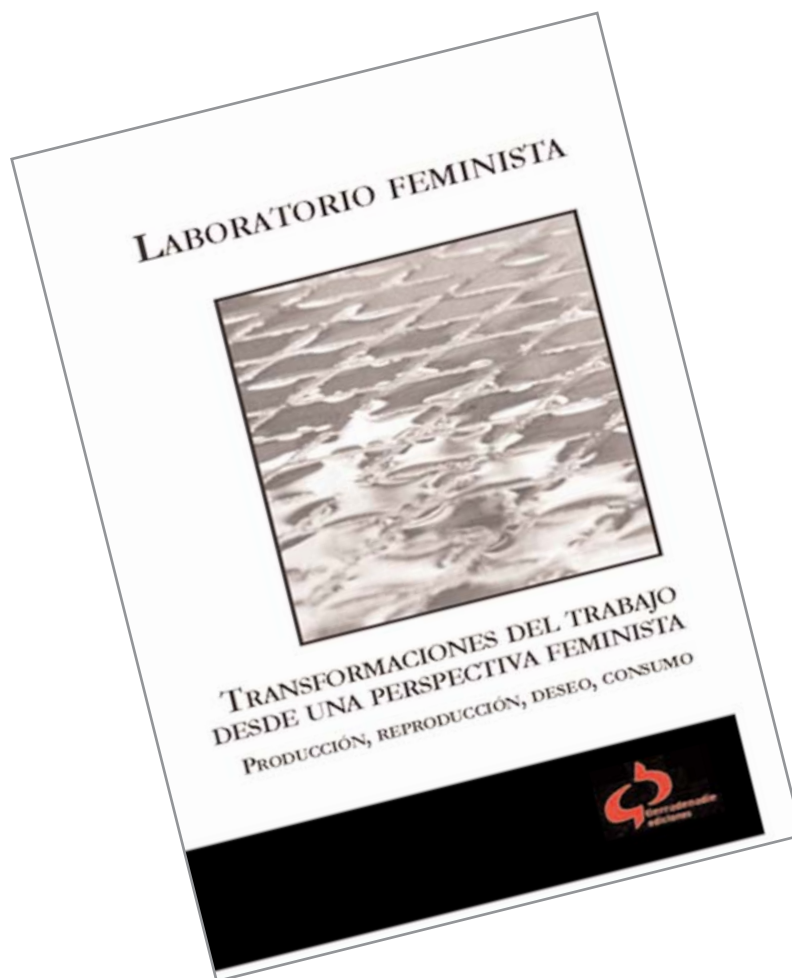
A la pregunta sobre si el ecofeminismo aporta alguna alternativa, hay que responder positivamente. El ecofeminismo aporta algunos elementos alternativos que he intentado resumir en los apartados precedentes. Promueve una nueva concepción del desarrollo y de la

pobreza, haciéndonos comprender que las políticas capitalistas de desarrollo no contribuyen a ésta, puesto que desvían recursos desde los sistemas de subsistencia a los sistemas industriales aumentando los desequilibrios. Ciertamente se puede objetar, como de hecho le han reprochado algunas críticas, que su discurso embellece estos sistemas e idealiza un pasado que en ningún modo fue tan armónico como se pretende. Pero aún así, y aceptando que es necesario un análisis más detallado y preciso de dichas sociedades, su aguijón crítico no se puede pasar por alto.

Lo mismo ocurre con la revalorización del vivir y con la crítica de algunos conceptos claves en la tradición dominante, como el de "libertad". También ahí es necesaria cierta prudencia pero, a mi modo de ver, sus

posiciones posibilitan un giro que resulta imprescindible para no ahogarnos en las contradicciones actuales de un sistema capitalista que ha devenido omniabarcante.

No se trata por otra parte de que las mujeres tengamos la receta ni de que carguemos sobre nuestros hombros con la salvación de la humanidad, sino de darse cuenta de que poner en primer plano el problema de la subsistencia es una necesidad ineludible en la lucha contra el capitalismo global. Y gran parte del trabajo de subsistencia recae sobre nosotras. Seríamos ciegas si nos negáramos a elaborar y a tomar en serio el conocimiento que proviene de nuestra situación.



TEMPORALIDAD PLURAL Y CONTINGENCIA: LA INTERPRETACIÓN ESPINOSIANA DE MAQUIAVELO

por Vittorio Morfino¹

“Et inter se mortales mutua vivunt”
Lucrecio, *De rerum natura*, II, 76

Espinosa, como es bien sabido, dedica dos breves pero densos párrafos al pensamiento de Maquiavelo en el *Tratado político*: en el primer párrafo se pregunta sobre el sentido político de la obra del secretario florentino, mientras que en el segundo recoge y discute la teoría del “regreso a los principios”. Maquiavelo es por lo tanto interrogado por Espinosa en el terreno que más le preocupa, el terreno de la política, e incluso podríamos decir que de entre las líneas de Espinosa emerge con fuerza el reenvío a otro horizonte, al cuadro teórico que hace pensable (o impensable) la política en la perspectiva maquiaveliana: temporalidad plural y contingencia, por decirlo brevemente. En esta perspectiva es fundamental en la interpretación espinosiana el concepto maquiaveliano que menos parecería compatible con su ontología, dominada por una necesidad que, en la interpretación alemana, ha recibido algunas veces el nombre de “lógica”, “ciega”, “absoluta”: el concepto de ocasión. La ocasión parecería destruir esta necesidad, reducirla a pedazos o interrumpirla al modo del milagro cuya existencia es palmaria negación de aquel orden divino que se refleja en las leyes naturales. Que no sea así, que el concepto de ocasión constituya el corazón mismo de la necesidad espinosiana (necesidad no “lógica”, “ciega” o “absoluta”, sino “aleatoria”), podrá demostrarlo sólo al final de un camino que no puede tener mejor punto de inicio que un extraordinario pasaje de Jankélévitch:

“La ocasión —escribe— no es el instante de un devenir solitario, sino el instante complicado del “policronismo”, esto es, del “esporadismo” y de la pluralidad de las duraciones de las cosas. Si, en lugar de dividirse según medidas de tiempo distintas, las duraciones fuesen acordadas entre sí desde una

armonía preestablecida, o si, en lugar de acordarse algunas veces, formasen entre sí una cacofonía absolutamente informe, no habría lugar para la ocasión. La ocasión milagrosa depende de la polimetría y de la polirritmia, tanto como de la interferencia momentánea del devenir”².



Dejo aparte el contexto general de la interpretación de Jankélévitch para concentrarme en lo que me parece una sugerencia fundamental en el pasaje: se da la ocasión porque se da el policronismo en un nivel ontológico. O mejor: para pensar el concepto de ocasión en sentido maquiaveliano es necesario construir una ontología de la temporalidad plural, y solo dentro de una ontología pensada en esos términos se da una teoría no teológica de la contingencia.

Para sostener esta tesis mostraré en primer lugar cómo la ausencia de una teoría de la temporalidad plu-

1.- Se publica aquí, con algunas variaciones y una corrección esencial en algunas notas, el texto de la relación leída en el seminario maquiaveliano “Imaginación y contingencia” (Universidad de Estudios de Urbino, 4-5 de junio de 2003). La traducción al castellano es de Roberto Peña León.

2.- V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. La manière et l'occasion*, París, Editions du Seuil, 1980, p. 117.

ral encierra la contingencia de la ocasión en la jaula del *telos* de una filosofía de la historia.

1.- La correspondencia de Descartes sobre *El príncipe*

Sometamos a examen en primer lugar la lectura que Descartes propone del *Príncipe* en la célebre carta que envía a la princesa Isabel del Palatinado. La crítica central y mejor articulada que Descartes dirige a Maquiavelo se centra en la distinción, a su juicio insuficiente, entre principios legítimos e ilegítimos, distinción que según Descartes no debería estar construida sólo sobre el plano de las condiciones factuales que constituyen la escena de la acción del príncipe, sino que debería dirigirse a un plano jurídico-moral:



“Creo que el mayor fallo del Autor sea el de no haber hecho una distinción suficientemente clara entre los Príncipes que han ascendido al poder apoyándose en medios justos y aquéllos que lo han usurpado con medios ilegítimos: y de este modo ha dado a todos, en general, preceptos que valen sólo para estos últimos”³.

Descartes coloca decididamente la distinción entre las dos categorías y afirma que quien ha llegado al poder con la virtud lo mantiene con la virtud y quien lo ha obtenido con el vicio lo conserva con el vicio. Los preceptos maquiavelianos, que hacen a la política independiente de la moral, se referirían sólo a los príncipes ilegítimos y a los usurpadores; al contrario, escribe Descartes,

“(…) para instruir a un buen Príncipe, incluso si ha subido hace poco al poder, me parece que se le deben proponer máximas opuestas a éstas, y suponer que los medios de los que se ha servido para afirmarse han sido justos”⁴.

La aparente simplicidad del discurso cartesiano —si se debe instruir a un príncipe, incluso llegado al trono hace poco tiempo, sirviéndonos de un hipotético Anti-príncipe, esto es, de uno de los muchos textos de la tradición del espejo de los príncipes— esconde una cuestión evidentemente urgente sobre la naturaleza de la legitimidad de los príncipes, la cuestión acerca de las señales que permiten establecer una distinción y discernir así la legitimidad del príncipe. Toda la distinción se funda en una suposición, la suposición de que los medios usados por el príncipe para obtener el poder han sido justos. La propia utilización del verbo *supposer* abre una vorágine en el discurso cartesiano, y complica la aparente estructura binaria. ¿Cuáles son los medios justos para obtener el poder y, en consecuencia, cómo distinguir al buen príncipe del usurpador? La respuesta de Descartes es sorprendente:

“Creo que de hecho lo son casi siempre, si los Príncipes que los practican los retienen como tales: de hecho, entre los Soberanos, la justicia tiene límites distintos de los que tienen entre los simples ciudadanos; en tales casos parece que Dios ha dado el derecho a aquéllos a los que les ha dado la fuerza; mientras las acciones más justas devienen injustas, cuando aquéllos que las hacen las piensan así”⁵.

Las señales que contradistinguen los medios justos no son por lo tanto los signos exteriores, conformes con una escala de valores que trasciende la conciencia del príncipe, sino al contrario, son señales completamente interiores, que hacen referencia al modo en el que el príncipe considera los medios que utiliza. Aquello que el príncipe, en la interioridad de su conciencia, retiene como subjetivamente justo, lo es también objetivamente. Él mismo deviene, en otras palabras, medida de la justicia y de la injusticia: es justo lo que se le aparece como tal. El príncipe podría sin embargo haber considerado justos los medios de los que se sirvió para intentar hacerse con el poder, sin haber llegado a obtenerlo: es justo aquí, para responder a este problema, donde Descartes introduce la idea según la cual la fuerza victoriosa está fundada *de iure* sobre la garantía divina. El

3.- *Oeuvres de Descartes*, publicado por C. Adam et P. Tannery (en adelante AT), París, Léopold Cerf, 1897-1913, vol IV, p. 486. (*Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba Editorial, 1999)

4.- Ibidem

5.- Ibidem

giro que el pensamiento de Descartes ha dado puede ser reconstruido en estos términos: aquél que tiene la fuerza para hacerse con el poder tiene, por gracia divina, el derecho, y aquél que tiene el derecho considera sus acciones como justas y por lo tanto ve cómo la violencia se reviste del aura de eternidad del derecho (por una suerte de armonía preestablecida entre el derecho y la fuerza). A la fuerza del príncipe responde, por lo tanto, en el orden de la providencia, la conciencia de la justicia de las acciones producidas por la fuerza, conciencia que nos es dada suponer, en virtud de nuestra fe en la providencia, pero no conocer.

Si cogemos el célebre pasaje de Maquiavelo acerca de los grandes fundadores de Estados resultará evidente que el término clave es precisamente el de "ocasión":

"(...) centrándonos en aquéllos que, por propia virtud y no por fortuna, han llegado a ser príncipes, digo que los más excelentes son Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y similares. (...) Y examinando sus acciones y sus vidas, no se aprecia que obtuvieran de la fortuna otra cosa que la ocasión; la cual les proporcionó la materia en la que poder introducir la forma que mejor les pareció; y sin esa ocasión la virtud de su ánimo habría desaparecido, y sin esa virtud la ocasión habría sido en vano"⁶.

Descartes parece sustituir la problemática maquiaveliana virtud/fortuna/ocasión que implica una racionalidad fundada sobre una temporalidad plural con la de medios/fines que en cambio implica otra fundada sobre una temporalidad lineal de la cual Dios es garante (en cuanto garante de la justicia de lo que sucede): esquematizando, podría decirse que sustituye un tipo de racionalidad que podríamos definir como estratégica por una de tipo instrumental.

Aun más, si se examina la teoría cartesiana de la res extensa quedará claro que no es posible fundar sobre ella la diferencia entre los príncipes llegados al poder con medios legítimos y los usurpadores. Lo que se opone a una distinción tal es la teoría del espacio-tiempo expuesta en los *Principios de filosofía*, teoría construida sobre un movimiento teórico que condiciona al resto, aquél que establece la identidad de sustancia corpórea y extensión. Si no se da extensión que no sea cuerpo, se sigue la negación del vacío, puesto que su

existencia constituiría una contradicción en los términos, esto es, un espacio sin sustancia; que el lugar interno se identifique con el espacio que el cuerpo ocupa. La negación del vacío y la identificación de lugar y espacio ocupado por el cuerpo (unidos naturalmente al rechazo del universo finito y al espacio cualitativo de Aristóteles) conducen a Descartes a afirmar la relatividad de todo movimiento, siendo cualquiera de éstos mensurables en relación a otro y ninguno de ellos inmóviles:

"Por ejemplo, si consideramos a un hombre sentado a popa de un barco que el viento lleva fuera del puerto, y no miramos más que a este barco, nos parecerá que este hombre no cambia de lugar, dado que vemos que éste permanece siempre en la misma situación respecto a las partes del barco sobre el cual está situado; y si observamos las tierras vecinas, nos parecerá que este hombre cambia incesantemente de lugar, dado que se aleja de éstas y se acerca a alguna otra; si además de esto suponemos que la tierra gira sobre su eje, y que haga precisamente tanto camino de occidente a oriente como el barco de oriente a occidente, nos parecerá de nuevo que nosotros determinamos este lugar con algunos puntos inmóviles que imaginaremos situados en el cielo. Pero si pensamos que no se podría saber cómo encontrar en todo el universo ningún punto que sea verdaderamente inmóvil (...) concluiremos que no hay lugar de ninguna cosa en el mundo que esté quieto e inmóvil, sino en cuanto que lo detenemos en nuestro pensamiento"⁷.

La afirmación de la relatividad de cualquier posición espacial concierne igualmente a la dimensión temporal. Si es cierto de hecho que la duración es el perseverar de una cosa en su propio ser⁸, sobre un plano ontológico se da una multiplicidad de duraciones que no pueden ser unificadas si no es en base a una abstracta medición temporal: el tiempo, de hecho, no es más que la medida de las múltiples duraciones sobre la base de una duración regular, el movimiento de los planetas. Si, por lo tanto, tomamos el concepto de situación en el sentido leibniciano, concepto que añade al concepto cartesiano de lugar el orden temporal, podemos decir que las referencias espacio-temporales de un cuerpo no pueden ser dadas respecto a un sistema de referencia absoluto, sino sólo respecto al lugar y a la duración de otros cuerpos. La

6.- N. Maquiavelo, *El Príncipe*, VI, p. 144. Para todos los efectos de esta traducción me referiré a la edición de Ed. B (Barcelona, 1990), a cargo de Helena Puigdomènech y M^a Teresa Navarro (N. del T.)

7.- R. Descartes, *Principia Philosophiae*, II, parágrafo 13, AT, vol. VIII, p. 47. (*Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995)

8.- Según Descartes la duración no es otra cosa más que la consideración de una cosa en cuanto que continúa siendo ("quatenus esse perseverat") (Ibid, I, 55, p. 26) Cfr. a este propósito J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes: le temps et la coherence de la métaphysique*, Paris, Flammarion, 1979



afirmación de una contemporaneidad absoluta de la *res extensa* respecto a sí misma quedaría por lo tanto privada de sentido, implicaría la afirmación de un punto de referencia inmóvil y por lo tanto externo a ella.

Por lo tanto, si no hay una contemporaneidad de los tiempos, no existe tampoco la garantía de que el suceder de los instantes (entendidos como totalidad de los estados contemporáneos de los cuerpos) esté gobernado por una lógica medios-fines desde el eje Dios-conciencia. ¿Cómo puede entonces Descartes concordar el derecho con la fuerza? ¿Cómo puede hacer que el derecho no sea otra cosa que la forma adoptada por la fuerza y que ha sabido volver en su favor la ocasión fruto del entrecruzarse de los tiempos?

Otra teoría de la temporalidad está presente en Descartes, una teoría que domina a la primera y que de hecho la neutraliza: como escribió Feuerbach en su *Historia de la filosofía moderna*, "Descartes, der Theolog, und Descartes, der Philosoph, sin mit einander im Kampfe"⁹. Me refiero a la teoría de la creación continuada que da lugar a una concepción del tiempo completamente distinta respecto a la propia de la *res extensa* (y que termina por transfigurar esta última). Dios recrea de hecho el mundo en cada instante:

(...) perspicue intelligimus fieri posse ut existam hoc momento, quo unum quid cogito, et tamen ut non existam momento proxime sequenti, quo aliud potero cogitare, si me existere contingat"¹⁰.

Las cosas creadas existen por lo tanto en un tiempo divisible en partes independientes, instantes separables y contingentes. La creación divina, fruto de una voluntad trascendente, devuelve al abismo de la *res extensa* tanto la contemporaneidad, el corte de esencia¹¹, como la dirección del tiempo. Ciertamente, el mismo ejemplo cartesiano nos muestra que, como habría dicho Feuerbach, en un pasaje muy famoso, "el secreto de la teología es la antropología", el secreto de la temporalidad teológica efecto de la creación continuada es la temporalidad originaria del *ego* que se intuye como presente en el momento de la *cogitatio*¹². En todo caso, sea círculo vicioso o relación especular, es en este horizonte que el eje Dios-conciencia puede instituir el dominio del tiempo de la materia, sometiendo el entrecruzamiento a la línea, la pareja virtud/fortuna a aquella otra de medios/fines, la ocasión generada por el policronismo en el instante puntual de la instauración del derecho en la línea de la historia.

2. La interpretación hegeliana de Maquiavelo.

Una amplia referencia a Maquiavelo aparece en el capítulo 9 de la *Constitución de Alemania*, que lleva por título "La formación de los Estados en el resto de Europa". El capítulo se ocupa del análisis de la situación simétrica y opuesta de Francia y Alemania: ambos estados tenían en su interior los dos mismos principios de disolución, es decir, los nobles y las diferentes confesiones religiosas y, sin embargo, escribe Hegel,

"en uno de ellos Richelieu los destruyó radicalmente e hizo así de Francia uno de los Estados [*Staaten*] más poderosos, en el otro les dio todos los poderes [*alle Gewalten*] y se suprimió así la existencia del

9.- "Descartes, el teólogo, y Descartes, el filósofo, están en lucha el uno con el otro". L. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis B. Spinoza*, en *Sämtliche Werke*, Band VIII, hrsg. von W. Bolin - F. Jodl, Stuttgart, Frommans Verlag, 1903, p. 297

10.- "Entendemos claramente que puede suceder que yo exista en este momento en el que pienso una cosa, y sin embargo que no exista en el momento que sigue inmediatamente, en el que podría pensar otra cosa, si me concierne la existencia". Descartes, 4 de junio 1648, in AT, vol. V, p. 193. Acerca de las divisiones del tiempo en partes independientes unas de otras, cfr. los pasos cartesianos indicados en E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Segunda edición revisada y argumentada autorizada por el autor, París, Vrin, pp. 286-287

11.- En el sentido althusseriano de "coupe d'essence" (N. del T.)

12.- "La existencia del ego se despliega temporalmente, pero según una temporalidad determinada en primer lugar y radicalmente desde la *cogitatio*. Recíprocamente [inversement], si el ego existe sólo tan a menudo y por toda la duración del momento presente de la *cogitatio*, es porque la *cogitatio* misma privilegia en su propia temporalidad la presencia del presente". (J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, 1986, p. 188)

mismo como Estado. En ambos países [*Ländern*] llevó a su plena madurez el principio que constituía su estructura interna [*das Prinzip, darauf sie innerlich gegründet waren*]; el principio de Francia era la monarquía, el de Alemania la formación de una multitud de Estados independientes. Ninguno de los dos había destruido definitivamente el principio opuesto; Richelieu consiguió llevar a ambos países a su sistema estable, cada uno de los cuales era opuesto al otro [*zu ihrem festen einander entgegengesetzten System*]¹³.

Hegel reconstruye el modo en el que Richelieu se desembarazó de los dos principios que impedían a Francia convertirse en una monarquía: obligó a los aristócratas a obedecer el poder estatal, dando unidad al poder ejecutivo del Estado, y destruyó la facción política de los hugonotes, concediéndoles la libertad de conciencia:

“Consiguió así Francia –concluye Hegel– y también Inglaterra, España y el resto de países europeos, pacificar y unificar aquellos elementos que fermentaban en su seno [*zu zertrümmern drohenden Elemente zur Ruhe und zur Verbindung zu bringen*] y que amenazaban con destruir el Estado; y alcanzó (...) a edificar un centro [*Mittelpunkt*] inspirado en leyes libremente establecidas [*nach Gesetzen durch Freyheit bestimmten*] y que supiese recoger toda la fuerza –la forma propiamente monárquica o esa otra que hoy se llama republicana¹⁴.

Mientras Francia, España e Inglaterra consiguieron construir un Estado centralizado, abriendo “die Periode der Macht, des Reichthums, des Staates”, Italia tuvo “un destino [*Shicksal*]” común con el de Alemania: cada lugar del territorio adquirió soberanía convirtiéndose en un “batiburrillo de estados independientes [*ein Gewühl unabhängiger Staaten*]” a merced de las potencias extranjeras. Este fue el desolador horizonte que Maquiavelo había imaginado:

“(…) cuando alemanes, españoles, franceses y suizos entraban a saco, y eran los gabinetes extranjeros los que decidían la suerte de las naciones, hubo un hombre del Estado italiano que, entendiendo perfectamente esta condición de miseria universal, de odio, de disolución, de ceguera, concibió, con frío



análisis, la necesaria idea de que para salvar Italia era necesario unificarla en un Estado [*fasste ein italienischer Staatsman mit kalter Besonnenheit die nothwendige Idee der Rettung Italiens, durch Verbindung desselben in einen Staat*]¹⁵.

Hegel hace de Maquiavelo el teórico *ante-litteram* de la unidad italiana y en esta perspectiva aleja el estereotipo del maquiavelismo: el secretario florentino habla de hecho “con un tono de verdad que emana de su seriedad [*Wahrheit des Ernstes*]”, y por eso, “no podía tener bajeza en el corazón ni caprichos en la mente”; él no era el teórico de “una tiranía, un espejo dorado presentado a un ambicioso opresor”, sino de la libertad, dado que “la libertad es posible solo allí donde un pueblo está unido, bajo la égida de la ley, en un Estado [*Freyheit nur in der gesetzlichen Verbindung eines Volkes zu einem Staate möglich sey*]¹⁶. En este sentido también la discusión moral sobre el hecho de que los medios propuestos por Maquiavelo sean repugnantes (“el fin no justifica los medios”) pierde sentido. Los medios propuestos por Maquiavelo están estrechamente ajustados a la condición de la Italia de su tiempo:

“Una condición en la cual veneno y asesinato –escribe Hegel– han llegado a ser armas habituales no admite intervenciones correctivas demasiado delicadas. Una vida próxima a la putrefacción puede ser reorganizada sólo con la más dura energía [*durch das Gewaltsame Verfahren*]¹⁷.

13.- G.F.W. Hegel, *Kritik der Verfassung Deutschlands*, in *Gesammelte Werke*, Band V *Schritten und Entwürfe* (1799-1808), unter mitarbeit von Th. Ebert, hrsg. von M. Baum - K.R. Meist, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, pp. 126-127. (*La constitución de Alemania*, Madrid, Aguilar, 1972)

14.- Id. pp. 128-129

15.- Id. pp. 131

16.- Id. p. 132

17.- *Ibidem*

Sería por lo tanto absurdo concebir *El Príncipe* como un compendio bueno para cualquier situación: está estrechamente limitado a la situación italiana de la época. Y, en todo caso, los medios repugnantes que Maquiavelo propone deben ser observados desde el ángulo visual del fin que Maquiavelo pone: “Italia debía ser un Estado [*Italien sollte – ein Staat seyn*] – y este universal es lo que Maquiavelo presupone, lo que exige, esto es su principio para remediar la miseria de su país”¹⁸. Dado semejante universal como fin, el comportamiento del príncipe “se configura de un modo completamente distinto”:

“Aquello que se consideraría reprochable si fuese ejecutado por un individuo particular contra otro particular, o de un Estado contra otro Estado, o contra un particular, es ahora una justa pena [*gerechte Strafe*]. Promover la anarquía es el peor delito [*Verbrechen*], es más, el único delito que se pueda cometer contra un Estado; a eso se pueden reducir todos los delitos que el Estado ha intentado reprimir (...). El ejercicio por parte del Estado de tan altísimo deber [*Pflicht*] no es pues un medio, sino una pena”¹⁹.

Todos aquéllos que agreden al Estado son los peores criminales, y por lo tanto el castigo no puede ser considerado un medio repugnante, sino una pena; de otro modo la punición de cualquier delincuente debería considerarse una cosa repugnante.

En síntesis, Maquiavelo sería el teórico de la unidad nacional italiana, del principio universal del Estado y por lo tanto de la libertad, dado que no puede haber libertad más que dentro del Estado. Teniendo en cuenta que éste es el fin supremo, los medios no son otra cosa que negaciones de la negación del derecho, es decir, pena.

Todo esto en teoría. Pero, en la práctica, ¿qué sujeto político fue individuado por Maquiavelo como portador de esta misión?

La persona de la cual Maquiavelo había esperado la salvación de Italia era, según toda evidencia, el duque Valentino, un príncipe que, con la ayuda de su tío [*quandoquidem dormitat Hegel!*], y también con la de su coraje, y con engaños de todo tipo, había construido un Estado con los principados de los duques de Orsini, Colonna, de Urbino, etc.²⁰

Era por lo tanto el duque Valentino el individuo que, como Richelieu en Francia, habría debido identificarse con el principio, la unidad del Estado. Algo que, sin embargo, no llegó a realizarse y a la hora de analizar las razones de este fracaso Hegel y Maquiavelo no están de acuerdo:

“Maquiavelo atribuye la caída de Valentino, aparte de a los errores políticos, al azar [*Zufall*], que lo tuvo inmovilizado por una enfermedad justo en el momento decisivo [*in dem entscheidendsten Augenblick*], el de la muerte de Alejandro; nosotros, en cambio, debemos reconocer en su caída [*Fall*] una necesidad más elevada [*eine höhere Nothwendigkeit*] que no le consintió gozar los frutos de sus acciones ni utilizarlos para obtener una potencia todavía mayor. La naturaleza, de hecho, como se puede ver en sus vicios, parece haberlo destinado a un esplendor efímero y a ser un mero instrumento de la fundación de un estado [*zu einem blossen Instrumente der Gründung eines Staates*]; y por lo demás una gran parte de la potencia que pudo conseguir no se basaba en un derecho natural interior ni en un derecho natural exterior, sino sólo en el ramo espúreo de la dignidad eclesiástica de su tío [*auf einem innern un d auch nicht äussern natürlichen Rechte beruhte, sondern auf dem fremden Zweig der geistlichen Würde seines Oheims geproffte war*]”²¹.

Veamos cómo describe Maquiavelo el caso:

“Alejandro murió cinco años después de haber desenvainado la espada. Lo dejó sólo con el estado de la Romaña consolidado, pero con todos los demás en el aire, entre dos potentísimos ejércitos enemigos, y enfermo de muerte”²².

El ejemplo del que habla Hegel es para Maquiavelo, en este caso, la ocasión no como conjunción que da origen a un mundo, sino como encuentro destructivo. No hay errores políticos en la estrategia de Valentino, según Maquiavelo (“Revisadas, pues, todas las acciones del duque, no sabría yo censurarle”²³), ni el caso de la enfermedad entendida como interrupción instantánea de la temporalidad lineal de la acción de un sujeto: es precisamente la afirmación de un policronismo que da

18.- Id. p. 133

19.- *Ibidem*

20.- Id. p. 134

21.- Id. pp. 134-135

22.- Maquiavelo, *El Príncipe*, Libro VII, op. cit. p. 153

23.- Maquiavelo, *El Príncipe*, Libro VII, op. cit. p. 153

lugar a la ocasión, la afirmación de que no es el desarrollarse de un ritmo temporal lo que determina la caída de Valentino, sino el entrecruzamiento de más ritmos pertenecientes a niveles ontológicos distintos, ritmos biológicos (la enfermedad de Valentino, la muerte de Alejandro VI), políticos (la elección de un nuevo Papa que le era desfavorable, la situación interna de los Estados conquistados), militares (la fuerza y el número de los ejércitos enemigos). Este entrecruzamiento plural es el tejido material de esa "extraordinaria y extrema malignidad de la fortuna" que le impidió realizar sus designios.

"(...) Y tenía el duque tanta audacia y tanta virtud, y sabía tan bien que a los hombres hay que ganárselos o destruirlos, y eran tan sólidos los cimientos que en tan poco tiempo había implantado, que si no hubiera tenido aquellos ejércitos encima o hubiese estado sano, habría superado cualquier dificultad"²⁴.

No es fácil comprender exactamente qué entiende Hegel cuando afirma que la potencia que llegó a tener no se basaba ni sobre "un derecho natural interior" ni "sobre un derecho natural exterior": quizá significa que no era ni rey por nacimiento ni investido por un rey en la misión de crear el Estado (como Richelieu en Francia). Está clara en cambio la referencia al "ramo espúreo de la dignidad eclesiástica": Hegel creía que Valentino era el sobrino de Alejandro VI. Si hubiese sabido que era el hijo del Papa, un bastardo, habría probablemente subrayado con más fuerza todavía la relación con sus orígenes, su ser (su "esplendor efímero"), su función ("mero instrumento") y su fin: un bastardo con mayor razón es un mero producto de la naturaleza no inscribible en la esfera del derecho. Por eso hay otra más "alta necesidad" en su caída: no es el simple entrecruzamiento de diferentes ritmos de materialidad, sino el instante en el que se manifiesta la inadecuación respecto a una misión de la cual Valentino no podía ser estandarte.

Sin querer proyectar sobre el joven Hegel categorías propias de sus años de madurez, me parece que se podría tomar aquí una concepción de la temporalidad que neutraliza completamente la contingencia. La operación se conduciría sobre dos planos: en el plano político de la fundación, en la cual la pareja especular Estado-pueblo doma la contingencia del conflicto del cual



ha emergido travistiendo la violencia del vencedor en los términos jurídicos de la pena; en el plano histórico de la duración, el Estado deviene el sujeto a través del cual discurre la línea-tiempo, transcurrir que transfigura toda la contingencia en una necesidad de destino.

1) En cuanto a la fundación, Hegel parece sobreponer al pensamiento de Maquiavelo una problemática de tipo hobbesiano. En Hobbes el momento de la instauración del Estado es parangonado con el de la creación:

"Los pactos y las convenciones, con los cuales se han construido en primer lugar [*were at first made*] las partes del cuerpo político, puestos juntos y unidos, se parecen a aquel *fiat*, o a aquel *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la creación"²⁵.

El *fiat* que instaure el Estado constituye con el mismo movimiento un pueblo que en la teoría hobbesiana es el "correlato de la autoridad despótica" pero que puede también ser pensado, en la versión rousseauiana, como "depositario directo de ella"²⁶. Antes del Estado no había nada más que la anarquía de la multitud. La instauración del Estado tiene como necesario contrapeso la creación del pueblo, esto es, de un ente que es "*unum quid, unam habens voluntatem, et cui actio una attribui possit*"²⁷. Nada de eso puede, en cambio, decirse de la multitud: "Multitudo cives sunt, hoc est subditi"²⁸. Si por lo tanto el pueblo es el nombre de aquello que

24.- *Ibidem*

25.- Th. Hobbes, *Leviathan*, en *English Works*, vol. III, ed. by W. Molesworth, London, John Bon, 1839, p. X (*Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1983)

26.- Cfr. A. Illuminati, *Del comune. Cronache del general intellect*, Roma, Manifestolibri, 2003, p. 67

27.- "Una cosa sola, que tiene una única voluntad, y a la que se le puede atribuir una sola acción" (N. del T.)

28.- "La multitud son ciudadanos, esto es, súbditos". (N. del T.)

reina en el Estado (por lo tanto en la monarquía “el rey es el pueblo”) y la *multitudo* es el nombre de los ciudadanos, esto es, de los súbditos, se sigue de aquí que “cuando los ciudadanos se rebelan contra el Estado es la multitud contra el pueblo” y no, como querría una doctrina sediciosa, “el Estado [es decir el pueblo] contra el rey, algo que es imposible”²⁹. Como escribe Virno, “en la existencia social y política de los muchos en cuanto que muchos, en la pluralidad que no converge en una unidad sintética, [Hobbes] reconoce el máximo peligro para el ‘supremo imperio’, esto es, para el monopolio de la decisión política que es el Estado”³⁰.

Aplicando precisamente este esquema, Hegel anula la contingencia del conflicto que está en el centro de la teoría política maquiaveliana³¹, unifica *de iure*, ideológicamente, la temporalidad plural de cuyo entrecruzamiento emerge todo poder y puede ser destruido: el momento de la instauración del Estado deviene el lugar donde se afirma la libertad del pueblo (libertad regulada por leyes contra el arbitrio de los señores feudales) y en este contexto la violencia contra el que se opone al Estado adquiere la forma jurídica de la pena, deviene negación de aquella radical negación de todo orden civil que es el estado de anarquía multitudinario.

2) Por lo que respecta a la dimensión histórica, Hegel hace del Estado el patrón de la línea-tiempo puesto que no se da historia sino unida a su narración, y no se da esta última sino donde una nación adquiere una forma estatal: un solo tiempo por lo tanto y un sujeto que actúa según la lógica medios-fines atravesado de una “necesidad más alta”, un destino. Se trata de la necesidad según el capítulo sobre la realidad de la “Ciencia de la lógica”, de tal modo que aquella da valor, llena de sentido a la contingencia, hasta el punto de que la convierte en concepto. Lo que queda completamente neu-



tralizado, en la lectura hegeliana, es la potencia demitificadora del concepto maquiaveliano de ocasión, el hecho de que éste obliga a poner toda realidad histórica en el abismo de la fluctuación de la cual ha salido y a mostrar cómo la memoria no es una reduplicación del tiempo garantizada por el sello estatal, sino la puesta en juego del conflicto. No es una coincidencia que en ese extraordinaria reflexión sistemática de las categorías del Occidente filosófico que es la *Ciencia de la lógica* no haya ni siquiera una línea dedicada a la *Gelegenheit*, a la ocasión³². En la idea en sí, en la mente de Dios antes de la creación del mundo, no parece haber lugar para la ocasión; ésta parece tener un lugar, quizá irrelevante, en el hacerse espíritu, historia, de la idea. En un célebre pasaje a propósito de la génesis de la reforma protestante, Hegel escribe:

“[...] desde el punto de vista comprensivo la ocasión es indiferente [*Doch ist im ganzen die Veranlassung gleichgültig*]: cuando la cosa es en sí y por sí necesaria, y el espíritu está en sí dispuesto, aquella puede manifestarse tanto en un modo cuanto en otro”³³.

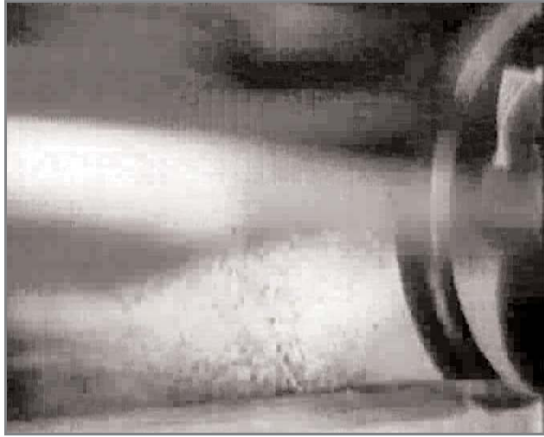
29.- Th. Hobbes, *De cive*, XII, 8, en *Opera philosophica*, vol. II, ed. by W. Molesworth, Aalen, Scientia, 1961, p. 291 (*De cive, elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza, 2000)

30.- P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, Derive Approdi, 2002, p. 12. (*Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003). Según Illuminati en el Hegel maduro de los Principios de filosofía del derecho “se completa el esquema hobbesiano de la transmigración del pueblo soberano en contraposición con la perniciosa insubordinación del Pöbel, plebe miserable y famélica, a deportar periódicamente en las colonias” (*Del comune. Cronache del general intellect*, cit., p. 90).

31.- Sobre el tema del conflicto en Maquiavelo, cfr. F. del Lucchese, ‘Disputare’ e ‘combattere’. *Modi del conflitto nel pensiero di Niccolò Machiavelli*, “Filosofía política”, XV (2001), 1, pp. 71-95. Cfr. también del mismo autor Tumulti e indignatio. *Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Ghibli, 2004.

32.- Ninguna aparición del mismo es señalada en el *Lexicon* de Glockner (*Sämtliche Werke*, Band XXIV, Stuttgart, F. Frommann Verlag, 1937). En cambio, el Register di Reinicke señala una aparición en la *Estética* (*Werke in zwanzig Bände*, Band XX, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, p. 265). A propósito de ésta, me escribe Biscuso: “que Hegel hable solo en la *Estética*, en el corazón del examen de la ‘acción’, es una lógica consecuencia de su impostación: la ocasión no puede ser para Hegel una determinación del pensamiento, sino solo una determinación de la ‘situación’ que recibe el sello de la espiritualidad en cuanto ocasión de una acción narrada y, por eso -¡de nuevo!- elevada a la necesidad (aquí artística)” (M. Biscuso, per litteras).

33.- G. W. F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, en *Sämtliche Werke*, IX, II Hälfte, hrsg. von G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1923, p. 877. (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1994)



Un solo tiempo, por lo tanto: el tiempo del espíritu: “Cuando se dan completamente todas las condiciones de una cosa, la cosa entra en la realidad [*Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz*]³⁴, siempre puntuales, en el momento justo, como un estupendo actor que se ha aprendido bien el papel. El concepto maquiaveliano de ocasión no afirma simplemente la casual y contemporánea presencia de todas las condiciones, sino más aun, la impensabilidad de la cosa antes de que ella misma nazca de las condiciones previas, que no están ahí para que la cosa entre en la realidad, y que por lo tanto, hablando con propiedad, no son condiciones (en el sentido leibniziano de *requisita*³⁵). Eso que Hegel llama condiciones son en Maquiavelo ritmos singulares, con una historia singular, a su vez resultado impensable, si no es *a posteriori*, de otras historias. Es este entrecruzarse de ritmos, de tiempos, de fuerzas, de estrategias del hombre, de la zorra y del león lo que Hegel unifica a través de la pareja Estado/Historia, haciendo de ésta el lugar de la manifestación en el tiempo de la libertad.

3. Lucrecio y Maquiavelo

¿En qué horizonte ontológico es necesario pensar la teo-

ría maquiaveliana de la ocasión para salvaguardar la contingencia entendida como punto de oscilación, es decir, para que no sea, como en Descartes, algo ya decidido y por lo tanto traicionada por el círculo vicioso Dios-consciencia, o para que no devenga como en Hegel el pretexto de una esencia que debe manifestarse de todos modos? La mirada de ambos sobre el suceder anula la fluctuación, la vacilación: lo que ha sucedido tenía que suceder, tenía el derecho de suceder (y lo que no ha sucedido no tenía el derecho de hacerlo, como testimonia la lectura hegeliana del episodio del fracaso de Cesar Borgia).

Un primer paso en esta dirección podría ser cumplido trazando una genealogía. Como es bien conocido, Maquiavelo fue lector de Lucrecio, de cuya obra *De Rerum Natura* se hizo una copia personal en su juventud. No se trata de fijar en esta obra el origen simple y transitivo de una hipotética filosofía de Maquiavelo, sino más bien de localizar los materiales teóricos que el secretario florentino pudo haber usado en sus análisis políticos. Desde esta perspectiva, me parece que se pueden individuar en la obra de Lucrecio tres elementos fundamentales: un riguroso determinismo, la teoría de la contingencia de toda forma y una alusión a una teoría de la temporalidad plural.

3.1. Los *foedera naturae*

De manera repetida Lucrecio, en su poema, afirma la existencia de leyes naturales, de *foedera naturae*, que dan cuenta de “el qué puede y qué, en cambio, / no puede ser, cómo, en fin, un poder finito le es dado / a cada cual y un hito que está en sus hondos hincado”³⁶. *Ex nihilo nihil fit*, nada nace de la nada. Esta proposición es colocada por Lucrecio en la base de su concepción de la naturaleza. En el primer libro, tras el célebre elogio de Epicuro y la apología de su doctrina, Lucrecio enuncia el *principium cuius nobis exordia sumet*, que permitirá eliminar ese “temor que a las gentes todas

34.- G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, hrsg. von F. Hogemann - W. Jaschke, en *Gesammelte Werke*, Band 11, Hamburg, Felix Meiner, 1978, p. 321. (*Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 2ª edición, 1968)

35.- Sobre el concepto leibniziano de requisitum y sobre su genealogía cfr. F. Piro, "Hobbes, Pallavicino and Leibniz's first Principle of Sufficient Reason", en H. Poser (hrsg. von), *Nihil sine ratione*, Band III, pp. 1006-1013.

36.- Lucrecio, *De Rerum Natura*, V, vv. 85-90. (Para la traducción de los fragmentos latinos del *De Rerum Natura* de Lucrecio usaré siempre la magnífica e inimitable traducción de Agustín García Calvo editada por Lucina. Zamora, 1997. Quien conozca a García Calvo puede prescindir de esta nota, y para aquél que lo ignore todo sobre él, advertir simplemente que es posible encontrar alguna grafía curiosa (como la inexistencia de la letra "x" o la eliminación de la "n" en palabras como "istancia"), que responde a toda una postura filológico-filosófica. Pero aparte de esto, no hay traducción comparable, en todos los sentidos, como la de este ex-catedrático de la Complutense, aunque a veces dificulte en alguna medida la comprensión del texto, dado que trata de respetar, sobre todo, el efecto de poema épico que tenía el original lucreciano. Aprovecho, de paso, para recomendar igualmente su versión rítmica de *La Iliada* (también en Lucina), que recrea en español la fuerza épica del poema homérico N. del T.)

domina / porque pasar muchas cosas en tierra y cielo las miran / de cuya obra las causas por medio a verlas atinan / ninguno, y así, que por genio divino se hacen estiman³⁷: *nullam rem a nilo gigni divinitus umquam*, ninguna cosa nace de la nada por un signo divino³⁸. Si por el contrario alguna cosa pudiese nacer de la nada, el universo estaría completamente privado de orden:

“Pues, si de nada se hiciesen, de toda cosa saldrían todo arte de cosas y nada requeriría semilla: hombres del mar lo primero, surgir de la tierra podría ralea escamosa y volátil, del cielo brotar a porfia vacadas y reses otras: de fieras toda familia con parto son ley llenaran labrada tierra y baldía; y al árbol no le nacieran las frutas siempre las mismas, que las vería mudar: todo dar cosa podría, sí, pues que no a cada cosa elementos primos de cría hubiera con que una madre a las cosas dárselas fija. Mas, siendo que cada cosa de ciertas se hace semillas, nace de allí y de allí sale a las claras ondas del día, en donde de cada cosa hay elementos y hay masa prima [corpura prima]

[...]
Y luego, ¿por qué en primavera la rosa, mieses cundiendo con el calor, al aliento de Otoño vides las vemos, si no es que, primordios de cosas de que han venido a su tiempo en uno a fluir, queda cuanto se cría allí al descubierta, mientras sazones ayudan y la alma tierra sin miedo a las orillas del día sus frutos sácalos tiernos? Que si de nada se hicieran, de pronto irían naciendo en fechas ajenas del año y por intervalos inciertos³⁹.

Como bien dice Jean Salem comentando este fragmento, todo en la naturaleza tiene su propio ritmo, y en esto precisamente consiste la regularidad de la naturaleza: “il serait fort imprudent d’opposer de manière outrée la *nécessité* démocratéenne á un *hasard* censé régir l’univers des épicuriens. [...] Lucrèce ne cesse jamais d’invoquer les *foedera naturae*, [...] lesquelles délimitent l’empan de tous les possibles, la série des choses qui sont susceptibles de naître⁴⁰.”

La existencia de esta regularidad de la naturaleza se funda en la existencia de corpúsculos *solidi pollentia*

simplicitate, infinitos en número y no en cuanto que diferentes, que *aeterno tempore* permanecen inmutable:

“En fin, pues que ya según raza a las cosas término y fecha se ha dado para crecer y para que vida mantengan, y que cada cual por ley de natura [*foedera naturae*] qué es lo que pueda, qué lo que no, establecido en firme trato se encuentra, y nada se muda, no, que, al revés, cada cosa tan cierta sigue que todos en fila los pintos pájaros muestran las manchas de su linaje en el cuerpo iguales impresas⁴¹.”

El ciclo siempre igual de las estaciones, el permanecer de las mismas formas en el sucederse de las generaciones de las especies vivas parecen ser los ejemplos privilegiados de los *foedera naturae*. Como escribe Lucrecio en el segundo libro, tras el célebre pasaje sobre el *climamen*, “Así que en la misma moción que de los primordios se hallan / los cuerpos ahora, en la misma en la edad se hallaron pasada / y luego por siempre a la misma razón seguirán en su danza / y las que suelen criar, las cosas, han de criarlas / a igual condición, y serán y tendrán su medro y pujanza, / en cuanto por ley de natura esté cada una dotada⁴².”

La inmutabilidad de las partículas elementales funda la cognoscibilidad de la naturaleza y al mismo tiempo la norma de lo que puede ser y en cambio de lo que es imposible:

“Y no hay que creer, sin embargo, que todos en toda manera pueden juntarse: si no, prodigios verías doquiera formarse, una raza surgir a medias de hombre y de fiera y a veces del cuerpo vivo que ramas altas nacieran y muchos miembros terrestres que con marinos se unieran, y más, que llama espirando por boca horrenda Quimera natura echaba a pacer por la haz maternal de la tierra; que es claro que nada sucede de tal, porque todas como hechas de cierta simiente [*seminibus certis*] las cosas y de criadora bien cierta vemos que pueden su especie guardar según nazcan y crezcan;

37.- I, vv. 150-154

38.- "que nada se engendra de nada jamás por fuerza divina", según la traducción de García Calvo (N. del T.)

39.- I, vv. 159-181

40.- J. Salem, *L'atomisme antique. Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Paris, Le livre de poche, 1997: "Sería muy imprudente oponer de manera exagerada la necesidad democriteana al azar que rige el universo de los epicúreos. [...] Lucrecio no deja nunca de invocar los *foedera naturae*, que delimitan la medida de todos los posibles, la serie de cosas que son susceptibles de nacer".

41.- Lucr., *De rer. Nat.*, I, vv. 584-590

42.- II, vv., 297-302

y eso, a saber, por precisa razón [*certa ratio*] es ley que suceda⁴³.

En estos versos aparece dos veces el adjetivo *certus*, determinado, que Jean Salem dice que aparece de modo recurrente cerca de 100 veces en el poema: la determinación de las semillas, el hecho de ser determinado de una cierta manera, funda la determinación de la *ratio* que regula el devenir, *ratio* que no es ni trascendente ni trascendental: es de hecho la misma confirmación de los cuerpos, su ser así y no de otro modo sin una razón, que determina la posibilidad de su composición, la posible existencia de algunas cosas es la imposible existencia de otras. Esta determinación que cada cosa que nace recibe de la naturaleza es precisamente la que hace que no puedan existir criaturas mitológicas, criaturas dotadas de una doble naturaleza:

“Pero ni hubo ni puede en tiempo alguno centauros haber, un poder de doble natura y de dos amasados cuerpos en uno de miembros de ajena harnaz allegados de acá y de acullá, que no pueda igual a igual nivelarlo; lo cual conocer puede en esto el entendimiento más

tardo:

primero, que el potro brioso al cabo y redor de tres años madura en edad: muy lejos de tal el niño, que a ratos aún anda el pezón de la teta gozosa en sueños buscando; después, cuando ya de vejez el recio brío al caballo le falla y los miembros le van de la vida que huye ya cansos, entonces al fin juventud con su flor a la edad del muchacho la encubre y le va las mejillas de tierno vello arropando⁴⁴.

Las criaturas mitológicas no pueden existir, ni haber existido en el pasado, porque todo ser tiene una temporalidad propia, un ritmo propio determinado que no puede ser armonizado, a no ser en la imaginación poética, con el de otro.

3.2 La contingencia de toda forma

La afirmación de la existencia de pactos en la naturaleza parece fundar una suerte de determinismo en el que está garantizado el permanecer de las formas: el ciclo de las estaciones, el reproducirse de las especies vivientes, parecen anular toda forma de contingencia. El devenir está encarrilado sobre las vías de una necesidad

que no admite ninguna infracción. Sin embargo no es así: esta regularidad, este permanecer cíclico no es el *primum*, sino que es un efecto, fundado sobre el abismo de aquélla que Jankèlèvitch definiría propiamente una policronía sin armonía. Escribe Lucrecio:



“Pues cierto que no los primordios de cosas adrede y a cada uno en atenta atención se dispuso en orden y puesto, ni cómo debía mover cada cual pactaron por cierto, mas, como muchos mudando en maneras muchas, van golpes de tiempo sin fin por el todo en sus ajetreos, toda manera ensayando de uniones y movimientos, vienen al fin a parar en tales ordenamientos como el de las cosas de que este total está hecho y rigiendo⁴⁵.

En el origen de la forma no hay por lo tanto ni un *telos* inmanente, una naturaleza entendida en sentido aristotélico como principio del movimiento y del reposo de un ser dado, ni un plano divino (*mens sagacis*), sea pensado como inmanente o como trascendente. La actual estructura del universo es en cambio el resultado de un número infinito de golpes, de movimientos, de uniones, resultado de infinitas tentativas en un tiempo infinito, podríamos decir, teniendo en cuenta el hecho de que las tentativas son tales sólo respecto al hecho de la estructura actual del universo, *a posteriori*, con una mirada retrospectiva, pero no en el sentido de que ellas en sí implicaran incompletitud o imperfección.

43.- II, vv., 700-709

44.- V, vv., 878-889

45.- I, vv. 1021-1028. Cfr. V, vv. 185-194 y vv. 420-430

Una primera consecuencia de esta teoría es la infinitud de los mundos:

“ya en modo alguno se debe creer probable que sea que, cuando espacio se abre sin fin a rumbo cualquiera y de átomos número innúmero y sin fondo toda su cuenta

heridos de toda moción en todo sentido revuelan, solo este cielo se haya creado y un orbe de tierras, que tantos cuerpos de masa no cumplan nada allá fuera, y más siendo así que por ley natural hecho es éste y a

fuerza suya tal vez las simientes de cosa chocándose entre ellas de mil maneras en vano al azar sin fruto revueltas vinieron al fin a cuajar las que de repente compuestas llegasen comienzo a veces a ser de grandes empresas, de tierra, de mar y de cielo y de la viviente ralea.

Así que, una vez y otra vez, que otras hay que admitas es fuerza

en otro lugar reuniones de masa tales como ésta nuestra lo es que en abrazo ansioso el éter encierra”⁴⁶.

Una segunda consecuencia fundamental es el hecho de que el mundo tiene un origen y un final:

“[...] ni cuerpos faltan afuera que desde la infinitud tal vez arrojándose puedan esta suma de cosas en fiero turbión deshacerla o acarrearle otro más de peligro desastre cualquiera, ni, para más, condición de lugar ni honduras inmensas faltan, adonde estallar las murallas del mundo pudieran o puedan también derribadas caer por cualquiera otra fuerza.

No para el cielo, pues, y el sol y tierra la puerta cerrada está de la muerte ni al hondo mar se le cierra, no, sino abierta está y aguardándolos vasta bosteza. así que también es ley que a esos mismos seres nacencia les reconozcas: pues, ya que es mortal su cuerpo y lo era, ya desde edad sin fin hasta aquí podido no hubieran desafiar el poder del tiempo inmenso y sus fuerzas”⁴⁷.

En fin, la tercera consecuencia, quizá la más importante desde el punto de vista teórico es aquella que Althusser llama la primacía del encuentro sobre la forma:

“Pues va mudando la harnaz del mundo entero la vida y debe un estado del otro tomar relevo a medida, y cosa no queda igual a sí misma: todas transitan, a todas natura en otras las trueca, a mudas las obliga; pues se demuele lo uno y de edad se agota y marchita,

al punto a su vez crece otro y de la vileza se encima. Así muda pues la harnaz del mundo entero la vida, tal que a la tierra un estado detrás del otro la rija, que no pueda ya lo que pudo y lo que antes no hizo consiga.

Y muchos entonces la tierra también tentó de virarlos mostros de faz asombrosa y de miembros mal amasados: el hembrimacho, entre lo uno y lo otro y ninguno de ambos,

faltos de piernas acá, por allá privados de brazos, mudos sin boca también, sin cara ciegos por caso y atados por todo el cuerpo de miembros apegotados, que ni hacer cosa pudieran ni echar a sitio su paso y ni su daño esquivar ni lo de provecho tomarlo, y más por este jaez criaba engendros y espantos; en balde, que su desarrollo cortó natura de un tajo, y ni tocar la flor de la vida anhelada lograron ni hallar su sustento ni unirse de amor en besos y abrazos.

Pues vemos que mucho [*multa*] en las cosas [*rebus*] juntarse [*concurrere*] debe de abastos para que puedan su raza retoños ir alargando”⁴⁸.

La regularidad de las formas y su cíclico permanecer hunde sus cimientos en el abismo. La forma no persiste en virtud de la propia teleología, sino que toda forma es el efecto de una conjunción que sólo en presencia del *concurrere multa rebus* puede devenir una coyuntura, una conjunción que permanece. Se ha dicho que Lucrecio había negado la existencia de las criaturas mitológicas sobre la base de las *foedera naturae* que regulan el devenir de las formas, dado que éstas impiden a un ser natural el ser un compuesto de dos ritmos temporales completamente distintos. Esta negación, sin embargo, no implica, como se podría pensar tras una mirada superficial, la afirmación de la inmutabilidad y de la limitación de las formas, sino más bien la necesidad de pensar, y no imaginar, su multiplicidad e inestabilidad reales, y, todavía más radicalmente, su existencia no sólo como un ritmo entre otros, sino como un *concurrere*, un correr/discurrir juntos, un entrecruzarse necesario de los ritmos, sin el cual ninguna existencia singular podría darse jamás. Como escribe Lucrecio, en un espléndido verso, “inter se mortales mutua vivunt”⁴⁹.

3.3 La temporalidad plural

Desde esta perspectiva genealógica me parece que se puede empezar a arrojar luz sobre la teoría maquiave-

46.- II, vv. 1053-1066

47.- V, vv. 366-379

48.- V, vv. 828-848

49.- II, v. 76: “y viven trocándose vida entre sí los mortales”.

liana de la ocasión: los ritmos plurales de los átomos fundan al mismo tiempo la necesidad y la contingencia de todo suceder. Para que se dé la ocasión de la generación y de la destrucción de un mundo, es necesario pensar más tiempos, más ritmos y no un solo tiempo en el cual los eventos serían el puntual aparecer de una serie continua o discontinua: el éxito de Richelieu (del Príncipe legítimo), la caída de César Borgia (del usurpador).



En Lucrecio no hay sin embargo una auténtica y propia teoría del tiempo, sino más bien un indicio, una alusión. El indicio se encuentra en algunos versos a mitad del libro I, en el que Lucrecio afirma que el tiempo no es en modo alguno una naturaleza como el vacío o la naturaleza, no tiene una subsistencia separada de las cosas que suceden, sino que deriva de este suceder:

“Así que, quitando el vacío y los cuerpos, no hay otro tipo o modo tercero de haber que por cosa cuente en sí mismo,

[...]
El tiempo, asimismo, no es de por sí, que por solos los hechos sentido se alcanza de qué ha pasado en un tramo de tiempo, qué es lo que está amenazando, qué va siguiéndole luego; y el tiempo que en sí nadie puede sentirlo a bien confesamos, si de moción de cosas se aparta y reposo sereno.
[...]

[...] para que veas bien que las gestas [*res gestae*] todas de cierto no se tienen por sí ni son como son los cuerpos ni al modo y razón que el vacío se funda hablamos de ello, sino que puedes mejor, como es ley, llamarlo sucesos [*eventa*], del cuerpo y del sitio en donde se cumplen todos los hechos”⁵⁰.

Lucrecio parece exponer aquí la teoría de la temporalidad que Sexto Empírico atribuye a Epicuro, según la cual “el tiempo es accidente de accidentes, en cuanto está conectado a los días, a las noches, a las estaciones, a las afecciones y a la ausencia de afecciones, a los movimientos y a los estados de reposo”, que son “accidentes que sobrevienen a realidades diversas”⁵¹. No es difícil rastrear una polémica con la concepción estoica, pero aun más, quizá más interesante respecto al recorrido que estamos haciendo, con la teoría platónica expuesta en el *Timeo*, según la cual el demiurgo plasma el tiempo como “imagen móvil de la eternidad que procede según el número”, generando “los días y las noches y los meses y los años [...] junto a la constitución del cielo mismo”, y luego, para distinguir y conservar “los números del tiempo”, “el sol y la luna y los otros cinco astros”⁵². Las partes del tiempo preceden en el orden de las cosas plasmadas por el demiurgo (podríamos quizá decir “lógicamente” si no estuviésemos en el ámbito de un discurso verosímil): los planetas y sus movimientos que no son otra cosa que instrumentos de medida de las diferentes partes del tiempo, plasmados a este fin, señales de un orden y de una partición del tiempo que les preexiste: el movimiento de las revoluciones de las estrellas fijas es la medida del día, el de la luna es la del mes, el del sol refleja la del año, y el de los otros cinco planetas, en fin, la de partes del tiempo bien delimitadas, si bien carecen de nombre.

Cuando Epicuro afirma que el tiempo es un accidente de accidentes de las cosas parece refutar precisamente una concepción similar del tiempo: el tiempo no es la duplicación sensible de una idea inteligible, lo eterno, sino el efecto del suceder de las cosas, y por eso no se puede postular como lugar teórico en el cual se unifique todo devenir, sino que es más bien lo que resulta de la pluralidad de los ritmos de las cosas existentes⁵³. Traduciendo literalmente una expresión de la carta a

50.- I, vv. 445-482

51.- Sexto Empírico, *Adv. Math.*, X, 219

52.- Platón, *Timeo*, 37d-38c

53.- Poniendo de relieve la distinción epicúrea entre *sumptomata*, eventos, y *sumbekota*, conjunción, Michel Serres llega a afirmar que “la historia es síntoma de la naturaleza” y que “el tiempo es síntoma de los síntomas”. La naturaleza sería el lugar formado por encuentros que han dado lugar a las conjunciones estables (*sumbekota*), mientras que la historia sería el lugar formado por encuentros provisionales de

Herodoto, el tiempo es un "síntoma [*sumptoma*] específico" del suceder de las cosas⁵⁴.

Regresando a Lucrecio, encontramos una auténtica alusión a una teoría plural de la temporalidad a propósito de la teoría de los *simulacra*, de "formas / que andan doquiera volando, de filo tan fino que gozan" y que "verse una a una no pueden aparte una de otra"⁵⁵. Estos simulacros fluyen de la superficie de los cuerpos de continuo, "texturas rerum tenuis tenuisque figuras"⁵⁶. No se trata por lo tanto de una acción transitiva a través del simulacro del objeto sobre el sujeto de la percepción (acción que permitiría disponer sobre una línea del tiempo las percepciones sucesivas), sino más bien de una acción de la *textura rerum* a través de la *textura* de los *simulacra* sobre la *textura* del cuerpo:

"¿No será más verdad que, como, en lo que tiempo se siente uno, esto es, en lo que una palabra sola resuene, tiempos muchos están, que razón averigua, latentes?"⁵⁷.

In uno tempore, tempora multa latent. En un instante se esconde un entrecruzarse de temporalidad. La caída de César Borgia no es la interrupción del instante simple de la creación continuada del Dios cartesiano ni de la más alta necesidad hegeliana que penetra por todos sus poros a la contingencia, sino el efecto de este entrecruzarse de temporalidades latentes que la razón descubre si va directamente a la verdad efectiva de la cosa y no a la imaginación de ésta.

4. Agustín, Aristóteles y Maquiavelo

Reconstruir la genealogía Maquiavelo-Lucrecio permite recoger de mejor manera una teoría jamás expuesta de manera explícita sobre el secretario florentino, y que constituye además la condición de posibilidad de su teoría política. Laurent Gerbier ha dedicado recientemente una tesis doctoral al tejido metafórico de los textos maquiavelianos que conciernen al tiempo con el

preciso objetivo de hacer emerger la tesis en ellos implícita.

El primer movimiento de Gerbier, lleno de antiguo sabor historicista, consiste en no hacer de la teoría maquiaveliana de la temporalidad otra cosa que la expresión en pensamiento de su mundo presente, de su horizonte histórico: las ciudades italianas que, dándose instituciones libres a partir del siglo XI, se han sustraído a la doble tutela de la Iglesia y del Estado, sustrayéndose con ello a la eternidad de la revelación y a la sempiternidad del imperio y exponiéndose a la variación de los tiempos, a la irrupción de la novedad⁵⁸. De todo esto se deriva, según Gerbier, la refutación maquiaveliana de la metafísica en provecho de una auténtica física de la política. En esta perspectiva interpretativa deviene decisiva la cuestión sobre el concepto de tiem-



po del que dispone Maquiavelo, bien se trate del tiempo de la *Física* aristotélica en el que los instantes se sucederían homogéneos y vacíos, o bien de un tiempo que, lejos de ser multiplicidad yuxtapuesta de instantes tomados *partes extra partes*, simplemente numerados, sea en cambio multiplicidad de tensiones, suprapuestas en el instante y vaciado completamente del razonar del Estado. Gerbier señala que a la multiplicidad de instan-

estos compuestos estables, eventos (*sumptomata*). Todo esto puede aceptarse a cambio de que se subraye en primer lugar que la misma naturaleza, las conjunciones estables, tiene una historia, es decir que las regularidades que dan lugar a la naturaleza son en todo caso siempre provisionales, tanto en su origen como en su duración, y en segundo lugar que el tiempo no es sólo síntoma de los eventos históricos, sino también de las regularidades naturales (cfr. M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrece*, Paris, Les Editions de Minuit, 1977 (*El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio*, Valencia, Pre-textos, 1994)).

54.- *Ep. ad. Her.*, 73

55.- *Lucr. De rer. Nat. IV*, vv. 87-89

56.- *IV*, v. 158: "tejidos sutiles de cosas y ralas formas de ellas"

57.- *IV*, vv. 794-796

58.- L. Gerbier, *Histoire, médecine et politique. Les figures du temps dans le "Prince" et les "Discours" de Machiavel*, thèse de doctorat sous la direction de B. Pinchard, 1999.p.1

tes yuxtapuestos Maquiavelo opone la multiplicidad de las fibras del tiempo que se entrecruzan en todo momento, precisamente porque éstos reelaboran en el pensamiento la conjunción histórica de las ciudades italianas en las cuales no habría la unidad del tiempo sucesivo y homogéneo de la Iglesia o del Imperio, sino el entrecruzarse que constituye la novedad del instante. Según Gerbier, Maquiavelo arribaría a esta concepción de la temporalidad no tanto leyendo la situación política italiana a través de la conceptualización lucreciana, sino más bien tomando a contrapié la célebre crítica agustiniana de la reducción del tiempo al movimiento:

“Escuché una vez a un docto afirmar que el tiempo no es otra cosa que el movimiento del sol, de la luna y de los astros, pero no le he dado crédito. ¿Por qué entonces el tiempo no podría ser el movimiento de todos los cuerpos? Pero si se detuviesen las luminarias del cielo y continuase girando la rueda de un alfarero, ¿no existiría quizá el tiempo para medir esos giros [...] y para decidir si se suceden a ritmo constante o si algunos van más lentos, otros más veloces, algunos más largos y otros más breves?”⁵⁹.

El argumento agustiniano le sirve obviamente para afirmar la espiritualidad del tiempo, para establecer la prioridad de la unión del tiempo con el alma antes que con el movimiento, mientras que Maquiavelo aceptaría el ejemplo en toda su radicalidad: “tout mouvement –escribe Gerbier-, toute opération, toute tension effectuée dans le monde engendre effectivement son temps propre; et c’est de cette multiplicité des temps qu’il faut comprendre les articulations”⁶⁰. El tiempo de Maquiavelo es un tiempo fibroso hecho de una multiplicidad de microcontinuidades entrecruzadas e irreducibles a una medida neutra y abstracta. No se puede llevar el curso del tiempo a un movimiento último, “il s’agit seulement de comprendre comment chaque action engendre du temps, ou, plus exactement, engendre dans le chaos des instants un ordre, à son voisinage, que l’on pourra décrire comme ‘son’ temps”⁶¹. Por eso, según Gerbier, la metáfora que domina el trato que Maquiavelo le da al tiempo es la del líquido, denso tejido de fibras, de velo-

idades y direcciones distintas: el tiempo es una relación de potencias y no una sucesión indiferente.

La interpretación de Gerbier me parece extremadamente interesante: va a ser a partir de ella como me será posible mostrar cómo será la teoría de la temporalidad espinosiana la que constituirá la lente filosófica necesaria para concebir en toda su radicalidad el concepto maquiaveliano de ocasión. Sin embargo, antes de dar este último y definitivo paso, es necesario detenerse en el modo en que Gerbier lee a Aristóteles: a) sucesión de instantes homogéneos y vacíos externos el uno del otro; b) tiempo como número del movimiento de la esfera. Me parece que en esta lectura haya un malentendido y una simplificación.

1) El malentendido es el efecto del uso de una lente interpretativa fácilmente reconocible, la nota de *Sein und Zeit* sobre la génesis del concepto vulgar de tiempo desde Aristóteles a Hegel. Aquí, en un pasaje igualmente célebre, Heidegger establece un paralelo muy estrecho entre el análisis de la temporalidad del IV libro de la *Física* y el de la filosofía natural del período “jenense” de Hegel, para concluir que el segundo ha sido “obtenido directamente” del primero:

“Aristóteles ve la esencia del tiempo [*das Wesen der Zeit*] en el *nun*, Hegel en el *ahora* [*im Jetzt*]. Aristóteles concibe el *nun* como *oros*, Hegel asume el *ahora* como límite. Aristóteles entiende el *nun* como *stigma*, Hegel interpreta el *ahora* como punto. Aristóteles define el *nun* como *tode ti*, Hegel califica el *ahora* como esto absoluto. Aristóteles, fiel a la tradición, pone en relación *kronos* y *sfaira*, Hegel subraya la circularidad del tiempo”⁶².

En uno de sus ensayos más límpidos, *Ousia e grammé*, Derrida ha puesto de relieve cómo la cuestión es mucho más compleja⁶³. Si cogemos el texto de Aristóteles, descubrimos que éste se plantea ante el tiempo la misma cuestión que se había hecho ante el movimiento, el infinito, el espacio y el vacío, es decir, *in primis*, si éste vuelve a entrar en el número de las cosas existentes o de aquellas que no existen y, de manera secundaria, cuál

59.- *Aug. Conf.*, XI, 23.

60.- L. Gerbier, *Histoire, médecine et politique* cit., p. 23 : “todo movimiento, toda operación, toda tensión efectuada en el mundo engendra efectivamente su tiempo propio; es preciso entender las articulaciones de esta multiplicidad de tiempos”.

61.- *Ibidem*: “solo se trata de comprender cómo cada acción engendra tiempo, o más exactamente, engendra en el caos de los instantes un orden, a su alrededor, que podremos describir como “su” tiempo”.

62.- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, Band 2, hrsg. von F.-W. von Hermann, Frakfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1977, p. 570. (*Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003).

63.- J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Editions de Minuit, 1972 (*Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 3ª edición, 1998).

sea su naturaleza⁶⁴. Para responder a la primera cuestión, Aristóteles comienza, como es su costumbre, con un análisis del sentido común. En esta perspectiva parece que el tiempo “no exista” o que su existencia sea “oscura y apenas verificable”⁶⁵. Si se lo analiza más profundamente, se debe en cambio verificar que el tiempo –sea en su infinitud sea aquél considerado por nosotros– se compone de pasado y futuro. Sea cual sea la parte del tiempo que se considere, pertenece necesariamente a uno de estos dos grandes dominios, el pasado y el futuro. El primero sin embargo no existe ya, mientras que el segundo no existe todavía: ¿Cómo es entonces posible que el tiempo tenga una esencia (*ousia*) si sus partes son las de los no-entes? El presente existe ciertamente, pero no es una parte del tiempo, más bien el límite, la frontera, entre el pasado y el futuro, el elemento infinitesimal de discriminación. Sea porque se lo considere como siempre idéntico, sea que se lo conciba como diverso, se irá hacia dificultades insolubles, porque en realidad el *nun* no es una parte del tiempo con un ser estable: como escribe ajustadamente Wieland, “el tiempo no consiste en instantes, sino que consta, siempre y sólo, nuevamente, de tiempos”⁶⁶.

La existencia del tiempo, la presencia del *nun* en el análisis aristotélico no está por lo tanto establecida de hecho: la esotérica, el análisis del sentido común, conduce en realidad a una aporía. Esta presencia no será afirmada ni siquiera en el interior del análisis científico del tiempo. Una vez encontrada la definición del tiempo, Aristóteles afirma que el instante, el *nun*, es principio de continuidad y de división del tiempo:

“El “ahora” es la continuidad del tiempo [...]: pues enlaza el pasado y el futuro; y es un límite del tiempo, pues es principio del uno y fin del otro, aunque esto no es tan claro como en el caso del punto que está en reposo, porque el “ahora” divide sólo en potencia”⁶⁷.



Por lo tanto el instante divide el tiempo sólo en potencia y en cuanto divide es un accidente del tiempo⁶⁸. La sucesión de instantes abstractos y yuxtapuestos, de la que habla Gerbier, parece ser una ulterior simplificación del malentendido heideggeriano de un texto extremadamente rico y complejo. Y si además se quiere individualizar históricamente un tal modelo de temporalidad, será más bien en el empirismo lockiano donde se tendrá que buscar. En Locke de hecho la idea de duración (*duration*), idea compleja de modo simple, se constituye en base a la reflexión sobre el sucederse de las ideas en nuestra mente:

“Es evidente a quien quiera sólo observar aquello que sucede en su mente [*what passes in his own Mind*], que existe un séquito de ideas [*a train of Ideas*] las cuales se suceden constantemente la una a la otra en su inteligencia, en tanto que esté despierto. La reflexión sobre este aparecer de varias ideas, una detrás de la otra, en nuestra mente, es lo que nos proporciona la idea de la sucesión; y la distancia entre las distintas partes de tales sucesiones,

64.- Arist. *Physics*, 217b 32. Todas las citas de esta obra del estagirita han sido extraídas de la traducción que José Luis Calvo Martínez hizo para la edición del Centro Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1996

65.- Arist. *Physics*, 217b 34

66.- W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, Es extremadamente aclarador el análisis de Moreau: "Le Temps, en effet, est continu, comme la ligne; il renferme, dans cette hypothèse, une infinité d'instantes, comme la ligne une infinité de points. Mais à la différence des points qui coexistent dans la ligne, les instantes dans le Temps se succèdent, ce qui suppose que continuellement un instant nouveau se substitue au précédent. Or, quand donc peut s'effectuer une telle substitution? Le temps étant continu, les instantes en nombre infini, jamais on ne saisira l'articulation de deux instantes successifs; toujours il seront séparés par une infinité d'instantes; la substitution est impossible dans la continuité" [El Tiempo, en efecto, es continuo, como la línea; según esta hipótesis el tiempo contiene una infinitud de instantes como la línea contiene una infinitud de puntos. Pero, a diferencia de los puntos que coexisten en la línea, los instantes se suceden en el Tiempo, lo que supone que continuamente un instante nuevo sustituye al anterior. Ahora bien, ¿cuándo es posible efectuar una sustitución semejante? Si el tiempo es continuo y los instantes son infinitos en número, jamás se captará la articulación de dos instantes sucesivos; siempre estarán separados por una infinitud de instantes; la sustitución en la continuidad es imposible"] (J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padova, Editrice Antenore, MCMLXV, p. 91).

67.- Arist. *Physics*, 222a 10-14.

68.- "En cuanto el instante es un límite, éste no es un tiempo, sino un accidente del tiempo" (Arist. *Physics*, 217a 22-23).

o entre el aparecer de dos *ideas* cualesquiera en nuestra mente, es eso que llamamos *duración*. Dado que, mientras pensamos o mientras recibimos sucesivamente ideas múltiples en la mente, sabemos que existimos; y así llamamos existencia, bien a la continuación de nuestra existencia, bien a la de cualquier otra cosa, medida respecto al suceder de ideas, cualesquiera que sean, a la duración de nosotros mismos, o de cualquier otra cosa que sea coexistente con nuestro pensar⁶⁹.

Establecido, en la constitución de la idea de duración, el primado de la reflexión sobre la “serie” o “cadena” de ideas respecto al movimiento (el movimiento puede ser de hecho reducido a la sucesión de ideas que éste produce en la mente), se podrán individuar los elementos primeros que constituyen la duración deteniéndose brevemente sobre los anillos de la cadena:

“Una parte de la duración igual [a aquella] en la cual no percibimos ninguna sucesión, es la que llamamos un *Instante*, es decir, *esa parte de duración que ocupa sólo el tiempo en el cual se encuentra en nuestra mente una sola idea*, sin que a ésa le suceda otra; y en el cual, en consecuencia, no percibimos ninguna sucesión del todo⁷⁰.”

El primado de la reflexión en la constitución de la idea de duración y de instante se puede afirmar sin embargo sólo una vez que se construya una metafísica de la interioridad, en la que la mente y “la constante y regular sucesión de Ideas” que allí tiene lugar son la medida de toda otra sucesión (versión subjetiva del tiempo absoluto y matemático de Newton, que “in se et natura sua absque relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit⁷¹”): la mente replegándose sobre sí misma descubre no la *textura* lucreciana, complejo entrecruzarse de temporalidades plurales en la percepción, sino el simple aparecer de ideas-percepciones una después de otra. El instante, que en Lucrecio oculta, que es originariamente opaco y debe ser completamente separado de la razón, es para Locke en cambio transparente. Precisamente sobre esta transparencia basará Locke la célebre idea de identidad personal del capítulo 27 de la segun-

da parte del *Ensayo*: la identidad de la persona consiste precisamente en la posibilidad que la consciencia tiene de replegarse sobre la línea-tiempo y de reconocer en un instante pasado ese sí mismo que es consciente en el presente, operación que sería evidentemente complicada en un modelo de temporalidad como el lucreciano en el cual detrás del instante aparentemente simple late un entrecruzarse de tiempos.

2) Llegamos ahora a lo que he definido como una simplificación de la argumentación de Aristóteles: ésta nace de la reducción de la teoría aristotélica del tiempo a su resultado último. Retomemos *Física IV*. Tras el análisis de las opiniones del sentido común a propósito de la lábil existencia del tiempo, Aristóteles hace una reseña de las soluciones que la tradición filosófica precedente ha propuesto acerca de la naturaleza (*physis*) del tiempo; del análisis de la tradición Aristóteles llega a una primera conclusión aproximativa: “el tiempo parece ser más que nada movimiento y cambio (*kinesis kai metabolê tis*)⁷²”. Sin embargo el recurso a la tradición no es por sí mismo garantía de verdad, sino más bien el punto de partida de una dialéctica que deberá hacer salir a la luz la verdad dialéctica⁷³. Aristóteles muestra cómo el tiempo no puede ser identificado con el movimiento:

“El cambio y el movimiento de cada cosa reside solamente en la propia cosa que cambia, o allí donde se encuentre casualmente la propia cosa que se mueve y cambia: el tiempo, por el contrario, está por igual en todas partes y en todas las cosas⁷⁴.”

Sin embargo debe haber una relación si parte de la tradición filosófica ha acabado por identificarlos: el movimiento no es el tiempo, sino la *conditio sine qua non* del tiempo, es decir, el tiempo no existe sin movimiento, aquél es alguna parte del movimiento. Con esto Aristóteles se sitúa en el umbral de aquella definición que llegará a ser una de las bisagras filosóficas de la tradición Occidental: “el tiempo es número del movimiento según el antes y el después⁷⁵”. Exactamente antes de la definición había precisado que los conceptos de antes y

69.- J. Locke, *An essay concerning human understanding*, edited by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 182 (Ensayo sobre el entendimiento humano, Mexico, FCE, 2ª ed. 1999.)

70.- Ibid., p. 185.

71.- (“ en sí y por su propia naturaleza en relación a nada externo fluye uniformemente ”) I. Newton, *Philosophiae naturalis Principia mathematica*, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1965, p. 5.(Principios matemáticos de la filosofía natural, Madrid, Alianza, 1987)

72.- Arist. *Physis.*, 218b 9-10

73.- Cfr. a este propósito E. Berti, “Les méthodes d’argumentation et de démonstration dans la Physique (aporie, phénomènes, principes)”, in F. De Gandt - P. Souffrin (édité par), *La physique d’Aristote*, Paris, Vrin, 1991, pp. 53-72.

74.- Arist. *Physis.*, 218b 9-11

75.- Arist. *Physis.*, 219b 2-3

después se refieren fundamentalmente a espacio y movimiento y sólo metafóricamente al tiempo, e inmediatamente después afirmará, para distanciarse de la tradición pitagórica, que número debe entenderse no como aquello que numera sino que es numerable ("el tiempo no es el número con el que numeramos, sino el numerado"⁷⁶). Y aquí llegamos a la célebre conclusión: ¿de qué movimiento es número el tiempo? De la esfera. ¿Por qué? He aquí la respuesta de Aristóteles:

"Por consiguiente, si la medida primaria es la medida de todas las cosas del mismo género, entonces el movimiento circular uniforme es la medida por excelencia puesto que el número de éste es el más fácil de conocer. Ni el cambio cualitativo ni el aumento ni la generación son uniformes, pero la traslación sí. Por esto se piensa que el tiempo es el movimiento de la Esfera, porque con éste se miden todos los demás movimientos y el tiempo con este movimiento"⁷⁷.

A este propósito me parecen extremadamente interesantes las reflexiones de Wieland:

"La unidad de medida del tiempo no es fijada arbitrariamente, sino que figura ya dada en la naturaleza: la revolución del cielo representa la unidad de medida con la que numerar todos los demás movimientos. Esto puede entenderse, si se tiene en cuenta el modo en el que la reflexión procede en la Física, como una pequeña incongruencia. Tenemos aquí de hecho un ejemplo de los efectos de retorno de la cosmología sobre la física. Se puede así deducir que el valor absoluto y la unidad del tiempo [...] constituye en todo caso para Aristóteles no un postulado físico, sino cosmológico"⁷⁸.

Al comienzo de eso que podríamos definir como una dialéctica de las teorías tradicionales del tiempo, Aristóteles, tomando en consideración la concepción de Arquitas según la cual el tiempo sería el movimiento de la misma esfera del universo, había formulado la siguiente objeción:

"Si hubieran muchos cielos (*oi ouranoi*), sería igualmente tiempo el movimiento de cualquiera de ellos, de modo que habría muchos tiempos simultáneamente"⁷⁹.

La objeción de Aristóteles a Arquitas puede ser utilizada contra el propio Aristóteles. Si el tiempo es el número del movimiento de la esfera, la existencia de más esferas, de más universos, daría lugar a la existencia de más relojes del ser simultáneos, que sin embargo podrían definirse como tales sólo refiriéndose a una medida común (pero entonces no serían ya universos, sino partes de un universo más grande), o bien estableciendo que el tiempo de uno de ellos debe constituir la unidad de medida para los otros: en este segundo caso sin embargo el reloj del ser se revelaría en su esencia última como infundado, como pura convención.



5. Espinosa: tiempo, duración, contingencia

Podríamos por lo tanto concluir que en Aristóteles existe una sobredeterminación cosmológica del tiempo físico, que impone la esfera como reloj del ser (la fundamentación de cualquier otro tiempo se basa, naturalmente, no sólo sobre un nivel puramente físico –número de cambios de generación y corrupción, de alteración, de aumento o disminución y de los cambios locales del mundo sublunar- sino también en la regularidad teleológica de la forma) y en Descartes una sobredeterminación teológica del tiempo de la *res extensa* que hace de la línea el tiempo de la historia (si creemos a Althusser, se trata de la misma estructura de la temporalidad presente en el pensamiento de Hegel⁸⁰). Para

76.- Arist. *Physis*, 220b 8-9

77.- Arist. *Physis*, 223b 20-25

78.- W. Wieland, *Die aristotelische Physik*.

79.- Arist. *Physis*, 218b 4-6

80.- Cfr. el esbozo de una teoría de la historia en L. Althusser, "L'objet du Capital", en AA.VV., *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996, pp. 272-309 (*Para leer El capital*, Mexico, Siglo XXI, 1990)

encontrar un pensamiento en el que exista un universo infinito y un Dios inmanente tenemos que dirigirnos a Espinosa: sólo con Espinosa podemos llegar a pensar filosóficamente el concepto de ocasión maquiaveliano.

Si tomamos la célebre carta espinosiana sobre el infinito descubriremos que los términos fundamentales de la ontología espinosiana, la sustancia y los modos, son enteramente traducibles en términos temporales: la temporalidad de la sustancia es la eternidad mientras



que la temporalidad del modo es la duración. El tiempo se presenta como medida de las duraciones más que otra cosa. Para comprender la articulación espinosiana de duración y tiempo es necesario referirse a la teoría cartesiana del espacio y del tiempo, expuesta en los *Principios de filosofía*. Hemos visto cómo Descartes llega, a través de su teoría de la *res extensa*, a determinar todo movimiento como mensurable en relación a otro y ninguno de ellos inmóvil. Ahora bien, en cuanto una cosa persiste en su ser, podemos decir que dura, que tiene una duración específica que obviamente puede ser colocada temporalmente sólo tomando como términos de medida otras cosas que duran. El tiempo no es otra cosa que la medida de estas duraciones sobre la base de una duración regular: el movimiento de los planetas. Por lo tanto, y en términos generales, las referencias espaciotemporales de un cuerpo no pueden ser dadas respecto a un sistema de referencia absoluto, sino sólo respecto al lugar y a la duración de otros cuerpos. Como se ha dicho es la creación divina la que devuelve al abismo de la *res extensa* la línea-tiempo del ser.

Espinosa, haciendo de Dios la causa inmanente y no trascendente del mundo y de la voluntad un efecto y no una causa, hace de la temporalidad de la *res extensa* la sola temporalidad, extendiéndola también al atributo

pensamiento. Tanto la continuidad temporal de los instantes como la discontinuidad de un instante respecto a la línea tiempo se fundan sobre la trascendencia de la voluntad divina: la creación continuada corta las secciones contemporáneas de materia sometiendo la pluralidad a la decisión de la voluntad divina (tanto si hablamos de la continuidad como de la discontinuidad). Todo esto en Espinosa deja espacio a una teoría de la temporalidad plural, en la que la infinita multiplicidad de las duraciones no es susceptible de totalización, dado que la eternidad no es el resultado de la suma de las duraciones, por lo tanto una duración indefinida. El concepto de *connexio* nos empuja a un pensamiento más radical, a concebir las duraciones como efectos de encuentros de ritmos *ad infinitum*: esto significa que a partir del conocimiento de una duración existente, podemos acceder a la de las duraciones existentes en relación con aquella (que le están ligadas), sea bajo la forma abstracta e inadecuada del tiempo, que absolutiza un ritmo particular en relación con la medida de todos los demás, sea bajo la forma de la eternidad, concibiendo de modo adecuado la constitución relacional del tiempo en cuanto conexión compleja de duración y distanciándonos de toda tentativa de anclaje metafísico del tiempo a la totalidad (para entendernos, sobre el modelo del escolio general de los *Principia* de Newton según el cual el tiempo está constituido por la omnipresencia de Dios en modo tal que todo momento indivisible de la duración dura en todos los lugares del espacio). Entonces no pueden darse simultaneidad y sucesión absolutas. No hay sucesiones y simultaneidad sino en relación y a causa de los encuentros individuales de ritmos, de *relaciones* de velocidad y de lentitud particulares.

Sin embargo existe aún un problema. Cuando Espinosa excluye que se pueda entender la eternidad en términos de sempiternidad en la *explicatio* de la def. 8 de la primera parte de la *Ética*, parece por eso mismo indicar una concepción de la eternidad entendida como eterno presente o simultaneidad absoluta. La página literariamente más bella dedicada a una lectura de este género es sin duda la de *El principio esperanza* de Ernst Bloch:

“El mundo se presenta aquí como *crystal con el sol en el zenit, de modo que nada proyecte su sombra*. [...] En el océano único de la sustancia falta el tiempo, falta la historia, falta el desarrollo y toda multiplicidad concreta. [...] el espinosismo se alza como si fuese eterno el mediodía en la necesidad del mundo, en el determinismo de su geometría y de su cristal tan seguro cuanto desprovisto de situación –sub specie aeternitatis”⁸¹.

81.- E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, pp. 999-1000 (*El principio esperanza* (2 vol.), Madrid, Trotta, 2004 y 2006).

La contracción de la pluralidad del mundo en un eterno presente anularía todo espacio teórico para la ocasión, sería precisamente la negación de su posibilidad. No sólo la ocasión sería inesencial respecto al manifestarse de la esencia como en Hegel, sino que la esencia estaría siempre ya manifestada en una absoluta simultaneidad respecto a la que el discurrir del tiempo no sería más que el efecto ilusorio de un conocimiento inadecuado del mundo (con el consiguiente aplastamiento de la duración sobre el tiempo, como en la interpretación hegeliana de *Glauben und Wissen*).

Respecto a una interpretación tal se pueden oponer dos argumentos, uno de orden filológico y otro de orden analógico, ninguno de ellos sin embargo decisivo.

El argumento filológico es de extrema simplicidad: la tradición teológica occidental, de Boecio a Tomás, había forjado un cierto número de expresiones para definir la temporalidad de Dios respecto a la mundana, las más célebres, entre otras, *nunc stans o tota simul*⁸². Espinosa no usa nunca, en toda su obra madura, expresiones de este género: en ningún lugar afirma que *aeternitas est nunc stans o interminabilis vitae tota simul*. Estas expresiones estaban al alcance de su mano, podríamos incluso definir las como el abecé de la teología, y a pesar de ello Espinosa no las usa nunca, ni siquiera una vez. Esto me parece un indicio cuando menos de que podía considerar a estas expresiones como fuente de malentendidos y errores, para nada a la altura de su teoría de la eternidad. Me parece a este propósito que no sólo la presencia de una palabra deba considerarse como una prueba filológicamente relevante, sino también su ausencia cuando se debería dar por descontado su presencia en un determinado contexto.

El argumento analógico me parece que puede ser expuesto en los siguientes términos: la especificidad de la estrategia filosófica espinosiana consiste en vaciar las palabras de la tradición del sentido establecido a través de los siglos para darles una nueva conceptualización a través de un sistema de relaciones completamente nuevas. El ejemplo más claro es el trabajo filosófico que Espinosa desarrolla en torno al término “Dios”: colocado en el centro de la primera parte de la *Ética*, es vaciado de todo significado religioso y teológico, para devenir el nombre de la ciega potencia de la naturaleza. Considerando que ejemplos análogos podrían ser exhibidos respecto a términos como “sustancia”, “individuo”, “mente”, “derecho”, etc. no hay razón para maravillarse del hecho de que Espinosa haya propuesto un concepto inaudito a través de un término, *aeternitas*,

cuya historia es tan antigua como la civilización occidental, y está inextricablemente entrelazada a las diferentes formas de lo divino. Contra quien sin embargo sigue manteniendo una interpretación de la eternidad en el sentido de simultaneidad o eterno presente, se puede responder sólo que esta concepción hace simplemente ininteligible toda la producción filosófica madura de Espinosa, si se exceptúa la primera y la quinta parte de la *Ética* (pero incluso aquí obligando al lector a cerrar los ojos ante multitud de páginas). Espinosa habría dedicado la mayor parte de su trabajo a las sombras de las imaginaciones, de las pasiones, de las religiones, de la historia y de la política, aun sabiendo que éstas no son más que ilusiones desde el punto de vista del eterno mediodía de la sustancia, de la absoluta simultaneidad. Y queriendo añadir un punto de perfidia, podríamos entregar a estos intérpretes a la célebre objeción de Kojève en la *Nota sobre eternidad, tiempo y concepto* de su *Curso*:

“El sistema de Espinosa es la encarnación perfecta del absurdo [...]. En efecto, Espinosa dice que el Concepto es la Eternidad, mientras que Hegel dice que es el Tiempo, tienen en común que el concepto no es una *relación*. En ambos casos es el Ser *mismo* el que refleja sobre sí mismo en y para, o –mejor aún– en cuanto Concepto. El Saber absoluto que refleja la totalidad del Ser está por lo tanto cerrado en sí cuanto que ‘circular’, cuanto que el ser mismo en su totalidad: no hay nada fuera de este Saber, como no hay nada fuera del Ser. Pero hay una diferencia. El Ser-concepto de [...] Espinosa es la *Eternidad*, mientras el Ser-concepto de Hegel es el *Tiempo*. En consecuencia el saber absoluto espinosista debe también ser la Eternidad. Esto es, debe excluir el tiempo. Dicho de otro modo: no necesita del tiempo para realizarlo; la *Ética* debe ser pensada, escrita y leída en un abrir y cerrar de ojos. Y aquí está el absurdo. [...] Espinosa debe ser Dios desde toda la eternidad para poder escribir o pensar su *Ética*”⁸³.

¡Se salva la eternidad (y con ella el quid de trascendencia que en ella permanece) y se pierde a Espinosa!

Para dar en el clavo, me parece que si se entiende correctamente la relación de las duraciones en términos relacionales, la eternidad debe ser pensada como inmanente al entrecruzarse de las duraciones, sin por ello violar la prohibición espinosiana de pensarla en términos temporales (de hecho en ella no hay “cuando, antes ni después”⁸⁴). Si se la piensa como contracción de todo tiempo, se destruye el sistema relacional de las

82.- Acerca de esto, véase *Il tempo e l'occasione* cit., pp. 160-181

83.- A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 351-354.

84.- *Eth I*, pr. 33, schol. Para una interpretación en sentido opuesto de este pasaje y más en general de la eternidad en Espinosa cfr. G. D'Anna, *Uno intuitu videre. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002.

duraciones. Si se la piensa en términos temporales, se destruye el concepto de eternidad. Se trata entonces quizá de intentar pensarla como el principio de objetividad de la relación de las duraciones (y en cuanto tal no inmersa en la temporalidad, del mismo modo en que Aristóteles el alma es el principio del movimiento del cuerpo, pero no está ella misma en movimiento), que consiste tanto en su necesidad (en su inteligibilidad) como en la prohibición de proyectar sobre la totalidad la temporalidad modal a través de la ontologización de los *auxilia imaginationis*, es decir, del tiempo, de la medida y del número. El conocimiento *sub specie aeternitatis* no está completamente fuera de toda situación como dice Bloch, privado de sombras, sino más bien es conocimiento de la realidad en sombras, o mejor aun, refugiándonos en los efectos teóricos de la metáfora platónica, es el conocimiento de encuentros y relaciones, conocimiento que deriva del conocimiento de la totalidad en cuanto causa inmanente, pero que no es nunca conocimiento de la eternidad en sí misma, dado que la sustancia no cae bajo el intelecto infinito como un objeto entre otros, sino como relación compleja de objetos (es decir, como *connexio*). En otras palabras, la eternidad de la sustancia, siendo la estructura inmanente de los encuentros de los modos que duran, no se deja nunca ver como presencia, como en el saber absoluto de la *Fenomenología del Espíritu*, sino solo en el entrecruzarse finito de un fragmento de eternidad, que es eterno precisamente porque está libre de toda hipostatización del tiempo, es decir, de toda imagen antropomórfica de la eternidad.

Examinando el análisis del Libro Sagrado en el *TTP*, nos reafirmamos en esta lectura. De lo que se trata en el capítulo VII es precisamente de la deconstrucción del mito según el cual el libro contendría el secreto del tiempo (contraído en la simultaneidad de sus páginas en la que se refleja la eternidad de su autor), a través del intento de reconstrucción de las historias singulares cuyo entrecruzamiento ha producido el efecto-unidad del libro. Cuando en el capítulo VIII Espinosa demuestra que el Pentateuco, el libro de Josué, de los Jueces, de Ruth, de Samuel y de los Reyes no son autógrafos, lanza igualmente la hipótesis de que se trate de una única historia escrita muchos siglos después de, presumiblemente, Esdrás, quien sin embargo

“se limitó a recoger las historias de diversos autores y, alguna vez, a redactarlas de forma elemental, y las dejó a la posteridad sin haberlas examinado ni ordenado. [...] no cabe duda de que si tuviéramos los tex-

tos mismos de los historiadores, tendríamos noticia directa del asunto, pero al carecer de ellos no nos queda otro recurso que examinar las historias mismas, es decir, su orden y conexión, sus diversas repeticiones y, en fin, sus discrepancias en el cómputo de los años, para poder entonces juzgar del resto”⁸⁵.

Si la voracidad del tiempo (*tempus edax*) no hubiese destruido las obras de los historiadores de los cuales Esdrás se sirvió, sería posible, según Espinosa, demostrar el tejido plural del Texto sagrado, que sin embargo puede de todos modos hacerse aparecer a través de un puro examen de las incongruencias del texto.

Por cuanto respecta a los libros proféticos, Espinosa considera que es necesario contextualizar cada libro singular, mostrar cómo es el efecto de un entrecruzarse de temporalidades extremadamente complejo:

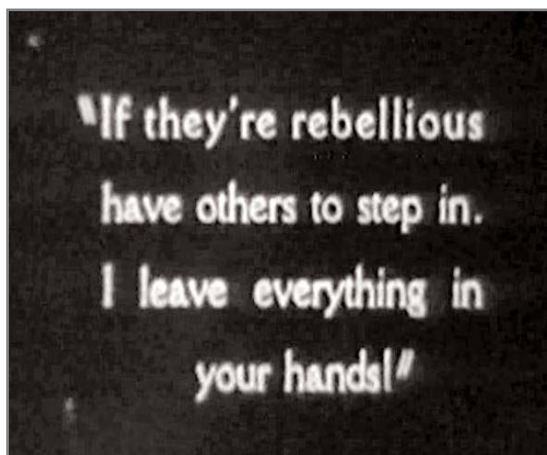


“[se deben] recoger las noticias relativas a todos los libros proféticos de los que tenemos memoria, y de este modo la vida, las costumbres y la cultura del autor de cada libro, quién ha sido, en qué ocasión, en qué momento, para qué y en resumen en qué lengua lo ha escrito”⁸⁶.

La eternidad de las revelaciones está inmersa en la pluralidad material de la historia, en el sistema de relaciones y de encuentros de ritmos singulares que ha constituido cada libro en cuanto tal y su recolección en un solo *corpus*. La ocasión que domina la escena no como infracción de la necesidad (dado que nada de lo que constituye la historia de cada libro viola las leyes de la naturaleza), sino como su figura preeminente, no sólo cuando aparece en persona en el texto, sino a través de

85.- *TTP*IX, pp. 129-130, tr. esp de Atilano Domínguez, Alianza ed., Madrid, 1986, pp. 237-239

86.- *TTP*VII, p.101, tr. est. cit., p. 197-198



todas las condiciones (que son tales naturalmente sólo *a posteriori*) que muestran la pluralidad de ritmos de los cuales la aparente simplicidad del efecto-libro está constituido.

Y respecto a todo libro de la Sagrada Escritura se deben analizar

“los avatares [...], es decir cómo fue aceptado y en qué manos cayó; después, cuántas fueron sus diversas lecturas y quiénes aconsejaron aceptarlo entre los libros sagrados; cómo, finalmente, todos los libros, una vez que todos los reconocieron como sagrados, llegaron a formar un solo cuerpo”⁸⁷.

El sentido de la Escritura no puede por lo tanto ser interpretado como transparente, no es el lugar de la palabra como verdad, sino una opaca estratificación de sentidos depositados por ritmos temporales distintos que deben ser reconstruidos, dentro de lo posible, a través de una mirada arqueológica.

Me parece por ende que sólo en el horizonte teórico espinosiano se puede llegar a pensar correctamente el concepto maquiaveliano de ocasión; y por contraposición, el concepto de ocasión permite pensar en su justo modo la causalidad inmanente. Ambos conceptos son pensados uno al lado del otro, uno a través del otro, como dos caras (individual y general) de la misma medalla. De hecho si se piensa la ocasión en su causalidad inmanente se evitará pensar la contingencia como la irrupción mesiánica de la eternidad en un tiempo lineal que aquélla excede y al mismo tiempo si se pien-

sa la causalidad inmanente en la ocasión se evitará petrificar la contingencia a través del modelo mecánico o expresivo⁸⁸.

6. Espinosa intérprete de Maquiavelo

Tras este largo *détour* por la teoría de la temporalidad, podemos regresar a la filosofía política, y en particular a la interpretación espinosiana de la teoría política de Maquiavelo, que aquél enuncia en dos célebres pasajes del *Tratado Político*.

Esta obra contiene dos referencias explícitas a Maquiavelo que le hacen objeto, en ambos casos, de un análisis relativamente amplio. Maquiavelo es nombrado una primera vez en el último párrafo del capítulo V dedicado a la “situación óptima para cualquier tipo de Estado”; después, en el primer párrafo del capítulo X, que trata de las causas de disolución del gobierno aristocrático. Leamos el primer pasaje de Espinosa:

“Maquiavelo ha mostrado, con gran sutileza y detalle, de qué medios debe servirse un príncipe al que sólo mueve la ambición de dominar, a fin de consolidar y conservar un Estado [*imperium*]. Con qué fin, sin embargo, no parece estar muy claro. Pero, si buscaba algún bien, como es de esperar de un hombre sabio, parece haber sido el de probar cuán impunemente intentan muchos quitar de en medio a un tirano, cuando no se pueden suprimir las causas por las que el príncipe es tirano, sino que, por el contrario, se acrecientan en la medida en que se le dan mayores motivos de temor. Ahora bien, esto es lo que acontece, cuando la masa llega a dar lecciones al príncipe y se gloria del parricidio como de una buena acción. Quizá haya querido probar, además, con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo. Ya que, si éste no es ingenuo, como para creer que puede agradar a todos, debe temer continuas asechanzas; de ahí que se verá forzado a protegerse más bien a sí mismo y a tener asechanzas a la multitud, en vez de velar por ella. Me induce a admitir más bien esto último el hecho de que este prudentísimo varón era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla”⁸⁹.

Este pasaje ocupa una posición teórica clave en la obra: cierra los primeros cinco capítulos teóricos, capítulos en los que Espinosa forja los instrumentos conceptua-

87.- *TTPVII*, p.101, tr. est. cit., p. 198.

88.- Aquí me refiero naturalmente a aquellas célebres páginas de Althusser (L. Althusser, "L'objet du Capital" cit., pp. 396-411) en el que sin embargo ni el concepto de ocasión ni el de encuentro aparecen, y que sin embargo son probablemente los elementos teóricos que faltan para dar luz a algunas expresiones enigmáticas como "causalidad estructural" o "metonímica".

89.- *TP*, V, 7, p. 296, tr. esp. a cargo de Atilano Domínguez. Ed. Alianza, Madrid, 1986.

les que le permitirán construir una serie de modelos de las diferentes formas de poder (no podría ser más radical en este sentido el rechazo del empirismo ingenuo, de la *esperientia sive praxis* como fuente directa del saber político), capítulos que se habían iniciado al más puro estilo maquiaveliano en *TP I*, 1, donde Espinosa, recordando el célebre capítulo XV del *Príncipe*, afirma que los filósofos “conciben a los hombres no cómo son, sino como ellos quisiesen que fueran [*ut sunt, sed, ut eosdem esse vellent*]”⁹⁰

El comienzo y el final de la parte general del TP están por lo tanto referidos a Maquiavelo. Entre el primer párrafo del primer capítulo y el séptimo del quinto, Espinosa expone su ontología de la política (dominada obviamente por la ecuación *jus sive potentia* y por la individuación de un nuevo sujeto político, la *multitudo*), construye conceptualmente el objeto específico de la ciencia de la política, sin el cual la serie de modelos de las diferentes formas de poder sería imposible y la experiencia sería ciega, o mejor aun, estaría atravesada por la imaginación teológico-moral.

A través de este recorrido, Espinosa le remite dos preguntas a Maquiavelo: en primer lugar, “¿cuál es el objeto de la filosofía política?”, es decir, en último análisis, “¿qué es la teoría política?”, y en segundo lugar “¿cuál es la finalidad de la teoría política?”. A esta doble cuestión Espinosa responde a través de su interpretación de Maquiavelo:

- 1.- el objeto específico de la teoría política, que puede ser producido tan solo trazando una línea de demarcación respecto a las ilusiones de la moral y de la utopía, está constituido por el entrecruzarse de pasiones que constituye y atraviesa la sociedad, entrecruzamiento cuyo nombre propio es *multitudo*;
- 2.- su finalidad reside en el intento de producir los efectos de libertad a partir del conocimiento de este entrecruzamiento, de una determinada configuración de la *multitudo*.

Recojamos de cerca la interpretación espinosiana de Maquiavelo. Inicialmente, con la afirmación de que el propósito de *El Príncipe* es el de exponer los medios a través de los cuales un señor, movido por la pura *libido dominandi*, puede fundar y mantener un *imperium*, Espinosa se interroga sobre las finalidades reales de la obra. En efecto, el hacer público un texto de esta clase implica la revelación de estos medios al público y por lo tanto, en parte, neutralizarlos, como ha sido ampliamente subrayado por la tradición interpretativa repu-

blicana de Maquiavelo, desde Gentile a Alfieri, desde Rousseau a Foscolo.

El carácter paradójico de la teoría política expuesta en *El Príncipe* se capta por lo tanto plenamente. Contrariamente a la mayor parte de las interpretaciones, la paradoja para Espinosa no se inscribe en el dilema monarquía/república que parecería requerir una toma de posición abstracta a favor de una u otra forma de gobierno. El tejido de temporalidades plurales que constituyen el ser mismo de la *multitudo* hacen impensable una intervención política que, basándose sobre la idea abstracta del mejor régimen posible, no tenga en cuenta esta complejidad, pretendiendo instituir en el instante creador (en el *fiat* hobbesiano) un corte de esencia.



Toda intervención política debe ser en cambio pensada dentro de esta trama de temporalidades de la que la *multitudo* está constituida, toda intervención debe tener un carácter estratégico —es decir, dar cuenta del complejo juego de las pasiones, de los hábitos y de las costumbres— y nunca puramente instrumental. Por esta razón: en presencia de causas estructurales que llevan al Príncipe a comportarse como un tirano, el tiranicidio es inútil y carece de ningún sentido, dado que es un acto que no puede mejorar la situación y por otra parte corre el riesgo de empeorarla. En el caso de una libre multitud, las propias causas estructurales dejan sin sentido el hecho de dejar en manos de un solo hombre todo el poder; de hecho, un Príncipe, no pudiendo ser amado por todos, tendrá el continuo temor a que una parte del pueblo se rebele. Lo que Espinosa refuta, reproduciendo literalmente algunas argumentaciones maquiavelianas, es la idea de que la acción política pueda

90.- *TP*, I, 1, p. 273, tr. esp. cit. p. 78

ser pensada como la irrupción del instante en la línea-tiempo: tanto la violencia del tiranicidio como la que da lugar a la instauración de un tirano son declaradas inútiles por la complejidad del entrecruzarse de temporalidades que atraviesan la multitud. Esto no significa que los cambios radicales no sean posibles: dice simplemente que son extremadamente raros, porque es difícil llevar a cabo una acción política capaz de poner a favor propio el entrecruzamiento complejo de temporalidades que constituye la coyuntura sin que se vuelva en contra. Tomemos, por ejemplo, la descripción maquiaveliana de la estrategia de César Borgia respecto a la elección del nuevo Papa:

“[...] tenía que temer [...] que un nuevo sucesor en el gobierno de la Iglesia fuera enemigo suyo e intentara arrebatarle lo que Alejandro le había dado. De lo que procuró protegerse de cuatro maneras: primera, exterminando a las familias de aquellos señores a los que había expoliado para evitar al nuevo papa la posibilidad de obligarle a la restitución; segunda, ganándose a toda la nobleza romana, como ya se ha dicho, para poder así tener dominado al papa; tercera, haciéndose al máximo con el colegio Cardenalicio; cuarta, consiguiendo suficiente poder, antes de la muerte del papa, como para resistir por sí solo un primer ataque”⁹¹.

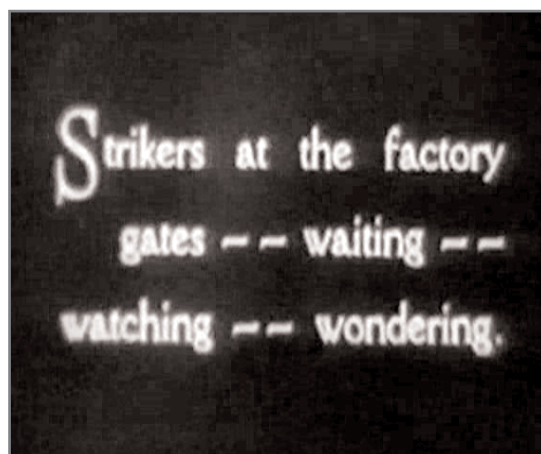
Estrategia compleja que, según Maquiavelo, da perfectamente cuenta de la complejidad de la coyuntura: tiempo entre otros tiempos, sin embargo, no irrupción del derecho de Dios o de la más alta necesidad, intervención –potente y al mismo tiempo frágil– en la coyuntura. Potente porque reconoce la necesidad de una acción extremadamente articulada impuesta por la complejidad de la situación, frágil porque es un elemento más de una complejidad no controlable desde fuera: la contemporaneidad de la muerte de Alejandro y de su enfermedad hicieron vana esta estrategia.

Pasemos ahora a la segunda cita. Ésta se encuentra en el parágrafo I del capítulo X, dedicado al análisis de las causas de la alteración o de la destrucción del gobierno aristocrático (simple, sobre el modelo veneciano, o federal, según el modelo holandés), precedido de dos capítulos dedicados a la monarquía. Aquí Espinosa interroga a Maquiavelo desde una nueva perspectiva: no se trata de pensar ahora las condiciones de la acción política que funda un Estado o que produce un cambio de forma de gobierno, sino sobre todo de la acción que

puede hacer de dique ante la disolución a la que está destinada toda forma de gobierno:

“Una vez explicados y aclarados los principios de ambos Estados aristocráticos, nos resta investigar si existe alguna causa culpable por la que puedan ser disueltos o transformados en otros [*dissolvi, aut in aliam formam mutari*]. La causa primordial por la que se disuelven tales Estados es la que señala el sutilísimo florentino (Discursos sobre Tito Livio, I, 1.3), a saber, que al Estado, como al cuerpo humano, se le agrega diariamente algo que necesita curación; de ahí que es necesario, dice, que alguna vez ocurra algo que haga volver al Estado a su principio [*imperium ad suum principium redigatur*], en el que comenzó a consolidarse. Si esto no se produce a su debido tiempo, sus vicios se acrecentarán hasta el punto de que no podrán ser erradicados sino con el mismo Estado. Y esto, añade, puede acontecer o bien por casualidad o bien por una prudente decisión de las leyes o de un hombre de excepcional virtud [*vel casu contingere potest, vel consilio & prudentia legum, aut viri eximia virtutis*]. No cabe duda que es una razón de grandísimo peso y que, si no se evita este inconveniente, el Estado no podrá subsistir por su sola virtud [*virtus*], sino únicamente por la suerte [*fortuna*]; y que, en cambio, si se ha puesto el remedio adecuado a ese mal, no podrá sucumbir por un vicio interno, sino tan sólo por una inevitable fatalidad [*inevitabilis aliquis fatus*]⁹².

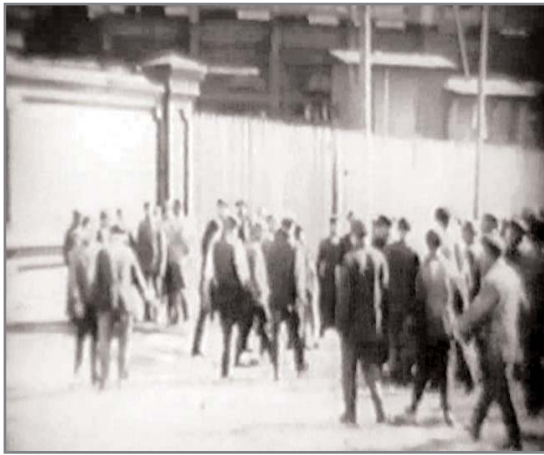
La repetición de Maquiavelo permite a Espinosa establecer un estrecho paralelo entre los *imperia* y el cuerpo humano, sobre lo cual había escrito en la *Ética* que,



91.- N. Macchiavelli, *Il Principe* cit. p.268. (p. 152 de la tr. esp. cit.)

92.- *TP*, X, 1, p. 353. tr. esp. sit., pp. 211-212

“necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente”⁹³. Y qué otra cosa viene a decir este postulado sino que la duración de un cuerpo no tiene nada que ver con la cadena de instantes lockiana, sino que es más bien una *textura* de duraciones (y aquí Lucrecio es la fuente común de Maquiavelo y Espinosa), en la que el rol del *principium individuationis* lo juega el mantenimiento de un ritmo, de una proporción, como indican los lemas IV, V y VI de la segunda parte de la *Ética*⁹⁴. Esta relación, que es constitutiva de la forma de un cuerpo, puede ser modificada por la enfermedad y destruida por la muerte, pensada por Espinosa a través del modelo del envenenamiento, como ha mostrado perfectamente Deleuze⁹⁵. Y esto sucede cuando la intervención de uno o más cuerpos modifica la relación de movimiento y de reposo entre las partes que componen el



cuerpo humano.

Así como la práctica médica combate las alteraciones de esa relación que constituye el cuerpo humano, la práctica política combate las alteraciones de esa relación que constituye el cuerpo social. Es muy significativo que a través de la metáfora del cuerpo humano, Espinosa se ponga en condiciones de leer el concepto maquiaveliano de “principio” en términos de relación y no de fundación

original. En efecto, Espinosa no atribuye al origen del Estado, como al origen del cuerpo, un valor axiológico, es decir, un Sentido, un Fin, sino un valor simplemente ontológico, es decir, en términos de causa, o, más exactamente, piensa el origen como el estabilizarse de una relación determinada de movimientos y de reposos entre las partes que lo constituyen.⁹⁶

Tomemos ahora el texto de Maquiavelo que Espinosa ha recogido en el primer párrafo del capítulo X:

“Nada hay más cierto que el hecho de que todas las cosas del mundo tienen un final, pero, en general, las que cumplen enteramente el ciclo que les ha sido asignado por los cielos son las que no han desordenado su cuerpo, sino que lo tienen regulado de modo que no se cambia, y, si se altera, es para recibir salud y no daño. Y hablando de cuerpos mixtos como las repúblicas o las sectas, digo que son salutarísimas aquellas alteraciones que las reconducen a sus principios. Y por eso están mejor organizadas y tienen una vida más larga las que, mediante sus instituciones, se pueden renovar a menudo, o que, por cualquier circunstancia ajena a sus ordenamientos, llegan a dicha renovación. Y es más claro que la luz que, si no se renuevan, no pueden durar.

“El modo de renovarlas es, como se ha dicho, reducir las a sus principios. Porque todos los principios de las sectas, de las repúblicas y de los reinos tienen forzosamente alguna bondad, gracias a la cual recobrarán su primitiva reputación y su capacidad de crecimiento. Y como con el transcurso del tiempo se corrompe aquella bondad, si no sucede nada que los reconduzca a sus orígenes, esos cuerpos morirán necesariamente. Los doctores en medicina dicen, hablando del cuerpo humano: «Quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione»⁹⁷. Hablando de las repúblicas, esta reducción al principio puede hacerse o por alguna circunstancia imprevista externa o por prudencia interna. [...] Estas últimas es mejor que provengan de una ley que pida cuentas a menudo a todos los hombres que viven en aquel cuerpo, o de un hombre virtuoso, surgido entre ellos, que con sus ejemplos y sus buenas acciones cause el mismo efecto que la ley”⁹⁸.

93.- *Eth*, II, prop. XIII, post IV. tr. esp. cit. p. 124

94.- *Eth*, pp. 100-101, tr. esp. cit. pp. 121-122

95.- G. Deleuze, "Les lettres du mal", en *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981, p. 47 (*Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001)

96.- "De ningún modo el 'regreso a los principios' maquiaveliano repite el topos platónico de la 'pacificación original' como ausencia de pasiones. Al contrario de Maquiavelo, el origen es el lugar en el que con más intensidad las pasiones viven y se encuentran" (R. Esposito, "Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes", en *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori, 1984, pp. 200-201)

97.- "Que cada día se absorbe alguna cosa que, tarde o temprano necesita cura".

98.- N. Macchiavelli, *Discorsi*, III, 1. (Para la traducción he usado la edición de Alianza Ed., Madrid, 1987, a cargo de Ana Martínez Arancón).

Este texto, tan exactamente recogido por Espinosa, no es un pasaje cualquiera de los *Discorsi*: se trata de un texto fundamental en el que se exponen los conceptos clave de la ontología política de Maquiavelo. El argumento central del pasaje, en el que se delimitan las distintas formas a través de las que una república regresa a su principio, es sintetizado por Espinosa con una mimesis incluso del estilo del florentino: “vel casu contingere potest, vel consilio, & prudentia legum, aut viri eximiae virtutis”. Un Estado puede regresar a sus principios bien gracias a una conquista extranjera, como sucede con la conquista de Roma por parte de los galos en el 390 a.C., bien por la prudencia de las leyes, es decir, gracias a una legislación que prevé cíclicamente la reinstauración de las relaciones de fuerza que habían visto nacer el Estado, o bien por el ejemplo dado por la virtud de un solo hombre capaz de transmitir sus propios valores a todo el pueblo. La disyunción fundamental es por lo tanto: *aut virtus, aut fortuna*. La virtud de un ordenamiento estatal o de un ciudadano singular, la fortuna bajo la forma de suceso que lleva al estado a la virtud gracias a un evento externo a él, o bien en persona, como trama de eventos felices que hacen sobrevivir un Estado ya carente de virtud, o bien todavía como “*fatus aliquis inevitabilis*”, como destino adverso, trama de eventos desfavorables, que destruye un Estado rebozante de virtud.

Como se puede ver claramente, no se ofrece ninguna ley de desarrollo, la teoría política no está injertada en una filosofía de la historia de la que es consecuencia



necesaria, ni es la irrupción mesiánica de la eternidad en un tiempo privado de calidad. Se refuta la secularización de dos grandes modelos de temporalidad cristiana, el de Pablo según el cual Dios vendrá “como un ladrón en la noche”⁹⁹ y el de Gioacchino da Fiore que divide en tres partes la línea tiempo en épocas sucesivas de la humanidad¹⁰⁰. La teoría política es intervención en la coyuntura, intervención en un horizonte dominado por una temporalidad plural cuyo entrecruzarse ofrece unas veces a la virtud la “milagrosa ocasión” y otras veces la hace completamente ineficaz. Esta temporalidad plural, condición de pensabilidad del concepto de ocasión en un nivel ontológico, encuentra en el nivel político su nombre propio: *multitudo*.

99.- I Tess. 5, 3

100.- Sobre la relación entre Gioacchino da Fiore y la filosofía de la historia moderna desde Vico a Lessing, desde Hegel a Marx, cfr. *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949.

POLITIZAR LA VIDA. ALGUNAS TESIS Y ALGUNOS EJEMPLOS A PARTIR DE LA EXPERIENCIA DE ESPAI EN BLANC

por Marina Garcés

*“No sólo importa saber qué principios escogemos
sino también qué fuerzas, qué hombres los aplican”*
M.Merleau-Ponty

0. Vida y política han enlazado hoy sus destinos de una manera que desplaza todas las categorías heredadas del espacio político clásico, tanto antiguo como moderno. La política se ha convertido en gestión de la vida y la vida en el campo de batalla de la política. De ahí que la cuestión de la biopolítica y del biopoder se hayan convertido en temas de primer orden en el nuevo pensamiento político y en la agenda crítica. Desde el proyecto Espai en Blanc, nacido en Barcelona en 2002 para desarrollar una experiencia de pensamiento colectivo y en situación, hemos puesto el conjunto de nuestro trabajo y de nuestras propuestas bajo el horizonte de una pregunta: ¿cómo politizar tu vida / nuestra vida? No se trata tanto de completar o prolongar los múltiples análisis que existen hoy sobre la relación entre el poder y la vida como de hacer de la propia vida una experiencia política. Sabemos que esto sólo puede hacerse bajo el interrogante de la experimentación y en eso hemos estado trabajando colectivamente. En este texto se exponen algunas tesis sobre el problema de la crítica hoy y algunos ejemplos del trabajo de Espai en Blanc. El último, aún en proceso en el momento en que se escriben estas líneas, es precisamente la publicación del primer número de una revista, *Espai en Blanc. Materiales para la subversión de la vida*, cuyo primer tema monográfico es “Vida y política”. A partir de estos materiales, en este mismo mes de noviembre de 2006 se celebrarán unas jornadas, *Días de vida y política*, en las que se podrán debatir sus propuestas y ampliar el marco colectivo de discusión.

1. El problema de la crítica ha sido tradicionalmente un problema de la conciencia. Hoy es un problema de cuerpo. ¿Cómo encarnar la crítica? ¿Cómo hacer que el pensamiento crítico tome cuerpo? Si la crítica había

combatido tradicionalmente la oscuridad, hoy tiene que combatir la impotencia. El mundo global está enteramente iluminado. Nuestras conciencias están deslumbradas. No hay nada que no veamos: la miseria, las mentiras, la explotación, la tortura, la exclusión, etc se exponen a la plena luz. Y sin embargo, qué poco podemos. Sobre nosotros. Sobre el mundo. Podemos decirlo todo y sin embargo no tenemos nada relevante que añadir. Encarnar la crítica no es encontrar la palabra justa, ni complacerse en los jardines de la buena conciencia, ni vender a las instituciones la solución más barata. Encarnar la crítica significa plantearse hoy cómo subvertir la propia vida de manera que el mundo ya no pueda ser el mismo.

2. La crítica que combatía la oscuridad tenía un héroe: el intelectual-artista. Su palabra y sus creaciones eran



portadoras de luz: análisis, metarrelatos, denuncia, provocación... Eran las herramientas de una intervención frente al mundo y sobre el mundo. El intelectual-artista trabajaba desde su mesa, desde su estudio. Era su balcón. Desde ahí, su palabra podía mantenerse limpia o venderse al poder, sacrificarse por la lucha o devolver sus garantías al orden. Podía acertar o errar, ser fiel o traicionar. Incluso podía abandonar el balcón y sumarse a la multitud. La crítica que combate la impotencia no tiene héroe, o tiene muchos. Su expresión es anónima, sin rostro. Su lugar de enunciación es errante, intermitente, visible e invisible a la vez. ¿Quién es hoy el sujeto de enunciación del pensamiento crítico? ¿Dónde lo encontramos? Si no podemos nombrarlo es porque es un sujeto anónimo y ambivalente. Compuesto de teoría y de práctica, de palabra y de acción, es brillante y miserable, aislado y colectivo, fuerte y frágil. Su verdad no ilumina el mundo sino que lo desmiente. Si el mundo dice: "Esto es lo que hay", hay un nosotros que responde: "No puede ser sólo eso".

3. La impotencia no es consecuencia de una debilidad histórica de los movimientos sociales o de cualquier otro sujeto político que podamos imaginar. Su debilidad misma es la consecuencia de una reformulación del vínculo social en la que la lógica de la conexión ha sustituido a la lógica de la pertenencia. Esto significa que la inclusión/exclusión de cada uno de nosotros se juega no en las relaciones de pertenencia de un grupo más amplio (pueblo, comunidad, clase) sino en la capacidad de conexión, permanentemente alimentada y renovada, que cada uno sea capaz de mantener a través de su actividad como empleado del todo. En la sociedad-red, cada uno está solo en su conexión con el mundo. Cada uno libra su particular batalla para no perder la conexión con el mundo, para no quedarse fuera, para no hacer de su biografía un relato más de la



exclusión. Pasarse la vida buscando trabajo, jugarse la vida cruzando fronteras: son los dos movimientos paradigmáticos, las biografías del precario y del inmigrante que somos todos. La lógica de la pertenencia tenía sus particulares formas de dominio. La de la conexión es simple y binaria: o te conectas o estás muerto. Con esta reformulación del vínculo social, resultado de la derrota histórica del movimiento obrero, cada vida es puesta en movimiento hacia el mundo. Nadie está seguro donde está: la conexión, personal e intransferible, es inseparable de la amenaza de la desconexión. Por eso ese nuevo contrato social nos convierte en productores y reproductores de la realidad, en nudos que reforzamos la red: establecido unilateralmente con cada uno, obliga autoobligando, controla la autocontrolando, reprime autorreprimiendo.

4. Si la impotencia no es consecuencia de una debilidad histórica de los movimientos sociales, tampoco lo es de una incapacidad particular del yo. "Yo no hago /no puedo hacer nada": ni por la sociedad, ni contra la destrucción del planeta, ni para detener la guerra... Nada. Es la declaración autocontemplativa de un sujeto que sólo puede moverse entre la culpabilidad y el cinismo. Es la voz de ese yo aislado en su conexión a la red. Solo en un mundo solo. Solo con todos los demás. Desde su conexión precaria y despolitizada, ese yo es presa de la moral, la opinión y la psicología. Se mueve entre la esfera de unos valores que sobrevuelan el mundo, con los que enjuicia y es enjuiciado; la compra-venta de opiniones que le ofrecen una posición en la sociedad y el restringido ámbito de su malestar/bienestar.

5. Combatir la impotencia y encarnar la crítica pasa, en primer lugar, por atacar ese yo. Atacar los valores con los que sobrevolamos el mundo, atacar las opiniones con las que nos protegemos del mundo, atacar nuestro particular y precario bienestar. Si la crítica puede definirse como aquél discurso teórico-práctico que tiene efectos de emancipación, el principal objetivo de la crítica hoy tiene que ser liberarnos del yo. El yo no es nuestra singularidad. El yo es el dispositivo que nos aísla y a la vez nos conecta en la sociedad-red. Cada uno con sus valores, opiniones y estados de ánimo puede estar tranquilo frente al mundo, puede restar impotente ante al mundo. Cínico o culpable, el yo siempre sabe dónde tiene que estar.

6. Contra la tradición moderna, desarrollar un pensamiento crítico no significa entonces llevar al sujeto a su mayor grado de madurez e independencia sino arrancar al yo de ese lugar que lo mantiene siempre en su lugar frente al mundo. El ideal moderno de la

emancipación había estado vinculado a la idea de que liberarse es en el fondo “despegar” del mundo de la necesidad, deshacer el lazo hasta ser autosuficientes como dioses, individual o colectivamente. Este sería el camino del reino de la necesidad al reino de la libertad en sus diversas formas. En nuestra sociedad-red, la pregunta de un pensamiento crítico y emancipador quizá tiene que ser otra: la pregunta por nuestra capacidad de conquistar la libertad en el entrelazamiento. La liberación tiene que ver hoy con la capacidad de explorar el lazo y fortalecerlo: los lazos con un mundo-planeta, reducido a objeto de consumo, superficie de desplazamientos y depósito de residuos y los lazos con esos otros que, condenados siempre a ser *otro*, han sido desalojados de la posibilidad de decir “nosotros”. Combatir la impotencia y encarnar la crítica significa, entonces, hacer la experiencia del nosotros y del mundo que hay entre nosotros. Por eso el problema de la crítica no es hoy un problema de la conciencia sino del cuerpo: no concierne a una conciencia frente al mundo sino a un cuerpo que está en y con el mundo. Esto no sólo acaba con el papel del intelectual y su balcón, de los que ya hemos hablado, sino también con los mecanismos de legitimación de su palabra y de sus canales de expresión.

7. La crítica tiene como principal desafío hoy combatir la privatización de la existencia. En el mundo global, no sólo los bienes y la tierra sino también la propia existencia ha sido privatizada. La experiencia que hacemos hoy del mundo remite a un campo de referencias privado: individual o grupal, siempre es autorreferente. Esta privatización de la existencia tiene dos consecuencias: la primera, la despolitización de la cuestión social. Esto significa que tenemos enemigos pero que no sabemos dónde están los amigos. Los focos de agresión sobre nuestra propia vida son perceptibles, pero no la demarcación de la línea amigo/enemigo. Podemos hablar de especulación, de precariedad, de *mobbing*, de fronteras, etc. Pero ¿cómo nombrar al nosotros que sufre y combate estas realidades? De esta manera, también el enemigo resulta privatizado. Cada uno tiene el suyo, en su propio problema particular. Los frentes de lucha difícilmente pueden ser compartidos. Se filtran en cada célula de nuestra miseria cotidiana, que es miserable precisamente porque en ella cada uno está solo, como individuo o con su pequeño gueto. Pero la privatización de la existencia tiene también una segunda consecuencia: la radicalización de la cuestión social, que se enraíza directamente en nuestra propia experiencia del mundo y no en otra. Preguntar por el nosotros exige partir de lo único que tenemos: nuestra propia experiencia. La fragmentación del sentido tiene esta virtud



paradójica: nos obliga a partir de nosotros mismos. De ahí la importancia de abandonar la tercera persona, que tanto ha dominado al pensador crítico tradicional, y explorar nuestro propio campo de experiencias posibles. La pregunta por lo común hoy exige la valentía de hundirse en la propia experiencia del mundo, aunque esté desnuda y desprovista de promesas. En esto consiste encarnar la crítica.

8. En 2002 nació en Barcelona un proyecto que partió de la necesidad de poner en marcha un pensamiento crítico colectivo y práctico. Colectivo, no porque no tenga nombres propios sino porque en cada uno de ellos resuena un nosotros. Práctico, no porque excluya la dimensión teórica sino porque el mundo no es su objeto de estudio ni de contemplación. Es el campo de operaciones de su cuerpo colectivo. A este proyecto lo llamamos *Espai en Blanc*, espacio en blanco, en catalán (www.espaienblanc.net). Ligado a las prácticas antagonistas de la ciudad en los últimos años, abrió una brecha en la que el pensamiento crítico puede hoy circular fuera de los espacios especializados y en manos de los protagonistas de los movimientos reales, en su fragilidad, en su intermitencia, en su anonimato. De los trabajos en los que ha participado *Espai en Blanc*, comentaré tres ejemplos, que son indicativos de lo que puede significar hoy encarnar la crítica: el informe “Barcelona 2004: el fascismo postmoderno” (2004), la película “El taxista ful” (2005) y los encuentros “La tierra de nadie en la red de los nombres” (2006). Concluiré con una referencia al primer número de la revista *Espai en Blanc. Materiales para la subversión de la vida*, que acaba de ser publicada por Edicions Bellaterra, y a las jornadas que tendrán estos materiales como herramienta para un trabajo colectivo siempre inconcluso.

9. El primer ejemplo, el informe “Barcelona 2004: el fascismo postmoderno” (2004), es una muestra de cómo una intervención teórica *toma cuerpo* en la ciudad. En el marco de la campaña contra el Forum Universal de las Culturas, el gran evento internacional que las instituciones de Barcelona organizaron en 2004, Espai en Blanc aportó un análisis que mostraba el mecanismo por el cual el proyecto de ciudad multicultural que proponía la ciudad era en realidad la puesta en marcha de un nuevo dispositivo de despolitización y de neutralización del conflicto que nosotros llamamos “fascismo postmoderno” porque se basaba en la movilización de todas las diferencias hacia un sola ciudad-proyecto, hacia una sola realidad. ¿Cómo hacer para que este análisis no sobrevolara Barcelona sino que interviniera e interfiriera sus movimientos? La idea, junto a la Editorial Bellaterra y a otros colectivos críticos de la ciudad, fue editarlo junto a otros materiales en un libro gratuito (actualmente se puede descargar en: <http://www.ed-bellaterra.com/uploads/pdfs/-FOTUT%202004X.pdf>). Se dio a conocer su existencia en un acto multitudinario y se convocaron dos únicos puntos de distribución. Quien se interesara por el libro, debería ir a por él y sólo podría llevarse uno. En dos semanas se agotaron 3.000 libros. Pero lo más interesante es que la aparición del libro provocó una movilización. Uno mismo debía decidir hasta dónde ir en su interés, desplazarse hasta un punto de la ciudad, entrar en relación con el editor y con los colectivos que lo habían promovido. Llegaron todo tipo de personas: maestros, activistas, políticos (!) y sobre todo mucha gente anónima que intuía su complicidad con esas palabras. La teoría había dejado de buscar conciencias que iluminar. Muchos cuerpos se pusieron en movimiento para compartir su rechazo, su rabia, sus críticas contra un modelo de ciudad hipócritamente agresivo.

10. El segundo ejemplo, la película “El taxista ful” (2005), es una muestra de cómo toda crítica se hace con y sobre el propio cuerpo, con y sobre la propia vida, cuando ésta se plantea como un problema común. El proyecto nació a partir de un largo trabajo colectivo de crítica del trabajo en tiempos de precariedad. Durante años, la asamblea Dinero Gratis se había planteado: ¿cómo rechazar el trabajo cuando ya no existen ni la fábrica ni el empleo estable? Desde ahí se habían realizado campañas, acciones y escritos que ponían en un primer plano los problemas que plantea hoy nuestra relación, individual y colectiva, con el dinero. El director de cine Jordi Solé (Jo Sol) propuso realizar un trabajo cinematográfico a partir de ellos. Lo interesante era que no se trataba de realizar un documental *sobre* un movimiento político o *sobre* un problema social, sino de utilizar el cine para interrogar

nuestras propias prácticas y, con ello, interpelar al espectador a ese mismo nivel. Para ello trabajamos sin actores y sin guión escrito. Nosotros mismos fuimos sujeto y objeto del proceso de trabajo. De la mano de Jo Sol y del no-actor Pepe Rovira, una ficción muy real entró en nuestras vidas: la historia de un hombre que robaba taxis para poder trabajar. ¿Qué pensaría de nosotros, cómo se relacionaría con nosotros, un hombre que ha querido tener una vida normal, que sigue queriendo tener una vida normal y que persiguiendo ese sueño se ha convertido en un ladrón y un loco a los ojos de la justicia y de la sociedad? Dos líneas de fuga, dos formas de resistencia a la violencia del trabajo y del dinero se encuentran en una historia de amistad, nuestra verdadera historia de amistad. No tenemos una solución al problema del dinero ni una ideología que nos explique y nos resuelva nuestra relación con la precariedad. Tenemos capacidad de exponernos juntos, de aprender y de luchar desde nuestro propio campo de experiencias posibles. La película habla desde ahí. La película interpela desde ahí.

11. Finalmente, el tercer ejemplo son los encuentros “La tierra de nadie en la red de los nombres” (2006). Esta iniciativa es una muestra de cómo el pensamiento crítico se produce *entre nosotros*, es decir, que la producción de pensamiento crítico pasa por romper la jerarquía pensador-audiencia para constituir un nosotros pensante, una palabra colectiva capaz de avanzar en los problemas que verdaderamente lo son. A lo largo de cinco meses, Espai en Blanc convocó un encuentro cada último jueves de mes en un local-bar. Cada encuentro planteaba una problemática (El malestar social, El civismo contra la política, El espacio fronterizo, La experiencia del nosotros y Tomar la palabra) y partía de una serie de preguntas y de materiales que eran lanzadas a través de un *blog*. Acudía quien quería: sin conferenciantes anunciados, sin mesa de coordinación, sin turnos de palabra ni de réplica. A lo largo de cinco meses, más de cien personas, en gran parte desconocidas entre sí, se estuvieron encontrando para pensar juntas. Esta autoconvocatoria anónima abrió un espacio de politización de la palabra y de la propia vida. Contra la privatización de la existencia, apareció un mundo *entre nosotros*. En las metrópolis actuales hay muchos acontecimientos colectivos, podríamos decir que la mayoría lo son. Sin embargo, la ciudad ha perdido todo poder de autoconvocatoria. Sus acontecimientos están vaciados de *nosotros*. Sólo nos movemos si alguien nos llama, si hay una actividad programada y se nos dice qué hacer. Allí no sabíamos que iba a pasar, quién iba a venir, qué rumbo tomaría la discusión, cuándo nos engulliría el silencio. Llegábamos con un nudo en el estómago. Y cada vez, una tras otra, en

el encuentro funcionó. Con más o menos tensión en el curso de la discusión, cada vez emergió un nosotros que dio sentido al acontecimiento y gracias al cual pudimos pensar de otra manera. En estos procesos las vidas son sacudidas. Ya no caminamos igual cuando volvemos a casa. Quizá no sabemos qué pensamos exactamente. Quizá simplemente se ha abierto un vacío, un espacio en blanco en el que ensayar, con otros, otras formas de vida. ¿Otra conciencia? No, un cuerpo más preparado para combatir el miedo, más expuesto y menos aislado. Un cuerpo que sabe que su vida no es solo suya y que en eso que va más allá de sí mismo se juega todo.

12. La última experiencia de Espai en Blanc nos lleva, mientras se escriben estas líneas, directamente al presente y a un futuro muy próximo. Y es que, como anunciábamos al principio de este artículo, acabamos de publicar el primer número de una revista, *Espai en*



Blanc. Materiales para la subversión de la vida, que recoge todos los materiales elaborados por el entorno de Espai en Blanc en los últimos dos años bajo el título monográfico "Vida y política". La revista representa un momento de síntesis, ya que remite a muchas de las experiencias compartidas hasta hoy, y a la vez una invitación. La invitación se resume en su título. *Materiales para la subversión de la vida*: así hemos descrito esta revista. "Materiales" porque nuestros trabajos no son obras para archivar sino piezas con las que seguir trabajando, nosotros mismos, nuestros interlocutores, o quienes encuentren algo de importante en ellas. "Para la subversión de la vida", porque en la época global la resistencia al poder pasa directamente por cada una de nuestras vidas. Esto no significa que en la era global sólo se pueda actuar localmente, como se ha defendido en determinadas corrientes del pensamiento crítico, o que la totalidad sólo puede

ser cambiada desde la vida individual. Significa algo mucho más decisivo: en la sociedad-red el poder se ejerce, principalmente, a través de la manera como cada uno gestiona su propia vida. La vida se convierte así en un campo de batalla. La propia vida se vuelve así directamente política. Por eso este primer número de la revista de Espai en Blanc tiene como título "Vida y política". Es la encrucijada en la que se sitúa nuestro trabajo tal como lo hemos descrito hasta aquí. La democracia-mercado y su representación mediática han separado la vida y la política: nada de vivo queda en la política y nada de político respira en la vida. Y en cambio, cualquier acontecimiento de la vida puede hoy politizarse: el acceso a la vivienda, un incendio, la falta de sentido de la propia existencia, el cansancio, el ocio en la calle... ¿Cómo se relacionan hoy vida y política? ¿Qué significa tener una vida política? Los materiales de la vida y los materiales de lo político se confunden y se rehúyen a la vez. Lo público, como dimensión y espacio propio de la experiencia política, ha sido fagocitado. Importantes corrientes del pensamiento crítico actual apuntan a su rehabilitación, a partir de una idea abstracta y formal de la democracia y de las nuevas posibilidades de la comunicación. Desde Espai en Blanc rechazamos estas posiciones como mistificadoras. Lo político sólo puede ser pensado desde las propias condiciones de existencia. De ahí la necesidad de no cerrar la revista en su condición de objeto de archivo y consumo. Las jornadas *Días de vida y política*, que se celebrarán en Barcelona los días 21, 22 y 23 de noviembre tienen que ser un paso más, una experiencia más en ese desafío que desde el primer día de Espai en Blanc hemos compartido: la necesidad de encarnar la crítica, de hacer de nuestra propia existencia una vida política.

www.espaienblanc.net



TECNOLOGÍAS DEL PODER Y PODER DE LAS TECNOLOGÍAS

por Alfonso Moraleja*

El siglo XVII fue el siglo de las matemáticas, el XVIII de las ciencias físicas y el XIX el de la biología. Nuestro siglo XX es el siglo del miedo. Se me dirá que el miedo no es una ciencia. Pero (...) no hay duda de que sin embargo es una técnica.

Albert Camus

Pretendemos en nuestra intervención insistir en una relación significativa: el desarrollo de la técnica (o arte) de cómo se debe ejercer el poder político desembocará, en buena medida, en el desarrollo de otras técnicas, las que el poder político requerirá para su supervivencia y evolución. Las técnicas que dieron lugar al ámbito político fueron reproducidas y desarrolladas por éste para servir a sus propios fines e intereses. En la actualidad, la tecnología ha dejado de ser una mera infraestructura para convertirse en una de las ideologías más potentes. Paradójicamente, una mejor relación entre el hombre y la tecnología también pasa por cierto desarrollo del ámbito político.

I

Los artífices más significativos de la dimensión política son a nuestro juicio Maquiavelo y Hobbes. Tal y como Leo Strauss señala, Maquiavelo significa un punto y aparte en la reflexión política. La independencia del ámbito político que el florentino establece con respecto a la *éthos* religioso del Renacimiento, discurre paralela a sus investigaciones sobre los mecanismos de las pasiones. La política se convierte en una técnica en la medida en que se cree que los corazones humanos están guiados por maquinaciones y mecanismos previsibles. Desentrañar dichos mecanismos posibilita establecer estrategias preventivas en la acción y en el

poder. A partir de Maquiavelo, las pasiones individuales comienzan a reprimirse o a controlarse *more geometrico* en favor, tanto de los propios intereses particulares, como de los intereses (razones) de Estado. La falta de control que determinados conflictos manifiestan (guerra civil inglesa, por ejemplo) acrecentará en pensadores como Hobbes el ansia de control y poder. El Estado debe de ser para éste una poderosa maquinaria capaz de controlar las sofisticadas máquinas humanas. Curiosamente, el Estado-autómata del materialismo hobbesino se encuentra muy cerca del modelo cibernético de la sociobiología actual, evidenciando así uno de los grandes defectos y limitaciones de ciertas concepciones biológicas recientes: su reduccionismo matemático. En definitiva, y como apunta Langdon Winner, las técnicas del poder serán cada vez más antropomórficas porque el hombre es también en mayor medida más tecnomórfico.

La creciente sistematización práctica del poder que se produce a partir del siglo XVI y XVII anunciará, de la misma manera, el tránsito de la técnica a la tecnología del poder. Paulatinamente, la dimensión antropomórfica irá dejando sitio a la magnitud tecnomórfica: autómatas sin autonomía formarán un nuevo monstruo, Behemoth, consecuencia última de la despedida del humanismo.

*.- Conferencia presentada el 17 de noviembre de 2004 en la Universidad Autónoma de Madrid con motivo del Congreso Internacional "Cultura digital y ciudadanía". El autor agradece de nuevo su participación en dicho congreso a Gabriel Aranzueque y a Javier del Arco.



II

El poder en la actualidad, tenue y difuminado, toma forma y color con las plutocracias de turno. La división entre oligarquía económica y tecnocracia sigue teniendo sentido; no obstante, y a pesar de que no gobiernen los tecnócratas tal y como Veblen creía, los grupos de poder alargan cada vez con mayor precisión sus tentáculos con la ayuda de la tecnología. El poder político no es una nueva mano invisible; lo único realmente invisible son las decisiones que los ciudadanos toman a menudo en el contexto político por la irrelevancia e insignificancia de las mismas. Evidentemente, la reflexión que se produce en las democracias occidentales nos obliga a hablar de mejores o peores democracias; la alternativa “democracia o nada” deja de tener sentido por definición. No obstante, apoyemos nuestras afirmaciones con un dato significativo: sigue siendo rigurosamente cierto aquella afirmación de Marvin Harris lanzada en los ochenta: en Estados Unidos, las

elecciones presidenciales *siempre* han sido ganadas por el partido que más dinero ha desembolsado en la campaña electoral. Así pues, no es de extrañar que la educación de la ciudadanía sea para muchos grupos de poder una cuestión menor: es precisamente la falta de una ciudadanía ilustrada la que facilita y justifica el ejercicio del poder para dichos grupos. Paradójicamente, el poder que la ciudadanía otorga a menudo a la clase política, a las oligarquías económicas, así como a la propia ciencia y tecnología, viene dado no siempre por un dominio objetivo, sino por consenso social: como apunta Severino, la creencia en el poder tecnológico (o político) acrecientan dicho poder.

III

La razón tecnológica se estructura bajo una férrea creencia en la causalidad. No hay lugar para el libre albedrío en el mundo del determinismo tecnológico. Los títeres humanos, que compran la libertad a golpe de

móvil, automóvil, ropa, fragancias y entretenimiento, entienden por libertad poco más que la capacidad para disfrutar de sensaciones agradables al tiempo que obvian los hilos que les dirigen. No es casual que en Spinoza la negación del libre albedrío sea la consecuencia de una comprensión de la vida *more geometrico*. Es esta perspectiva causal la que hace pensar a Skinner, Speer, Heidegger o Ellul que, respecto a la tecnología, “no hay derogación alguna”. Pero la tecnología no es autónoma, y mucho menos independiente: la tecnología no tiene vida propia, tan sólo tiene el recorrido que el hombre propicia. Nuestra relación con la tecnología no es prometeica, sino monstruosa: somos nosotros quienes nos sometemos a nuestras propias cadenas, quienes creamos una criatura inhumana capaz de volverse contra el propio hombre. De ahí que la responsabilidad no recaiga en la abstracta lógica tecnológica, sino en el hombre-marioneta al que le agrada sentirse como una marioneta humana. Puede ser que, como creía Heisenberg, otros inventarán lo que no inventemos nosotros, pero no por eso nuestra responsabilidad será la misma que la de ellos.

Si toda nuestra conducta no es más que la consecuencia de la interrelación de leyes físicas, químicas, electromagnéticas, biológicas o de algún otro tipo, lo que *es* coincide con lo que *debe ser*. Es más, si en el futuro somos tan estúpidos de crear seres menos estúpidos que nosotros, y además, tal y como mantiene entre otros Marvin Minsky, estos seres podrán tener sensibilidad, conciencia e inteligencia, significará, entre otras cosas, que tal vez el hombre es un ser programado por las mismas leyes que le permiten crear artificialmente dicha inteligencia emocional. Afortunadamente, y de momento, parece que no es posible demostrar la tesis determinista. De cualquier manera, parece evidente que *crear* en el libre albedrío otorga al hombre un papel más activo, un papel de protagonista en su vida personal, social e histórica.

IV

Es la propia ciencia, y una consideración filosófica de la ciencia, quienes deben de propiciar el control de la era tecnológica. La teoría del caos, la teoría de la relatividad o el principio de incertidumbre deben también de prevenirnos de una teoría excesivamente restrictiva de la causalidad tecnológica. Los efectos ambivalentes no esperados ni deseados deben de hacernos recapacitar seriamente sobre esta cuestión. “El hombre contemporáneo conoce cada vez menos cómo se producen los procesos en los respectivos ámbitos de su vida. La *botónica* propicia la desconexión absoluta entre el sujeto y el proceso: las relaciones causales se minimi-

zan hasta el límite: sólo sé que con un botón se encenderá mi televisión, mi coche, mi cocina, mi móvil, mi ordenador o la alarma de mi vivienda inteligente. Es posible que muchos busquen los interruptores oportunos para conducir el barco de su vida a buen puerto, sin embargo, el desconocimiento generalizado de los procesos limita considerablemente nuestras destrezas en la tripulación de una vida carente de piloto automático. La falsa sensación de control que produce el mundo tecnológico (síndrome Titanic) es muy similar



a alguna de las sensaciones que produce el universo mágico. La magia —dice Lévi-Strauss— postula un determinismo completo y omnicompreensivo”. Paradójicamente, este determinismo es sin duda solicitado por el mundo científico-tecnológico. En ambos mundos el sujeto vende su libertad al precio de una falsa seguridad. El automatismo tecnológico fascina al hombre contemporáneo en la misma medida que la magia fascinó al hombre primitivo. La magia de la tecnología, como señala Gehlen, va más allá del poder o de la utilidad que proporciona. Quine hablaba del «mito de los objetos físico», epistemológicamente superiores a los dioses mitológicos por su mayor eficacia a la hora de crear una estructura más manejable de la experiencia. ¿Qué podíamos decir entonces de la tecnología? Con la tecnología se propicia no una estructura más manejable de la experiencia, sino la ingenua sensación de control absoluto. Por todo ello, hoy, más que nunca, la libertad sólo es posible en la medida en que conozcamos nuestras limitaciones y condicionantes; pero este concepto de libertad exige, precisamente, el esfuerzo y el sacrificio que la cultura del entre-tenimiento no está dispuesta a pagar. En la nueva caverna virtual, profusamente iluminada, los esclavos ven el fútbol en la tele, juegan con la consola a la guerra, hablan con su vecino por móvil o navegan por internet sin necesidad de

muros, titiriteros o sombras. Para colmo, el respaldo estético que acompañó al fenómeno religioso en otras épocas, viaja hoy, codo con codo, con el aura del diseño, reforzando también así la creencia en un nuevo opio del pueblo: la tecnología sacra.

V

Una de las peores consecuencias que la era tecnológica actual trae consigo es la desmedida *fe* en el progreso. Sin embargo, si observamos detenidamente la marcha del mundo y de sus acontecimientos, sería más conveniente hablar de que la era tecnológica está contribuyendo, desde una perspectiva ética, a que este mundo sea “el peor de los mundos cuasi posibles”, o lo que es lo mismo, “el peor de los mundos cuasi imposibles”. El diagnóstico de Marx sigue siendo absolutamente válido: vivimos en la animalidad, parecería que la historia del hombre aún no se ha iniciado. Es curioso, mientras algunos hablan del fin de la historia, otros dudamos de su inicio. Podemos también decirlo en palabras de Nietzsche: el hombre, si es que en esto consiste, debe ser superado. Artur Clarke también cita a Nietzsche, pero curiosamente para ver en el hombre un mero eslabón evolutivo de lo que ha de venir irremediamente: la máquina. En todas las épocas, se dirá, ha existido y existirá la muerte por condiciones naturales, así como el asesinato del hombre por el hombre; e incluso, si es por cifras, siempre podemos remitirnos a las distintas pestes que asolaron una tercera parte aproximadamente de la población europea a lo largo de la Edad Media. Pues bien, con todo, el hombre actual es mucho más inhumano que el brutal hombre medieval. Una peste en la Edad Media se produce en coordenadas irremediables: el conocimiento de la época no es capaz de eliminar, ni siquiera frenar, la ira y el castigo incontenibles de Dios. Hoy, el grado tecnológico y científico que disfruta una pequeña parte de la humanidad -que disfrutamos- no parece tener consecuencias en el progreso de la humanidad en su conjunto. Si el hombre de hoy puede eliminar sus pestes (el hambre, las sequías, las guerras del fundamentalismo económico o religioso, la propagación del sida y otras pandemias desterradas en el primer mundo), y no lo hace, es porque también nuestro grado de barbarie es *cualitativamente* superior al del hombre medieval.

Por otra parte, la instrumentalización cada vez más activa de la realidad exige una ciudadanía cada vez más pasiva, al menos en determinados ámbitos de la existencia. El mundo es, también cada vez más, un mundo de espectadores, un mundo repleto de personas pasivas e indiferentes que ceden a otros el protagonismo de sus propias vidas; la mayoría de las personas viven como de prestado; vidas de alquiler al módico precio

que fije el mercado del entretenimiento. Los cantos de sirena que otrora pudieran leerse en los libros de caballería, hoy se transmiten desde el mundo audiovisual. La cultura audiovisual crea una pereza en la comprensión y en la acción sin precedentes; o peor aún: una buena parte de los imitadores de la acción audiovisual, cansados y angustiados de no poder comprender el mundo que les rodea, dan salida a sus actos con una visceralidad irrefrenable o con una fe ciega. Nunca el *sapere aude* kantiano («ten valor de servirte de tu propio entendimiento»), estuvo tan próximo a un *saper vedere*.

De todo ello se deduce que somos nosotros, es especial los occidentales y los neooccidentales asiáticos quienes *viviendo*, deben procurar que no existan personas que *sobrevivan*. Curiosamente, esta reflexión sigue conduciéndonos a una pregunta clásica. Podría parecer que la ciencia y la tecnología han propiciado -en el Primer Mundo al menos- que se den las condiciones de felicidad; pues bien, ¿por qué la inmensa mayoría de los hombres de este primer mundo no son ni se sienten felices? De hecho, una vez dislocado el principio de necesidad, creo que son infelices todos los que lo parecen y más de la mitad de los que no. De nuevo, es posible que la respuesta venga asociada al nombre de Aristóteles: el mundo que nos rodea es un mundo en el que se compra y se vende el placer, pero la auténtica felicidad no consiste en tener exclusivamente sensaciones placenteras. Y es que el placer y la felicidad remiten al *yo*, pero la felicidad debe de dar un pequeño y gran rodeo por el *otro*.

VI

Llegados a este punto, debemos desestimar la supuesta neutralidad de la tecnología. Ciertamente, cuestionar la tecnología tan sólo en virtud de quién la utiliza no parece suficiente. Como apunta Winner, lo importante no es tanto quién tira el penalti, sino el fútbol en sí, las reglas de un determinado juego donde una determinada falta se produce. Las finalidades no pueden independizarse de los medios: la tecnología, por decirlo con otras palabras, no es buena o mala tan sólo en relación a cómo se utiliza. No queremos decir con ello que «el medio es el mensaje», pero sí que un determinado medio puede cambiar en cierta medida tanto el mensaje como los fines. Una pistola, por ejemplo, no es buena cuando la utiliza un policía y mala cuando la dispara un asesino. La pistola lleva consigo un determinado estigma dado el poder que confiere a cualquiera de sus poseedores.

Siguiendo las definiciones que establece Cipolla entre *malvado* (aquel que logra beneficio propios pero perjuicios ajenos), *incauto* (el que logra beneficios pa-

ra otros y perjuicios para sí), *inteligente* (el que logra beneficios tanto para sí como para otros), y *estúpido* (aquel que logra perjuicios para todos, incluso para él); creo que nuestra relación con la tecnología es una relación de estrecha y franca estupidez. Es posible que determinados políticos y tecnólogos crean que su relación con la tecnología es malvada (beneficios propios y males ajenos); no obstante, al igual que los vicios privados no derivan en beneficios públicos tal y como creía Mandeville, tampoco los beneficios privados son realmente beneficiosos desde el punto de vista del "factor humano". La tecnología nos obliga a establecer una relación con ella de inteligencia o de estupidez. Pero no queramos la luna, comencemos tan solo por propiciar y obtener relaciones menos estúpidas.

VII

¿Tecnología para todos? La superespecialización tecnológica exige unos procesos de producción, y unos consumidores, que sólo pueden darse en el primer mundo. No obstante, el mayor peligro para la equiparación de los distintos mundos no proviene de las baratijas y juguetes que el consumismo produce, sino de la biotecnología. En el momento en que esta nanotecnología permita confeccionar hombres a la carta, incluso después de su nacimiento, las diferencias entre el primer y el tercer mundo pueden ser inconmensurables.

¿Es Internet un elemento democratizador? A medida que crece la cultura del entretenimiento, de la saturación informativa y de la información irrelevante crece también la incapacidad para un conocimiento real. Posiblemente las diferencias en el primer mundo se reduzcan, sobre todo en nuestro aborregamiento. Una verdadera democracia tiene que ser directa y delibera-



tiva, lo que significa tener ciudadanos capaces de conocer para después decidir de manera crítica. Taylor consideraba que el trabajador "debía ser tan estúpido y tan flemático que su estructura mental se pareciera más a la de un buey que a la de cualquier otra cosa". ¡Bienvenidos todos a *Entretenimiento en la granja!*

¿Realidad virtual? Decía Picasso que "el arte es una mentira que hace que nos demos cuenta de la verdad". La tecnología virtual propiciará una vida tan falsa que hará prescindible toda mentira.

VIII

Buena parte de la responsabilidad social de la creciente estupidez de la ciudadanía está en manos de determinados grupos:

La cohorte de los tecnólogos: ocupados muchos de ellos exclusivamente de sus juguetitos, pierden de vista todo lo que no es eficacia y eficiencia. El reproche que Freud hacía a los metodólogos se ajusta aquí como un guante: preocupados exclusivamente en limpiar las gafas olvidan ponérselas para mirar. Su utilitarismo, al igual que como sucede con el utilitarismo económico, acaba a menudo volviéndose contra ellos. La razón, como ya apuntaba la Escuela de Frankfurt, se convierte en irracional cuando exclusivamente busca la eficacia y la eficiencia: no todo lo que puede hacerse desde un punto de vista técnico y tecnológico debe hacerse. En la medida en que la técnica se convierte en un fin en sí mismo, los medios no sólo se justifican, sino que incluso se santifican.

La cohorte de los pedagogos y psicólogos de la educación, más preocupados por las formas que por los contenidos educativos: lo que les importa es el "cómo", *la mecánica*, no el "qué". Olvidan que su formalismo se convierte en el peor de los contenidos: la vaciedad y el respeto absoluto hacia las ideas, como si éstas debieran respetarse independientemente de sus fundamentaciones o criterios. Se olvida que la verdadera educación, la *formación*, no es tanto preocuparse por una forma vacía, sino por determinadas formas (*eidos*), es decir, por determinadas ideas y valores. Obsesionados antes por la "aptitud", hoy lo están por la "actitud": ¡Cuánto desperdicio de papel por una sola letra! «Max Scheler –comenta Adorno– dijo en cierta ocasión que él había tenido influencia pedagógica por la sencilla razón de no haber tratado pedagógicamente nunca a sus alumnos».

La cohorte de los supuestos *científicos* de la información. Su influencia, y por lo tanto también su responsabilidad, es aun mayor. Estableciendo una pequeña tipología nos encontramos con manipuladores conscientes e inconscientes, seductores tragicómicos de opinión, tergiversadores morbosos, silenciadores

ocurrentes o tediosos, comunicadores de mentiras y medias verdades, testigos presenciales de lo que nunca sucedió, esclavos del dato inmediato, desconocedores absolutos de la relevancia y significado de la informa-



ción, premonitores de eventos, terroristas idiomáticos, cotillas chismosos y cuerpos presentes en la desgracia ajena. Lejos, si no en el más allá, se encuentran los prototipos de Camus u Ortega. Pero también existen buenos, muy buenos; los hay incluso que en un acto de lucidez, dejan de serlo, bien por que se dedican a otros menesteres o porque estudian una verdadera carrera.

La cohorte de los políticos: víctimas de su propia astucia, permiten los monopolios informativos y otros grupos de presión, la falsificación de la democracia, las oligarquías, las plutocracias, así como la separación radical entre la ética y la política.

Pero atención, huyamos de considerar a todos los tecnólogos, políticos, periodistas, o pedagogos como algo más de lo mismo. Aún suponiendo que todos fueran tal y como se han descrito, la vida no es reductible al número ni a la igualdad matemática; por decirlo con otras palabras, y por definición, no todos los políticos son iguales, e incluso en los mismos periodistas los hay que son conscientes de que, frente a la opinión, la información no puede ser plural.

IX

Por todo ello, nuestra propuesta considera indispensable el fortalecimiento de la Política y de la clase política a la hora de frenar los abusos tecnológicos; fortalecimiento que tiene que ir unido, en las democracias actuales, a dos prioridades fundamentales: la educación e información de sus ciudadanos. Lamentablemente, como apunta Marcuse, los hombres hacen su historia "con voluntad pero sin conciencia", por eso es

necesario que el número de ciudadanos *inteligentes* crezca exponencialmente, única posibilidad de elaborar con las distintas e ingentes informaciones procesos de pensamientos que nos acerquen a la construcción de una vida mejor para todos. Sé que esto último es obvio, pero no por ello menos cierto.

Frente al *optimismo ingenuo* de un Negroponte que cree que la tecnología propicia siempre el mejor de los mundos posibles, frente al *optimismo moderado* de un Carl Sagan que cree que la tecnología propicia un mundo mejor siempre y cuando siga habiendo mundo, y frente al *pesimismo ingenuo* de McLuhan que creen que las aparentes soluciones tecnológicas origina nuevos y mayores problemas, apoyamos un *pesimismo moderado* que cree que la tecnología no parece solucionar, al menos de momento, muchos de los problemas fundamentales de la condición humana al incumplir implícita y explícitamente muchas de sus promesas. Frente a la razón racionalista, instrumental y utilitarista defendemos el pensamiento del hombre autónomo capaz de edificar su propia dignidad en el reflejo de la dignidad ajena; frente a una concepción mecanicista del hombre y del mundo que utiliza la tecnología "para poder", mantenemos una concepción holista, próxima a un organicismo hilozoísta y a un luddismo epistemológico, que utilice la tecnología para "poder hacer".

X

Para concluir, he aquí algunas paradojas técnico-políticas:

- 1.- Creemos que la tecnología puede solucionar los problemas humanos porque creemos que los problemas humanos tienen una solución técnica, y creemos que los problemas humanos tienen solución técnica por nuestra desproporcionada fe en la tecnología.
- 2.- Seguimos manteniendo una visión técnica de la técnica, así como una visión tecnológica de la tecnología.
- 3.- Hoy, los seres humanos que intentan *sobrevivir* como animales tienen un mayor grado de humanidad que los que *viven* como hombres.
- 4.- La libre creencia en la causalidad técnica y tecnológica propicia una visión mínima de la libertad incapaz de articular una creencia de signo contrario. Donde la tecnología es un hecho, la libertad es un eslogan.

- 5.- La constante prédica de la neutralidad de la tecnología delata su posición.
- 6.- Seguimos sin leer la letra pequeña del contrato que firmamos con la tecnología: "La servidumbre sigue siendo la condición *sine qua non* de la tecnología".
- 7.- ¿I+D? ¿Acaso se nos ha olvidado hacer viviendas, o solucionar las necesidades de los más desfavorecidos, o invertir más en educación, sanidad o ambiente a costa de otras partidas presupuestarias menos "humanamente rentables"?
- 8.- Si a la naturaleza no se la domina ni obediéndola, a la tecnología se la controla, en mayor medida, suprimiendo toda noción de naturaleza.
- 9.- La comodidad de ver frente al esfuerzo de mirar. La comodidad de mirar frente al esfuerzo de leer. La comodidad de leer frente al esfuerzo de pensar. La comodidad de pensar frente al esfuerzo de hacer.
- 10.- *Fiat mundus, pereat iustitia*: he aquí el nuevo eslogan de la cibercultura. Es necesario un cambio de perspectiva: de la finalidad de los medios a la mediación de los fines.
- 11.- La búsqueda de vida inteligente debería realizarse en primer lugar en nuestro propio planeta. Somos capaces de crear "casas inteligentes" (para privilegiados) para llenarlas de individuos completamente estúpidos. ¿Para qué crear robots si muchos individuos ya se comportan como autómatas? Es posible que en el futuro seamos capaces de crear artilugios más inteligentes que nosotros; esa será la prueba evidente de nuestra falta absoluta de inteligencia.

Bibliografía

- Javier del Arco: *Ética para la sociedad red* (Madrid, Dykinson, 2004).
- Carlo M. Cipola: *Allegro ma non troppo* (Barcelona, Mondadori, 1998).
- David Dickson: *Tecnología alternativa* (Barcelona, Orbis, 1985).
- Jacques Ellul: *La technique ou l'enjeu du siècle* (Paris, Librairie Armand Colin, 1954).
- Erich Fromm: *La revolución de la esperanza* (México, FCE, 1977).
- Arnold Gehlen : *Antropología filosófica* (Barcelona, Paidós, 1993).
- Jürgen Habermas: *Ciencia y técnica como «ideología»* (Madrid, Tecnos, 2002).
- Aldous Huxley: *Nueva visita a un mundo feliz* (Buenos Aires, Ed. Sudamerica, 1975).
- Hans Jonas: *El principio de responsabilidad* (Barcelona, Herder, 2004).
- David F. Noble: *Una visión diferente del progreso. En defensa del luddismo* (Barcelona, Alikornio, 2000).
- Giovanni Sartori: *Homo videns. La sociedad teledirigida* (Madrid, Suma de Letras, 2005).
- Langdon Winner: *Tecnología autónoma* (Barcelona, Gustavo Gili, 1979).
- Langdon Winner: «Do Artifacts Have Politics?», en *The Social Shaping of Thecnology*, ed. de Donald Mackenzie (Philadelphia, Open University Press, 1985).



DIEZ INTER_(W)EXPRESSS...

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

Cuestionario de la redacción

JOSÉ ANTONIO FORTES

[profesor, investigador, ensayista]

1. ¿Qué probabilidades reales tiene hoy una labor crítica e independiente -universitaria o divulgativa- concebida al margen del sistema mercantil e ideológico capitalista; primero, de ser producida y, luego, de ser publicitada?

Tiene escasísimas probabilidades reales, pero no del todo imposibles. Porque el sistema capitalista necesita de su propia negación y crítica para reproducirse, y al tiempo genera lugares "independientes" desde los que establecer la oposición, negación o "competencia" a la hagiografía y el panegírico del propio capitalismo. Por lo que hay lugares marginales, sin duda, reales, materiales, ideológicos y sociales. Sólo que el salto a la peligrosidad de su materialidad y de su práctica, el salto que los haga "verdaderamente" peligrosos al sistema, sólo lo conocemos en la historia; ha habido unos cuantos lugares históricos que amenazaban el derrumbe del dominio capitalista, y la respuesta resultó fulminante, y acabó con la victoria aplastante del capitalismo; de hecho, el siglo XX puede reconocerse como el siglo en el que el capitalismo ganó todas y aun aparentemente contradictorias batallas contra sus enemigos, que quedaron vencidos, aunque algunos no derrotados del todo... De hecho, todavía nos queda la lucha final, y en ella al fin ganaremos.

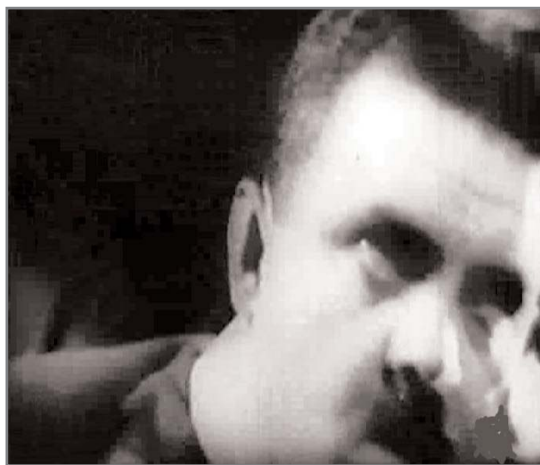
2. ¿Cuál es la función de las universidades y de las instituciones científicas, en general, congresos, fundaciones, encuentros, simposios, etc., hoy día?

Una única función: el publicismo de la ideología capitalista. Con variantes tácticas, dentro de esa misma estrategia publicista: la cohesión, coherencia, resolución de contradicciones internas y externas, reproducción, socialización, naturalización, etc. Esto, desde

los más altos puestos de trabajo o "destinos" en el servicio, dentro del funcionariado ideológico de clase.

3. ¿Queda algún resquicio en ellas para la promoción, extensión y mantenimiento de una crítica y una labor investigadora pensadas y realizadas al margen del mercado, o ya es directamente imposible, o ilusorio, plantearse siquiera tal posibilidad?

En la misma lógica de mi primera respuesta, la marginalidad del mercado también alcanza al aparato escolar universitario y a ella pueden acogerse cuantas propuestas de pensamiento crítico permita el principio "democrático" de "libertad de cátedra", etc., y sin que ello no supongan costes, es decir, riesgos, cercos a tu pensamiento, prohibiciones a que hables, limitaciones a que sólo expongas tus razones en el aula o en la presentación de algún libro o ensayo, y de ahí no salgas, de ahí no vayas a más, ni en congresos, reuniones, labores editoriales, etc.



4. ¿Queda algún resorte -que tú conozcas-, o espacios, llamémosles democráticos, para la producción de una ciencia o investigación no mercantilizada?

Sí. Y en ella estamos trabajando personas y grupos cada vez más organizados, como muestra esta entrevista, sus respuestas y su posterior difusión.

5. ¿Conoces algún círculo o conducto alternativos que abran vías factibles no vinculadas al mercado y a la rentabilidad para la investigación y la teoría críticas?

No vinculadas al mercado resultan inviables. Pero sí resultan "vías" cada vez más "factibles" en cuanto no vinculadas a la rentabilidad o a la ganancia.

6. ¿Es Internet una posible alternativa "democrática" -la más accesible, al menos- al control ideológico y mercantil de la actividad crítica e investigadora? ¿O se ha perdido ya esta oportunidad?

Sí, lo es, pero no puede quedarse sólo ahí, en la virtualidad, sino que hay que verse, cara a cara, encontrarnos, conocernos y reconocernos, estar juntos codo con codo en la fisicidad social de las personas colectivas de carne y de hueso.

7. ¿Concibes otros canales "asamblearios" -autogestionados- de creación y reflexión no mercantiles?

Sí los concibo, y existen; pocos, pero los hay, y están fuera de las instituciones y universidades.

8. ¿Dentro de la Universidad o de las instituciones culturales?

Aquí, ya digo, no hay, ni hoy por hoy puede haberlas.

9. ¿En qué momento la Universidad se desligó de la vida real? Si es que ha habido, alguna vez, algún resquicio, o alguna vía abierta, para una crítica y una ciencia conectadas con la vida en esa institución.

La Universidad, por definición, he ahí su ligazón, su

conexión, se constituye en aparato ideológico represor de "la vida real", al estar organizada para el control y cohesión del dominio ideológico... Produce funcionarios ideológicos, de medio y alto "destino" jerárquico. Sólo que, como tal aparato de clase, responde a las necesidades del proceso histórico de dominación capitalista, y en una situación de dominancia democrática ha de permitir "resquicios" democráticos como la llamada "libertad de cátedra", etc.

10. En tu caso concreto, esa resolución tuya de mantener, contra viento y marea, una actividad crítica independiente y no sometida, ¿qué coste profesional ha tenido, si lo ha tenido? ¿Qué le recomendarías a un joven profesor universitario que se plantease, en estos momentos, una actividad investigadora independiente, radical y crítica, no sometida a la costumbre y a los hábitos ideológicos que ahogan la mayoría de los departamentos universitarios?

Habitar en los resquicios o en los márgenes abiertos necesariamente por el sistema capitalista en su expansión continua. Pensar y hablar ese pensamiento, pese a los riesgos, pese a la violencia ejercida por el sistema y en concreto por el aparato universitario. Porque, sin caer en el personalismo, la Universidad te castiga el no sometimiento. O te sometes, o te cerca, te silencia, te prohíbe. No te mata, porque no es "democrático", pero casi, porque sin duda peligra tu vida.



El “caso Fortes”: opinión, sanción, reflexión [serie editorial]

Unos pocos días después de realizada la entrevista que antecede, Luis García Montero, en la edición andaluza de *El País* (en un artículo que extractamos a continuación) pedía de modo taxativo y dramático (insultante, lo consideramos muchos) la toma de medidas extraordinarias contra el propio José Antonio Fortes por parte de las autoridades universitarias (de modo que éstas “lo pusiesen en su sitio”), a causa de sus ideas sobre García Lorca, Antonio Muñoz Molina o Francisco Ayala; así como por los “desprecios” al padre del propio Luis García Montero, a su esposa y a él mismo.



Más allá de las ideas, más allá de las personas que las sustentan, nos interesan los actos; son los actos los que mueven nuestro interés, los actos que asumimos, y aquellos que rechazamos y combatimos; por eso, no es a Luis García Montero, en cuanto particular, a quien denunciamos, ni a sus ideas por el hecho de ser suyas, sino a sus actos; en este caso, el abuso de su posición de fuerza -mediática- con respecto a José Antonio Fortes, y ello desde una perspectiva que se dice de izquierda.

Si el uso y abuso de la posición de dominio caracteriza y fundamenta las relaciones individuales y colectivas en la sociedad de clases, es esa práctica social de dominación, precisamente, la que combatimos.

Así, pues, tomando la palabra a Constantino Bértolo: no debemos caer en el error de considerar lo que ha sucedido, como un enfrentamiento meramente personal, ni siquiera intelectual e ideológico que tenga la apariencia de una lucha tribal o de banderías universitarias... No se trata de discutir las opiniones de García Montero, que muy libre es de tenerlas, sino de situar políticamente la cuestión y, en ese sentido, lo que se plantea es el uso que García Montero hace de un espacio público -y un periódico lo es, aunque sea de propiedad privada- para dirimir un enfrentamiento personal, uso patrimonial e ilegítimo -que descartado el derecho de réplica- se convierte en abuso, por una parte, y en indefensión, por la otra.

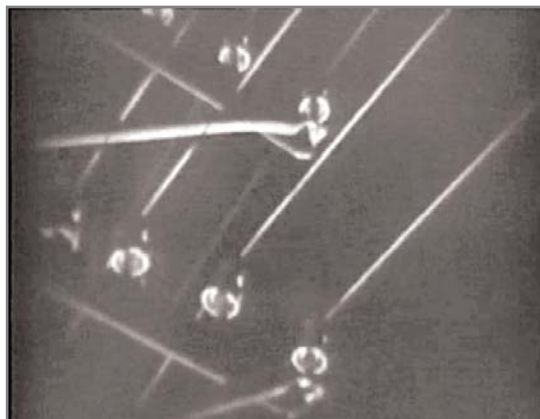
O con las del propio José Antonio Fortes: en cuanto *portadores de determinadas relaciones e intereses de clase... / ...que nadie se sienta aludido o señalado por su nombre y apellidos; que tampoco se considere ofendido o quizás orgulloso de aquella nuestra historia colectiva*: se trata siempre de unos hechos contumaces, unas prácticas imborrables, y unos nombres, que en sentido estricto responderían como “alias”, nuestros “alias”... (en Palabras Previas a *Sonetos del diente de oro*) Uno de los cuales sería José Antonio Fortes; otro -añadiríamos nosotros- Luis García Montero.

Consideradas así las cosas, ¿qué se enfrentarían aquí, entonces, ideas y personas o posiciones e intereses políticos de clase? Este sería un buen punto de partida del auténtico debate.

**EXTRACTO DEL ARTÍCULO DE LUIS GARCÍA MONTERO
EL PAÍS (edición de Andalucía) 14-10-2006**

Lorca era un fascista

La defensa de la libertad necesita al mismo tiempo de la prudencia y de la firmeza... / ... El esfuerzo por asumir la libertad de expresión de los demás, aunque los demás divulguen barbaridades, obliga a entrar en litigio... / ... Soy contrario a limitar la libertad de expresión de los tontos indecentes... / ... Pero esta defensa de todo tipo de libertad de expresión obliga a dar la cara... / ... No me estoy refiriendo a los miedos y a las autocensuras inaceptables provocadas por las amenazas del fundamentalismo islámico, sino a las teorías de un profesor perturbado de la Universidad de Granada, José Antonio Fortes, que lleva años lanzando disparates sobre los alumnos y contra algunos de sus compañeros. No es raro que aparezcan por mi despacho alumnos compungidos para preguntarme con sigilo y vergüenza si es verdad que García Lorca era un fascista... / ... reproducía formas ideológicas fascistas como poeta y como director populista de La Barraca. Así que a García Lorca lo mataron los suyos, los de su mismo bloque ideológico. Todo esto se afirma como verdad científica, en nombre de la Universidad de Granada... / ... con un vocabulario marxista de cuarta fila, muy cercano al delirium tremens, analiza el prólogo de Francisco Ayala a La cabeza del cordero como prueba irrefutable de que el escritor granadino fue un aliado del fascismo español franquista... / ... Si García Lorca y Ayala son triturados con esta indecencia, nadie puede estar libre de sospechas... / ... Yo soy más servil que Antonio [Muñoz Molina], porque sin haber entrado en la Academia, parece que también defendiendo, con mis artículos en este periódico, el terrorismo de Estado... / ... Durante años, en clase y por escrito, ha despreciado a mi padre, a mi mujer y a mis amigos... / ... quizá sea hora de que la Universidad de Granada ponga a este perturbado en su sitio. Sólo así salvaremos, con prudencia y con firmeza, la libertad de expresión.



Transcurridas varias semanas y tras docenas de cartas al director -de entre las que reproducimos la carta colectiva que suscribimos, junto con otros muchos firmantes, la mayoría de los miembros de esta Redacción-, que jamás han tenido acogida ni en las páginas nacionales ni en las regionales de dicho periódico, el *Defensor del lector* hacía público un escrito que pretendía aclarar (¿?) su posición y la de sus jefes:

EXTRACTO DE LA RESPUESTA DEL DEFENSOR DEL LECTOR, JOSÉ MIGUEL LARRAYA, DE EL PAÍS (edición nacional) 22-10-2006

¡Cuántos fascistas!

España se ha llenado de fascistas... / ... el adjetivo fascista vuela, arrojado con saña entre políticos, intelectuales y gentes del común como descalificación total y absoluta, sinónimo de intolerancia, violencia y desprecio por los derechos ajenos... / ... Casi coincidiendo con los sucesos de Martorell,

la edición de *EL PAÍS* en Andalucía publicaba una columna del poeta y ensayista Luis García Montero bajo el título sarcástico de "Lorca era un fascista" que ha originado una cierta polémica en la Universidad de Granada, de la que es profesor el autor de la columna, y la protesta de varios lectores [en realidad, han sido cientos, de los que no se ha publicado ni una sola carta] García Montero... / ... denunciaba el comportamiento de un profesor de su universidad, José Antonio Fortes, compañero suyo en el departamento de Filología Española, que "lleva años lanzando disparates sobre los alumnos y contra algunos de sus compañeros"... / ... García Montero no ocultaba haber sido víctima de las críticas de su compañero, al igual que Antonio Muñoz Molina... / ... "...quizá sea hora de que la Universidad de Granada ponga a este perturbado en su sitio".

Juan Antonio Hernández García, uno de los lectores que protestaron por el artículo de García Montero y que dijo ser alumno tanto del autor de la columna como de José Antonio Fortes, no se explicaba cómo se podía aceptar en las páginas del diario un ataque tan personal en una columna de opinión. Adjetivos como "perturbado" o alusiones al *delirium tremens* no eran, en su opinión, aceptables en ningún debate y menos cuando se ventilan querellas personales.

El artículo 1.22 del Estatuto de la Redacción afirma que los periodistas deberán abstenerse de realizar cualquier información o trabajo periodístico que entre en conflicto con sus intereses personales... / ... Por otro lado, el artículo 1.6 afirma que en casos conflictivos hay que escuchar o acudir siempre a las partes en litigio. Estos artículos no son, obviamente, de aplicación en el ámbito de las columnas de Opinión, lo que no implica que no existan límites... / ... [según Lluís Bassets, responsable de las páginas de Opinión] "¿Hay que concebir algún límite a la libertad de opinión? Claro que sí. Ninguna libertad es absoluta... / ... [pero] En esta ocasión, los responsables del periódico debemos hacernos el reproche de no haber entrado en este diálogo con el autor de la columna antes de que se produjera el desperfecto... / ... Debiéramos aprender todos para evitarlo en el futuro".

El Defensor habló tanto con el autor de la columna como con el profesor Fortes. Este último, según dijo, por consejo de su abogado, declinó hacer cualquier comentario, aunque charló amigablemente sobre la polémica que ha suscitado el artículo.

De Luis García Montero me gustaría... / ... tomar prestadas las primeras líneas con las que comenzaba su columna. "La defensa de la libertad necesita al mismo tiempo de la prudencia y de la firmeza... / ... Combatir el miedo, la irresponsabilidad y la autocensura es una forma noble de luchar contra el fascismo que no confiesa su nombre [enigmática conclusión]

Este es el motivo por el que esta Redacción continúa suscribiendo punto por punto los términos en que fue redactada la citada

CARTA COLECTIVA ENVIADA A *EL PAÍS*

Acerca del artículo de Luis García Montero "Lorca era fascista"

El pasado 14 de octubre de 2006 el escritor Luis García Montero publicaba un artículo en su periódico en el que insultaba ("perturbado", lo llama) y ponía en entredicho la labor investigadora y crítica ("lleva años lanzando disparates sobre los alumnos", decía) del profesor de la Universidad de Granada José Antonio Fortes. Apelaba, para justificar sus palabras, a la salvación (decía) de la libertad de expresión.

En su artículo, García Montero sólo caricaturiza y tergiversa las tesis que Fortes viene planteando, desde hace años, en diferentes artículos y libros de manera suficientemente documentada.

Luis García Montero es colaborador habitual de su periódico y de otros medios de comunicación donde puede expresarse con completa libertad, sin ser interpretado, directamente. José Antonio Fortes trabaja en un medio académico hostil a la metodología marxista que orienta sus estudios, y no tiene acceso a esos medios de comunicación.

Dado que con su artículo García Montero ha difamado a José Antonio Fortes y ha denigrado su

trabajo, entendemos que el profesor Fortes tiene derecho a una réplica de, al menos, la misma extensión que el artículo publicado por García Montero, en la que pueda expresar sus puntos de vista y contestar; o bien, que se edite en ese mismo periódico una rectificación y disculpas públicas de García Montero.

Como dice este escritor, la defensa de todo tipo de libertad de expresión "obliga a dar la cara y a ser muy tajante de vez en cuando". Los firmantes de esta carta esperamos eso mismo de la dirección de su periódico ante un artículo que pretende desacreditar una labor investigadora de hace años sin discutirla y tergiversándola.

Pero esta serie de escritos y de razonamientos se enriquece extraordinariamente (y se esclarece) con este escrito que nos ha hecho llegar un grupo de alumnos de la universidad de Granada, en el que se repasa y se sintetiza una parte sustancial de las ideas de José Antonio Fortes puestas en cuestión por García Montero; y en el que toman, de paso, firme partido en la polémica abierta por este último:

PENSAR LA LITERATURA

Colectivo de Alumnos de la Universidad de Granada

Ni el consciente ni el inconsciente pueden escaparse del dominio ideológico de clase. La literatura es un lugar más dentro de los lugares ideológicos en la historia, esto es, en la lucha de clases. El fascismo, aun hoy, se transforma, muda de piel, se democratiza. Como un camaleón se adapta a los nuevos tiempos. La ideología fascista tiene su lugar más efectivo dentro del capitalismo globalizado en su versión demócrata. No desaparece, no se esfuma sin más. La libertad (de expresión y cualquier otra) no es una esencia en sí misma ni un pastel a repartir a partes iguales. La libertad se conquista y se hace a través de la lucha y los actos. Aquel que la detenta no puede utilizarla como arma arrojada. Aquel que la monopoliza no puede usarla como argumento para coartar las conquistas ajenas. La demagogía trastoca los términos. Los poderosos, hoy como siempre, se expresan libremente porque tienen el poder para hacerlo, reclaman desde su puesto y lugar social, hoy como siempre y siempre igual, que se apaguen las voces de los que, siempre como hoy, han sido silenciados. Lo hace el senador Fraga Iribarne inaugurando el curso en la facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Granada al tiempo que da lecciones de democracia. Lo hace el catedrático de la misma Universidad, profesor García Montero, pidiendo, en nombre de la libertad de expresión, que sean censuradas aquellas opiniones que a su sumo juicio se tornan barbaridades, perturbaciones de un idiota, que no se ajustan a su verdad establecida y oficialista y que por ello no son rentables ni comercial ni ideológicamente. Las arcas públicas no pueden permitirse la disidencia y los guardianes, en nombre de la libertad de expresión, actúan en consecuencia.

Con la artimaña periodística de sacar de contexto y tirar a matar, el profesor García Montero titula su columna (El PAÍS, 14-10-2006) con el sabroso reclamo Lorca era un fascista, simplificando los presupuestos teóricos del también profesor J. A. Fortes. Cualquiera que haya pasado por las clases del profesor Fortes o cualquiera que se haya tomado la molestia de consultar sus trabajos teóricos podrá saber que sobre Lorca el profesor Fortes dice mucho más, muchísimo más de lo que la historia oficial y oficialista ha querido decir. Todos los que de un modo u otro, como decimos, hemos escuchado sus planteamientos sabemos que el profesor Fortes, y entramos en el terreno pantanoso de la teoría, habla de Lorca no como un fascista sino como un intelectual orgánico burgués en funciones de poeta neopopulista que entre los años que van de 1920 a 1930 pertenece a la elite intelectual, en su sectorialidad literaria, cuyo dominio ideológico se denomina dominio ideológico orteguiano por estar conformado, organizado y teorizado por José Ortega y Gasset. También suele aclarar el profesor Fortes que el trabajo de esta elite dirigente -intelectual e ideológico- se encuen-

tra limitado por la propia presión del proletariado y su propuesta revolucionaria. Así, en la correlación de fuerzas, dentro del proceso de lucha de clases en el período 1923-1931-1936, estas elites resultan inoperantes y han de reconvertir sus lugares de trabajo y buscar más efectividad, más directamente la incidencia social; es decir, hay una necesidad de clase de ideologización de las clases subalternas y una elite intelectual que ha de cumplir sus funciones para ello. En este sentido, en la obra de Lorca se efectúa tal reconversión a través de la folklorización tradicionalista de sus textos. Lorca jamás dará el salto a ser fascista. No hay un Lorca fascista. Nunca saltará a la militancia fascista, a encuadrarse en prietas las filas de los intelectuales orgánicos del fascismo. No. Aclara en sus clases el profesor Fortes. Son sus textos, su obra la que contribuyen a la formación de una ideología necesaria para el fascismo. Sus textos, no su persona. No son cuestiones personales. La reducción personalista falsifica la historia.



Dicho de otro modo; el populismo y neopopulismo como discurso de socialización ideológica del dominio orteguiano en el trabajo de Lorca se constituye en fascismo literario; id est, se trata de una literatura para el fascismo. Tal vez puedan sintetizarse así los presupuestos teóricos del profesor Fortes, pueda decirse así lo ve como así lo veían muchos de los coetáneos del propio Lorca de Díaz Fernández a Corpus Barga o el mismo Antonio Machado cuando afirmaba en la revista Hora de España (Abril, 1937): “el pueblo de Lorca nunca será el pueblo que canta la internacional”.

En cuanto al centenario y también aludido Francisco Ayala el profesor Fortes lo sitúa entre los ideólogos de la burguesía que trabajan en la línea de socialización ideológica del dominio orteguiano hasta la coyuntura del 1931 en la que pasa a ocupar funciones estrictamente políticas dentro del gobierno republicano hasta, incluso en el exilio. Cazador en el alba es el texto que más eficientemente escritura el programa de acción ideológico social del ideologismo burgués en la necesidad de socializar y naturalizar las relaciones del capitalismo monopolista en España. Su propuesta dirigida abiertamente al proletariado consiste en ofrecer este nuevo hombre, este hombre moderno: compro, consumo, luego existo. Ningún miembro de la elite dirigente supo escribirlo más certeramente. No obstante el proletariado español no se dejaba socializar y por ello hubo que endurecer las propuestas. En este endurecimiento en el que entran Lorca y otros, nunca entró Francisco Ayala. La relevancia de Ayala hay que tomarla cuando pasados diez años de la derrota se tenía necesidad (la clase burguesa tenía necesidad) de encontrar un lugar en el nuevo Estado que en España funcionaba. Ello suponía la aceptación de los hechos y la elaboración de un discurso sobre la Guerra Civil que hablase de locura sin sentido, de locos lobos dirigentes y el pueblo como cordeiro llevado al matadero, etc. Un discurso que ocultara la realidad de guerra de clases con el resultado de genocidio y matanza del proletariado. Este discurso desmemoriado se elabora desde la Argentina fascista de Perón recibiendo a antiguos dirigentes fascistas que habiendo sido derrotados en 1945 ahora reconvertían sus funciones.

Como se ve, es la fuerza ideológica de la literatura, esa fuerza ideológica de la literatura que puede llegar a matar, lo que el profesor Fortes muestra y enseña. Es ese descubrimiento el que funciona como eje básico en la teoría forteana. Una desmitificación continua en favor de la Historia y que, como resulta obvio, conduce a la separación forzosa del discurso oficial y establecido despertando la ira de quien lo sostiene. Como es sabido, ir contra corriente tiene un precio aunque en este caso esté aún por determinar. Por ello, no es de extrañar que el profesor García Montero utilice su lugar en la prensa para atacar al profesor Fortes acusándolo (mientras se salva a sí mismo junto con otros “ciudadanos de las letras granadinas” y nacionales) de “dogmático”, “temerario”, “irrespon-

sable”, “tonto indecente” “perturbado”, “marxista de cuarta fila”, entre otras cosas otorgándose el poder de hablar en nombre de la libertad de expresión con el objeto de liberar el discurso literario del borracho delirio de un demonio rojo. La ambigüedad metafórica del poeta no logra ocultar sus intenciones.

Entre tales acusaciones hallamos otra aún más grave si cabe, teniendo en cuenta que es un profesor quien la hace, la de llevar años lanzando contra sus alumnos “disparates”. Más grave, decimos, porque en calidad de alumnos no nos sentimos respetados cuando se piensa en nosotros como en esponjas acrílicas sobre las que se lanzan teorías que serán absorbidas para después ser perpetuadas hasta el infinito y más allá. Nos atrevemos a pensar y, profesor Montero, sabemos discernir lo que nos lanzan. Aquellos disparates no son sino el resultado de años de trabajo y estudio, el resultado teórico de un esfuerzo ingente para recuperar la memoria histórica en su sectorialidad literaria, tantas veces silenciada, ocultada y falseada. Un trabajo y un esfuerzo enormes para des-hacer nuestra sagrada historia de la literatura, lo cual resulta bárbaro, sin duda, dado el vacío intelectual de nuestro tiempo. Y peligroso dado que alguno de esos mitos se ha convertido en la gallina de los huevos de oro para intelectuales con tendencias necrófilas.

En última instancia y en cualquier caso, los planteamientos teóricos deberían ser rebatidos con iguales planteamientos y en igualdad de condiciones, esto es; dejando a un lado las ventajas que ofrece el sistema a los que en tantos casos le sirven de lacayos diplomados. Lo demuestran los hechos: la igualdad es una quimera que sólo rinde réditos a unos pocos. En efecto, no estamos en igualdad de condiciones lo que, sin duda, condiciona el éxito de nuestros argumentos. No es lo mismo disponer de una columna en un aparato ideológico de difusión nacional que no disponer de dicha tribuna. Como tampoco es lo mismo elaborar una teoría firme, cuanto menos coherente en su lógica interna, que tirar de teorías ajenas que se pueden dejar al margen llegada la ocasión, esto es, siempre que resulte más rentable olvidar los principios que nos sostenían o los sueños que algún día nos sirvieron de excusa.

La libertad es una tarea de todos. La conquista de libertad, también de la libertad de expresión, no debería nunca actuar como máscara de disputas personales y, menos aún, encubrir la más cruda lucha ideológica, la que enfrenta los términos pensamiento único frente a pensamiento crítico. El pensamiento crítico no espera, como no esperó nunca, el reconocimiento académico sino la reconstrucción de la historia que aún esta por hacer. En este sentido agradecemos al profesor Fortes su verdadero atrevimiento, el de pensar y, lo que, a tenor de los hechos y sin duda alguna, resulta hoy aún más peligroso, atreverse a pensar la literatura.



UNIVERSIDAD Y MERCADO: UNA REFLEXIÓN ACERCA DEL ACTUAL PROCESO DE CONVERGENCIA EUROPEA

por Arturo Campos Langa

En este momento en el que la universidad pretende ser reformada de arriba abajo mediante el llamado proceso de convergencia en un “Espacio Europeo de Educación Superior” (E.E.E.S.), se hace más que necesaria una reflexión crítica acerca de la dinámica que está moviendo toda esta reforma. Las transformaciones de la universidad se están ejecutando sin el más mínimo debate público abierto al conjunto de la ciudadanía, y sin que nadie, ni siquiera la mayoría de docentes y estudiantes, se entere de lo que se pretende llevar a cabo. Preocupa que, bajo el argumento de que la universidad se ponga al servicio de la “sociedad”, se trate de adaptar a esta al exclusivo servicio de las empresas y de los intereses del mercado capitalista, sin que se tenga en cuenta a las voces críticas de otros colectivos como el de los estudiantes y profesores. Por todo esto, y con el objeto de realizar un artículo que sirva a la vez tanto para informar acerca de dicha reforma como para reflexionar críticamente acerca de la misma, he escrito el presente texto. Parece imprescindible, por tanto, informar y debatir acerca de esta cuestión de manera que llegue al mayor número de gente y adquiera la mayor publicidad posible.

Introducción al proceso de convergencia europea

Cuando se explica desde las autoridades educativas en qué consiste la famosa convergencia europea en educación superior, nos dicen que, en junio de 1999, los Ministros de Educación de 29 países europeos, firmaron la “*Declaración de Bolonia*”¹, una declaración que daba las directrices generales para que, en el año 2010, se pudiera disponer de un “*Espacio Europeo de Educación Superior*” (E.E.E.S.), es decir, de un sistema educativo europeo que permita el reconocimiento y la homologación de las titulaciones universitarias e impulse la movilidad de docentes y estudiantes por todas las universidades europeas. Sin embargo, el asunto es mucho más complejo y revolucionario de lo que parece a primera vista, y este se puede remontar en el tiempo mucho más allá de la célebre “*Declaración de Bolonia*” de 1999.

Ya en 1988 se puede encontrar una declaración de principios de los rectores de las universidades europeas, en la que se podía prever la llegada de un sistema en educación superior común a toda Europa. Tal declaración se conoce como la “*Carta Magna*”², y fue firmada por todos los rectores de las universidades europeas reunidos en la Universidad de Bolonia con motivo de su IX centenario. La “*Carta Magna*” no provenía de ninguna autoridad ministerial ni tenía ninguna vinculación legal, se trataba simplemente de una exposición de principios fundamentales interna a la voluntad autónoma de las universidades, y su misión era la de buscar el compromiso de los Estados y los organismos supranacionales para que estos se inspiraran progresivamente en las disposiciones de la carta a la hora de legislar la universidad.

Por lo que después se dirá en la “*Declaración de Bolonia*”, entre los principios fundamentales que según la “*Carta Magna*” debían sustentar la vocación de la universidad, merece la pena destacar los siguientes: 1/ “*la universidad es una institución autónoma que, de manera crítica, produce y transmite la cultura por medio de la investiga-*

1.- El Espacio Europeo de la Enseñanza Superior. Declaración conjunta de los ministros europeos de educación reunidos en Bolonia el 19 de junio de 1999. El documento se puede encontrar en el CD de materiales de la asociación de estudiantes de la facultad de filosofía de la ucm “*La caverna*”, o también en la página web de A.C.M.E. (Asamblea Contra la Mercantilización de la Educación): www.nodo50.org/acme.

2.- “*MAGNA CHARTA UNIVERSITATUM*”. Ibid.

ción y la enseñanza. Abrirse a las necesidades del mundo contemporáneo exige disponer, para su esfuerzo docente e investigador, de una independencia moral y científica frente a cualquier poder político, económico o ideológico". 2/ "siendo la libertad de investigación, de enseñanza y de formación, el principio básico de la vida de las universidades, cada uno en sus respectivos ámbitos de competencia, deben garantizar y promover el respeto a esta exigencia fundamental". Por estos y otros motivos que venían expresados en la "Carta Magna", las universidades se comprometían a promover la movilidad de profesores y estudiantes, pero también se comprometían a impulsar una política general de equivalencia en estudios, títulos, exámenes y de concesión de becas. Así pues, la "Carta Magna" de 1988 ya expresaba la intención de crear una equivalencia de estudios universitarios a nivel europeo y de promover la movilidad de docentes y estudiantes, todo ello inspirado bajo el compromiso de los poderes públicos y la voluntad autónoma de las universidades.

Sin embargo, once años después de la "Carta Magna", y sólo un año después de la "Declaración de la Sorbona"³, en la que ya se había comenzado a hablar de una homologación de estudios universitarios en dos ciclos y un sistema de créditos común, aparece en el escenario la "Declaración de Bolonia" de 1999. Ésta ha dado nombre al proceso de construcción del E.E.E.S., pues en ella se exponen las líneas maestras del mismo. Así, en tal declaración, se anuncia que en un corto plazo de tiempo (en cualquier caso antes de que finalice la primera década del "nuevo milenio") se deben alcanzar una serie de objetivos que se cifran, fundamentalmente, en lo siguiente: 1/ "adopción de un sistema de títulos fácilmente comprensibles, a fin de promover la empleabilidad de los ciudadanos europeos y la competitividad del sistema de enseñanza superior europeo a escala internacional". 2/ "Adopción de un sistema basado esencialmente en dos ciclos principales: grado y postgrado". 3/ "Puesta a punto de un sistema de créditos como puede ser el sistema E.C.T.S. como medio apropiado para promover una mayor movilidad entre los estudiantes. Estos créditos también podrían obtenerse fuera del sistema de enseñanza superior". 4/ "Promoción de la movilidad mediante la eliminación de los obstáculos al ejercicio efectivo del derecho a la libre circulación".



Como se puede observar, en la "Declaración de Bolonia", el proceso de construcción del E.E.E.S. se encuentra ya mucho más perfilado y maduro que en la "Carta Magna" de 1988, y es a partir de entonces cuando este espacio comienza ya a ser una realidad tangible y significativa dentro del contexto europeo. Lo que más llama la atención de esta declaración es la especial atención que se concede a la mejora de la "competitividad" del sistema de enseñanza superior europeo y a la búsqueda de la empleabilidad de los estudiantes como uno de los objetivos prioritarios. Por lo que se observa, el objetivo básico de la educación ya no parece ser el pleno desarrollo de la personalidad humana como se afirma en nuestra constitución de 1978 o en la carta de los derechos humanos, ni tampoco parece ser "la producción y transmisión crítica de la cultura por medio de la investigación y la enseñanza con independencia de cualquier poder político, económico o ideológico" como se decía en la "Carta Magna", sino que ahora el objetivo básico de la enseñanza superior es la mejora de la competitividad de las universidades europeas y el fomento de la empleabilidad de los estudiantes, criterios más afines al mundo de la empresa que a los de la vida académica. También es destacable la referencia que se hace a la posibilidad de que haya instituciones ajenas a las universidades y a la enseñanza superior (como por ejemplo las mismas empresas) que puedan ofertar créditos académicos en las mismas condiciones que éstas, de tal modo que, según parece a tenor del espíritu de la declaración, la educación ya no tiene por qué seguir entendiéndose como un ámbito de estudio, transmisión y desarrollo del saber humanístico y científico, sino que mas bien pasa a ser entendida como una mera formación profesional que capacite para el mercado de trabajo. Por último, también llama la atención el hecho de que se insista en la

3.- "Declaración de la Sorbona". Ibid.

movilidad de estudiantes y profesores en el ejercicio de su “derecho a la libre circulación”, tal y como también se afirma en los discursos liberales de nuestros días con respecto a todo tipo de mercancía. Sin embargo, de lo que no se habla en la declaración es de quién será el responsable que pague todo el gasto necesario para que se pueda llevar a cabo tal movilidad, lo cual se relaciona con la pretensión de que la reforma educativa se ejecute sin financiación estatal incrementada.

Ahora bien, si por fin queremos saber de qué trata esto del E.E.E.S., y conocer cuáles son las motivaciones fundamentales por las cuales se está impulsando la reforma, conviene acudir, por la claridad con la que allí se expresa, a las conclusiones de la presidencia del “Consejo Europeo de Lisboa” del año 2000⁴. Allí se nos dice que “*la Unión Europea se enfrenta a un enorme cambio fruto de la mundialización y de los imperativos que plantea una nueva economía basada en el conocimiento*”. En consecuencia, a raíz de dichos cambios, cuyo devenir es cada vez más rápido, se exige una transformación radical de la economía europea, por lo cual es preciso que la Unión Europea actúe lo más rápido para no quedar descolgada de las exigencias que plantea la economía globalizada del presente y del futuro. De ahí la necesidad en la que se ve la Unión Europea de establecer un objetivo estratégico claro que acuerde la creación de las “infraestructuras del conocimiento” necesarias para responder a las demandas de la sociedad de la información.

Así pues, el nuevo objetivo estratégico que se fijó la Unión Europea en el “Consejo de Lisboa” para la próxima década pasa por “*convertirse en la economía basada en el conocimiento más competitiva y dinámica del mundo, capaz de crecer económicamente de manera sostenible con más y mejores empleos y con mayor cohesión social*”⁵. Conseguir dicho objetivo supone, a su vez, desarrollar una estrategia global dirigida a “*preparar el paso a una economía y una sociedad basadas en el conocimiento mediante la mejora de las políticas relativas a la sociedad de la información y de I + D, así como mediante la aceleración del proceso de reforma estructural a favor de la competitividad y la innovación, y la culminación del mercado interior*”⁶. También se dice que el marco europeo en educación superior deberá definir las nuevas cualificaciones básicas que deberán proporcionarse a través de una formación continua a lo largo de la vida. Tales cualificaciones consistirán básicamente en “*competencias, habilidades y destrezas*”, como por ejemplo, “*idiomas extranjeros, cultura tecnológica, espíritu empresarial y competencias sociales*”⁷.

En conclusión, a la vista de lo expuesto en los documentos oficiales europeos que se relacionan con la creación del E.E.E.S., se puede llegar a la certeza de que la construcción de dicho espacio no responde a ninguna exigencia ni a ninguna necesidad interna a la propia institución universitaria, sino a las demandas que, desde la economía del mercado y la sociedad del conocimiento, se exigen a la misma. Las necesidades de la nueva economía del conocimiento exigen que los sistemas de educación y formación europeos se adapten a las demandas de la sociedad de la información con independencia de que tales demandas sean o no propias de la enseñanza universitaria y del papel que debe jugar la universidad en la educación superior. Se dice que la universidad debe atender a las demandas sociales, o sea, a las demandas de los llamados “agentes sociales”, lo que significa que la universidad debe plegarse al exclusivo servicio de las necesidades de las empresas, y atienda únicamente a la formación de los trabajadores demandados por ellas, sin respetar la idiosincrasia de los estudios universitarios ni la transmisión de los conocimientos científicos y humanísticos que no tengan que ver con los intereses mercantiles y empresariales. Por tanto, adaptar a la universidad para que responda a estas demandas de la sociedad del conocimiento, parece ser la razón fundamental por la que se está impulsando la creación de este E.E.E.S..

Las directrices dadas en las distintas declaraciones interministeriales y consejos de la U.E. acerca de la reforma en educación superior, han sido implementadas en España, fundamentalmente, a través de los Reales Decretos de “Suplemento Europeo al Título”, “Sistema Europeo de Créditos”, “Estudios Universitarios Oficiales de Grado” y

4.- “Consejo Europeo de Lisboa”, 23 y 24 de marzo de 2000; conclusiones de la presidencia. Ibid.

5.- Ibid.

6.- Ibid.

7.- Ibid.

“Estudios Universitarios Oficiales de Postgrado”⁸. Por lo que concierne al presente punto, pensado únicamente como una introducción general al proceso de Convergencia Europea, y, asimismo, en beneficio de una mayor brevedad y claridad de exposición, sólo comentaremos sucintamente lo Reales Decretos de Grado y Postgrado, y el Real Decreto por el que se establece un sistema de Créditos Europeos, evitando así hablar de la no menos importante A.N.E.C.A. (“Agencia Nacional de Excelencia y Calidad Académica”) y de toda la “siniestra” cultura de la calidad que la rodea, así como de la polémica L.O.U., que, a pesar de su olvido en los discursos actuales a favor o en contra de la Convergencia Europea, no por ello deja de ser menos importante en el desarrollo de dicho proceso.

Así pues, la nueva planificación de las enseñanzas universitarias se estructura de acuerdo con la legislación de los Reales Decretos en dos niveles nitidamente distinguidos: el Grado y el Postgrado. El Grado tendrá como objetivo lograr *“una capacitación de los estudiantes para integrarse directamente en el ámbito laboral europeo con una cualificación profesional adecuada”*⁹. Por tanto, la intención de este primer nivel tendrá un fin bastante evidente: habilitar al estudiante para actividades de carácter profesional y formarlo como trabajador poco cualificado pero flexible para las demandas del mercado de trabajo. Tal es la subordinación de la enseñanza a las necesidades del mercado de trabajo, que, para el establecimiento de un título oficial de Grado, este deberá contener *“una referencia expresa de un determinado perfil laboral”, “dar cuenta de la relevancia del título para el desarrollo del conocimiento y para el mercado laboral español y europeo”* y *“especificar los conocimientos, aptitudes y destrezas para las que habilitará”*¹⁰. De hecho, en el cuarto curso de Grado *“las universidades podrán valorar en créditos la realización de prácticas en empresas o instituciones”*¹¹ que, por otra parte, no serán remuneradas.

En segundo lugar, el postgrado, que será el siguiente nivel de las enseñanzas universitarias, pretendera *“la especialización del estudiante en su formación académica profesional o investigadora”*¹². Los programas oficiales de Postgrado los elaborarán las universidades atendiendo a *“criterios de calidad”* tales como la obtención de financiación privada y a *“requerimientos científicos y profesionales de la sociedad”*¹³. La calidad de los programas oficiales de Postgrado será evaluada una vez implantados por la A.N.E.C.A., cuyos criterios de calidad velarán por satisfacer las demandas de la “sociedad”. Se institucionaliza así en la universidad un concepto de calidad proveniente de la industria y de los servicios, entendido como la aptitud para satisfacer las necesidades de los usuarios y clientes.

El Postgrado, a su vez, se dividirá en dos ciclos: el Master y el Doctorado. El Master, que comprenderá entre 60 y 120 créditos europeos, pretendera dar *“una formación avanzada dirigida a una especialización profesional o investigadora”*¹⁴. Asimismo, en el desarrollo del programa de Master, se podrá establecer *“acuerdos de colaboración con otras instituciones y organismos públicos y privados, así como con empresas e industrias”*¹⁵. Actualmente, a falta de un Real Decreto que legisle el precio oficial de los Master, las cifras que se barajan son de entre 1200 y 1800 euros por curso de Master, lo cual supondrá un importante filtro económico para acceder a estas enseñanzas a la vez que deja una gran parte de los gastos de la universidad en manos de los “estudiantes-clientes” consumidores de conocimiento.

En otro orden de cosas, la unidad común que deberán adoptar las distintas universidades europeas para converger en el Espacio Europeo de Educación Superior, será el llamado “crédito europeo”, legislado por el Real Decreto 1125/2003 por el que se establece un “Sistema Europeo de Créditos”, más conocido en sus siglas en inglés como E.C.T.S. (“European Credit Transfer System”). Esta unidad de medida consiste en centrar el sistema de créditos,

8.- Respectivamente: R. D. 1044/2003, R. D. 1125/2003, R. D. 55/2005 y R. D. 56/2005.

9.- R. D. 55/2005; preámbulo del mismo.

10.- R. D. 55/2005; Cap. III, artículo 9.3.

11.- R. D. 55/2005; Cap. III, artículo 13.3.

12.- R. D. 56/2005; Cap. I, artículo 2.

13.- En la “jerga” convergente siempre que aparece la palabra “sociedad” hay que entender por ella “agentes sociales”, o sea, las empresas.

14.- R. D. 56/2005; Cap II, artículo 8.1.

15.- R. D. 56/2005; Cap. II, artículo 9.3.

no en la asistencia a las clases y la adquisición de conocimientos, sino en el "volumen total de trabajo" del alumno necesario para conseguir las habilidades, competencias y destrezas pertinentes. Así, por trabajo del alumno se entenderán cosas tales como las horas de estudio en la biblioteca o en casa, o el trabajo que deberá realizar buscando información en Internet.



Por otro lado, el sistema de créditos europeos establece un total de 60 créditos para cada curso académico, en donde cada crédito constará entre un mínimo de 25 horas y un máximo de 30, lo cual hace un total de entre 1500 y 1800 horas por curso. Así, si tenemos en cuenta que la duración de un curso académico es de unas 36 o 40 semanas, el número de horas por semana se queda en torno a las 40 horas, excluyendo de este modo a todos aquellos que tengan que simultanear sus estudios con un trabajo. Además, si a esto le añadimos la desorbitante subida de tasas, el resultado es evidente: sólo podrá estudiar aquel que se lo pueda permitir. Aunque, no obstante, toda lógica mercantil es "comprensiva" y "compasiva" con sus consumidores, de modo que ya se está pensando en un sistema de "becas-préstamo" que ga-

rantice el acceso a los estudios de Grado y postgrado a todos los ciudadanos en "igualdad de oportunidades". Así, en lugar de recibir una ayuda del Estado tal y como hasta ahora había sido, uno se tendrá que hipotecar. Y como colofón, estos créditos tendrán un periodo de validez limitado, pues dependen enteramente de los empleadores y de las autoridades el decidir sobre la validez y vigencia de un crédito a la hora de ser reconocido. De esto resulta una inmediata desvalorización y precarización de los titulados universitarios que, en cualquier momento, pueden dejar de ser considerados poseedores de una titulación vigente en el mercado.

Por último, sólo cabe decir que, desde ahora y hasta 2007, nos encontramos en la primera fase de aplicación de las nuevas estructuras universitarias, en la cual ya se están elaborando y aprobando los primeros programas oficiales de Postgrado, y pronto también los de Grado. En segundo lugar, y a partir de 2007, las universidades tendrán un periodo de 3 años hasta 2010 para implantar los nuevos planes de estudio y comenzar a extinguir los antiguos.

Sobre la mercantilización de la educación o de su adaptación a las necesidades del mercado

"La cuestión más importante de la universidad actual es su adaptación a los cambios que la sociedad le exige, tanto en relación a las enseñanzas que imparte como a la investigación que realiza"

"Informe Universidad 2000"; "Cambios en la misión de la universidad"

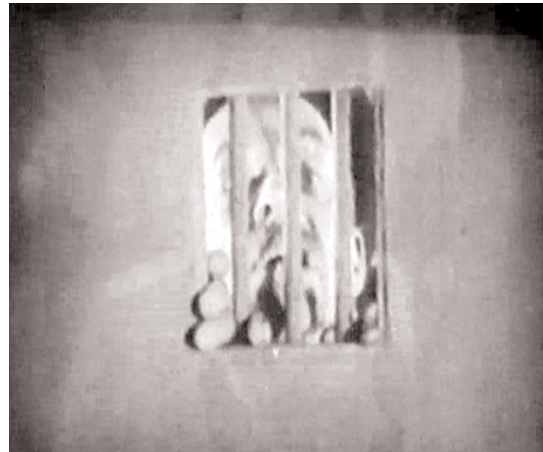
"La enseñanza superior no es sólo la suma de sus actividades de educación, de formación y de investigación. Se trata igualmente de un sector económico y social fundamental que necesita recursos para asegurar su funcionamiento. La Unión Europea, que ha respaldado el proceso de reconversión de sectores como la siderurgia o la agricultura, se enfrenta ahora al reto de modernizar su "industria del conocimiento", en particular sus universidades"

"Movilizar el capital intelectual de Europa: crear las condiciones necesarias para que las universidades puedan contribuir plenamente a la estrategia de Lisboa"; Comunicación de la Comisión de las Comunidades Europeas, 20/04/2005.

En los próximos veinte años, el modelo económico de Europa cambiará drásticamente. Seguirá reduciéndose su

base industrial por efecto de las deslocalizaciones, y los servicios, que exigen un alto nivel de “conocimientos” y un número creciente de empleos, requerirán cualificaciones de nivel universitario. Sin embargo, las universidades europeas, puestas en el punto de mira de las reformas educativas en tanto que pretendidos motores del nuevo paradigma económico basado en la sociedad del conocimiento, no están en condiciones de poner, a causa de su extremada “rigidez”, todo su potencial al servicio de la estrategia de Lisboa de 2000, que como ya sabemos, consiste en fomentar *“la economía del conocimiento, la más competitiva y dinámica del mundo, capaz de crear un crecimiento económico duradero”*. Adaptar la educación a un sistema económico en crisis parece ser, por tanto, el punto de partida de las reformas que se están planteando y llevando a cabo.

Impulsada desde las altas instancias europeas, la primacía de la rentabilidad impregna la orientación de las reformas en cada uno de los Estados europeos, como es el caso de España con los Reales Decretos de Grado y Postgrado, en donde la formación académica y la investigación están íntimamente ligadas a la interacción directa del estudiante con el mercado de trabajo y a la satisfacción de las demandas solicitadas por los llamados “agentes sociales”. Desde la Declaración de Bolonia, y en especial, desde la estrategia de Lisboa, las universidades se ven empujadas a tener en cuenta más que nunca a las necesidades del mercado, al tiempo que se intenta asimilar el tipo de estudiante a un empresario capaz de racionalizar su formación con el fin de maximizar así el interés privado y dirigir la investigación hacia la innovación empresarial. En pocos años, en todo caso no más allá del año 2010, el estudiante podrá construir por sí mismo un currículum de formación a la carta, en donde las posibilidades de elegir un “menú” u otro vendrán impuestas por las necesidades del mercado o las “demandas de la sociedad”. Así, el alumno elegirá los elementos de enseñanza (reacuérdesse la metodología del E.C.T.S.) que le interesan en función de lo que le demanda el mercado laboral. En caso de que algunos conocimientos parezcan obsoletos o improductivos, algunas temáticas tenderán a desaparecer por un principio similar al que rige la selección de las especies: sólo aquellos conocimientos que sean aptos para el mercado laboral serán demandados, y en consecuencia, podrán sobrevivir. De tal manera es como se está reformando a la universidad para transformarla en la gran “industria del conocimiento”, apta para satisfacer las demandas que desde el mercado y la “sociedad” se le exigen.



Formación en competencias

“La rapidez de los cambios (en el mercado de trabajo) exige una renovación frecuente de la formación en el curso de la vida profesional. Esta formación permanente da nuevas responsabilidades a las empresas y a sus organizaciones en materia educativa. Debe, además, influir en la organización del sistema escolar y universitario”.

Consejo Nacional de la Patronal Francesa: “La formación de los hombres en la sociedad moderna”, jornadas anuales dedicadas a la formación. Octubre de 1970. El texto ha sido obtenido de una cita del libro de Michel Eliard *El fin de la escuela*, Madrid, Grupo Unisón Producciones, 2002, pág. 162.

“Tenemos necesidad, cada vez más, de hombres enérgicos y de hombres prácticos, mucho más que de hombres sabios.”

En materia de enseñanza pensamos que las cosas están mejor cuando nosotros estamos metidos en ellas que cuando no lo estamos.

Hemos insistido mucho para que las enseñanzas de método estén por encima de las enseñanzas de conocimiento”.

Ibid.

En primer lugar, podríamos señalar como primer eje de la “mercantilización” de la educación universitaria la adaptación de los programas docentes, las estructuras administrativas y las prácticas pedagógicas del sistema educativo a las condiciones del nuevo mercado de trabajo. El sistema económico actual no exige que todos los trabajadores estén altamente formados, pues sólo hace falta ser universitario y verse en la obligación de simultanear los estudios con un trabajo para saber de primera mano que la mayoría de los empleos que se ofrecen en el mercado laboral no precisan de un nivel técnico altamente cualificado: vendedores a domicilio, repartidores, teleoperadores, reponedores, cajeros y un sin fin de trabajos precarios forman la mayor parte de la oferta laboral existente en el mercado de trabajo. Con lo cual, la finalidad que busca el empleador no es dar al trabajador un alto nivel de formación especializada en una determinada profesión, sino desarrollar unos conocimientos y aptitudes básicas que permitan al mismo adaptarse con prontitud al ambiente de trabajo, más aún si tenemos en cuenta la rapidez con la que cambian las demandas del mercado laboral¹⁶.

Así, en el famoso proyecto “Tunning”, informe que fue elaborado por dos universidades privadas para ofrecer un modelo común con el que converger en el E.E.E.S., y en donde a su vez se plantean las técnicas de aplicación para poder crear ese espacio educativo, se afirma que, dado que en la sociedad del conocimiento las demandas sociales están en constante cambio, es necesario redefinir constantemente lo que es adecuado para impartir en los programas docentes. Allí se dice que debido a los acelerados cambios de las demandas sociales es necesario el desplazamiento de una educación centrada en la enseñanza hacia una educación centrada en el aprendizaje, y que por ello se hace inevitable enfocar la educación en el aprendizaje de competencias, pues de ahí depende la posibilidad de acceder más rápidamente al mercado de trabajo. Es decir, lo que se necesita no es que los estudiantes adquieran conocimientos substantivos que vayan a quedarse obsoletos con rapidez, sino que para poder acceder al mercado laboral y adaptarse a su precariedad hay que aprender a ser capaces de adquirir “destrezas, habilidades y competencias”. Y todo esto porque los objetivos de la educación no son sino “las necesidades del mercado de trabajo y de su continua transformación”. Según el proyecto Tunning, se debe de pasar, por tanto, de la educación en un saber cognitivo al simple hacer, pero no a un saber-hacer clásico de una profesión manual, sino a un saber que pasa por dar unas bases mínimas con ciertos conocimientos fundados sobretudo en la economía, la lectura, la informática y el inglés, y por adquirir una serie de competencias como la capacidad para manejar información, tomar decisiones, trabajar en equipo o liderar un grupo. Tales habilidades básicas se irán complementando en función de las necesidades del mercado y del puesto laboral al que el trabajador aspire. Además, en dicho informe, la idea de estar cualificado queda desplazada por la de ser empleable, palabra que integra la exigencia al trabajador de tener que adaptarse continuamente a las demandas del mercado. La necesidad de la “formación a lo largo de la vida”, por tanto, se impone, y la aparición de centros que ofrecen cursos flexibles y personales que se adapten a las necesidades y posibilidades del trabajador ilustra muy bien esta tendencia.

A la vista de lo expuesto, la nueva situación o los “nuevos desafíos y retos” que los gobiernos europeos deberán gestionar, será la de intentar promover un soporte educativo como el que representa el E.E.E.S. que permita formar un nuevo tipo de profesional que debe suponerse intrínseca y constitutivamente versátil, es decir, susceptible de estar sometido durante toda su vida laboral a un proceso de variabilidad profesional por supeditación a un merca-

16.- A este respecto conviene apuntar también que la descualificación del trabajador no sólo es querida por el empresario dado que esta permite una supuesta adaptación mejor y más rápida al puesto de trabajo demandado, sino también porque a menor cualificación del trabajador, menor remuneración es necesaria. Es decir, lo que se pretende con dicha descualificación profesional no sólo consiste en optimizar la formación del trabajador (poco tiempo de formación y rápida inserción laboral), sino también flexibilizar sus competencias, pues así dispondrá de un currículum menos rígido, más adaptable y más barato.

do de trabajo aleatorio y “previsiblemente imprevisible”. Se trata, como muy bien ha señalado el profesor Juan Bautista Fuentes, de *“diseñar un profesional que, a lo largo de su vida profesional, pueda previsiblemente trabajar (i) en ocupaciones o tareas lo más diversas y variables posibles y (ii) pudiendo cambiar de una en otra con la mayor rapidez posible –incluyendo en dicho cambio la más temprana jubilación posible, mientras sea económicamente sostenible, empujada por las nuevas oleadas de mano de obra cada vez más versátil”*¹⁷.



Y este es precisamente el contexto en el que podremos empezar a comprender la singular función legitimadora que desempeñan los discursos psicopedagógicos paralelos al actual proceso de convergencia. Tales discursos psicopedagógicos pretenden ser de una naturaleza anterior a cualquier saber particular con respecto a los cuales creen mantenerse en una relación de independencia y prioridad metodológica. Dichos discursos, como bien apunta el profesor Juan Bautista Fuentes en su artículo anteriormente citado, tratan de *“dejar de lado o de sobrevolar, o al menos de considerar meramente en oblicuo o de soslayo, el contenido cognoscitivo y la metodología propios de cada saber particular efectivo (científico, tecnológico, social o humanístico, de primer o de segundo grado efectivos), al objeto de elaborar un discurso de un supuesto grado $N + 1$ respecto de dichos efectivos saberes que pretenden alzarse como una suerte de metodología general para la enseñanza y el aprendizaje de cualesquiera de ellos tomados indistintamente, y ello precisamente en la medida en que dicha pretendida metodología quisiera obrar de un modo oblicuo, abstracto-indiferenciado y genérico-anterior con respecto a estos saberes efectivos”*¹⁸.

De este modo, tal y como pretenden los psicopedagogos del aprendizaje, se supone que ahora ya no se trata, por parte del estudiante, de aprender los contenidos y metodologías específicos de cada saber particular, tal y como éstos pueden ser enseñados por quien se supone que los conoce. Por el contrario, ahora lo que se pretende es que el estudiante “aprenda a aprender” y que el profesor le “enseñe a aprender” mediante “la tutela y el apoyo didáctico”, por lo cual el profesor necesita de un reciclaje en el que ha de “aprender a enseñar”, obviamente bajo el tutelaje de su colega psicopedagogo en su tarea de “enseñar (al profesor) a enseñar al alumno a aprender a aprender”. Por eso, según los pedagogos legitimadores del actual proceso de convergencia (y coincidiendo en esto con la misma función que los empleadores reclaman a la educación), aquello que se supone que el estudiante deberá adquirir no son ya conocimientos positivamente efectivos, sino más bien “esas cosas” de las “habilidades, competencias y destrezas”, mediante las cuales, supuestamente, el alumno será capaz de producir flexiblemente un resultado de directa utilidad práctica en todo tipo de contexto laboral.

En definitiva, semejante modelo psicopedagógico que pretende centrar la educación no en la enseñanza de conocimientos substantivos, sino en el aprendizaje de varias y abstracto-indefinidas “competencias, habilidades y destrezas”, significa una reforma de los planes de estudio cuyo éxito puede que llegue a ser útil para la formación profesional que desean las empresas y requieren el caótico y precario mercado de trabajo, pero que en términos puramente académicos, no es otra cosa que la destrucción de la transmisión del saber, la nada absoluta.

Acabar con todo el sistema educativo fundado en la transmisión substantiva del saber, y sustituirlo por otro fundado en las competencias individuales, no es otra cosa que una agresión de la economía capitalista cuyo fin es adaptar toda la infraestructura educativa del Estado a las demandas de los empleadores. Es decir, se trata de una auténtica “reconversión industrial” de la universidad, orquestada por el mercado y las empresas y dirigida a la adaptación de

Acabar con todo el sistema educativo fundado en la transmisión substantiva del saber, y sustituirlo por otro fundado en las competencias individuales, no es otra cosa que una agresión de la economía capitalista cuyo fin es adaptar toda la infraestructura educativa del Estado a las demandas de los empleadores. Es decir, se trata de una auténtica “reconversión industrial” de la universidad, orquestada por el mercado y las empresas y dirigida a la adaptación de

17.- Juan Bautista Fuentes Ortega. “El Espacio Europeo de Educación Superior, o la siniestra necesidad del caos”, en “Logos. Anales del seminario de metafísica”, n° 38, año 2006, pág. 322.

18.- Ibid., pág. 323.

la misma a las necesidades de los empleadores. El uso de la palabra “competencia”, tan valorada por los pedagogos de turno dedicados a legitimar la actual reforma de la universidad, no es más que una manipulación del lenguaje y una perversión de la pedagogía dirigida a conseguir una formación individual y precaria de los estudiantes apta para las demandas de los agentes sociales a fin de optimizar y disminuir el valor de la fuerza de trabajo empleada.

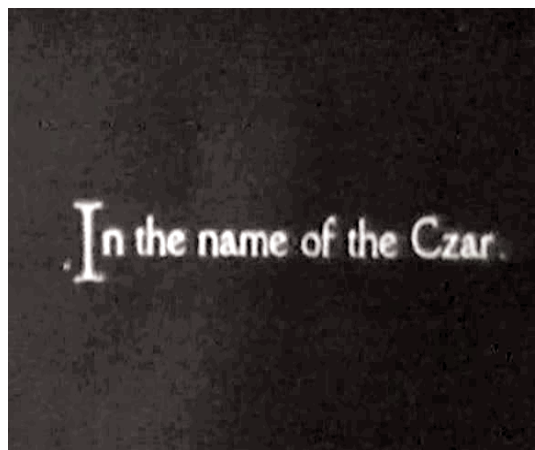
La investigación al servicio de las empresas

“La cooperación entre universidades y el mundo industrial debe intensificarse a escala nacional y regional y centrarse de forma más eficaz en la innovación, la creación de nuevas empresas y, en términos más generales, la transferencia y difusión de los conocimientos. Desde el punto de vista de la competitividad, es fundamental la transferencia de conocimientos de las universidades al mundo empresarial y a la sociedad”.

“El papel de las universidades en la Europa del conocimiento”. Comunicación de la Comisión de las Comunidades Europeas. 05/02/2003.

A nivel de investigación, la exigencia de una reforma se debe a la creencia de las altas instancias europeas de que el éxito en la competitividad de las empresas europeas a nivel mundial vendrá de poner la ciencia al servicio de la economía. Esto impone a los modos de funcionamiento de la universidad, considerados arcaicos y casi medievales, volverse más productivos. Ya existen una serie de informes oficiales que recomiendan conseguir fondos privados para los laboratorios universitarios y favorecer las inversiones privadas en investigación con el fin de estrechar los lazos entre universidad y empresa. Así, en informes oficiales de la U.E. se pueden leer cosas como: *“la Comisión exhorta, pues, a los Estados miembros a velar porque sus normativas fiscales permitan y fomenten el establecimiento de alianzas entre las empresas y las universidades, y porque éstas puedan utilizar los fondos así obtenidos de forma que se asegure su continuo fortalecimiento”*¹⁹. *“Los donativos de particulares pueden representar una fuente importante de ingresos para las universidades, como es el caso de los EEUU”*²⁰.

Después de muchos años, y siempre con la amenaza del interés privado en las espaldas, las universidades y los investigadores habían conseguido un cierto margen de independencia con respecto a los poderes económicos, logrando desarrollar universos con su propio sistema de formación y funcionamiento. La construcción de ese “mundo cerrado sobre sí mismo”, aun cuando pudiera estar en ocasiones atravesado de prejuicios sociales del “mundo externo”, esto es, atravesado por prejuicios derivados de lo que se ha denominado en teoría del conocimiento “contexto de descubrimiento”, permitía al menos las “condiciones de posibilidad” de evitar la intrusión de criterios y juicios externos a la lógica de la investigación científica y desarrollar un pensamiento crítico basado en la lógica interna de cada disciplina. Al crear sistemas en los cuales la palabra es, por lo menos en teoría, independiente de toda relación de supeditación a los intereses de la “sociedad” o de los “agentes



19 “Movilizar el capital intelectual de Europa: crear las condiciones necesarias para que las universidades puedan contribuir plenamente a la estrategia de Lisboa”; “4.1.2. Velar porque la financiación total sea suficiente”. Comunicación de la Comisión de las Comunidades Europeas. Bruselas. 20/04/2005

20.- “El papel de las universidades en la Europa del conocimiento”; “5.1.1. Aumento y diversificación de los ingresos de las universidades”. Comunicación de la Comisión de Comunidades Europeas. Bruselas. 05/02/2003.

sociales”, las universidades habían sido capaces de crear, en alguna medida, instituciones capaces de liberarse de los “retos y desafíos” de los poderes económicos. Pero esos sistemas, pretendidamente regidos por la racionalidad y universalidad, siempre son susceptibles de ser cuestionados por la búsqueda de la “rentabilidad” y “optimización” de la producción de conocimiento.

La voluntad expresa del proceso de Convergencia europea, y de todos sus informes y declaraciones oficiales, de poner a la universidad y a la investigación al servicio de la sociedad, o sea, de las empresas, exige, inevitablemente, que las inversiones en educación superior sean rápidamente convertidas en innovaciones y patentes de las que se beneficien los agentes sociales. Esto obliga a su vez, y como no podía ser de otro modo, a un control y a una orientación de la temática y de las aplicaciones de los descubrimientos científicos y tecnológicos en beneficio del interés privado.

De este modo, el aumento de la financiación privada de las universidades estatales no puede tener sino un precio: la subordinación a los intereses de la economía capitalista. Esto provoca necesariamente que los distintos laboratorios de investigación y cátedras de las universidades se plieguen a las demandas que les exigen desde los poderes económicos. Así, en Estrasburgo, la Universidad Científica Louis Pasteur, a comienzos de 2004 transformó un centro de análisis y de investigación en sociedad privada, de la cual posee el 56,6% de las acciones. Implementó de esta forma un servicio de relación con las empresas y transformó su “incubadora” en una asociación para obtener “una mayor apertura hacia el conjunto de nuestros asociados”²¹. Otro ejemplo de esta tendencia se encuentra en la “Escuela Politécnica Federal de Lausana”, en cuyo interior existe de “Escuela de Dirección de la Tecnología”. Allí se ha creado la cátedra de “Dirección de la Industria de Redes” financiada por Correos. *“Ahora bien, esta cátedra forma parte de un proyecto europeo titulado “Euromercado: proyecto de investigación sobre los escenarios para la liberalización del agua”. Este proyecto está patrocinado por La UNESCO-I.E. (“Instituto para la Educación del Agua”) y financiado por la empresa Suez S.A., la multinacional del agua más importante de Europa”*²².

Estos dos ejemplos que acabamos de comentar no son aislados ni constituyen ninguna excepción, pues sólo en Suiza “el número de cátedras financiadas por fondos privados ha conocido una explosión en estos años. Así, en la Universidad de Ginebra las cátedras de vacunación y farmacología están financiadas por fondos privados. Lo mismo sucede en la Universidad de Neuchâtel con la de derecho del deporte y en la Universidad de Basilea con la cátedra de medicina de esclerosis de placas y de africanística. En la Universidad de Lausana, en la “Escuela Superior de Comercio” (H.E.C.) se está a punto de abrir una nueva cátedra de economía (para la vuelta de 2006). Esta cátedra será financiada por el “Instituto Suizo de Finanzas”, que recibe fondos de la “Confederación de las Universidades Suizas” y sobre todo de la “Asociación Suiza de Banqueros” (la cual ha puesto 75 millones de francos suizos sobre la mesa para su creación). Es preciso saber que este instituto prevé financiar 30 cátedras más en los próximos 15 años”²³. Por otra parte, en el Estado español, también están apareciendo casos como estos. Vasta como ejemplo la “Cátedra Endesa” en la Universidad Politécnica de Cataluña o la “Cátedra Repsol” en la Carlos III de Madrid.

Como dice un refrán popular: “el que paga la orquesta elige la música”, y tal sumisión de la universidad a las empresas privadas y fundaciones no puede traer consigo otro resultado que la reducción de la libertad de elección de temáticas y publicaciones. Una farmacéutica que financie la investigación contra el SIDA, ¿estaría dispuesta a patentar una vacuna que erradique la enfermedad para siempre si con ello perdiera un potente mercado de consumidores crónicos de medicamentos? ¿Hasta dónde puede llegar el apoyo de una empresa de comida basura a la investigación de los efectos nocivos sobre la salud que producen sus comidas? ¿Estaría dispuesta IBM a financiar una cátedra de historia que investigara acerca de sus negocios con el régimen nazi durante la Segunda Guerra Mundial?, ¿publicaría en ese caso que las máquinas de escribir con las que se hacían los registros en los campos de concentración nazis habían sido producidos por ella? ¿O acaso una E.T.T. estaría dispuesta a financiar un mas-

21.- “Le monde diplomatique”, edición española. Nº 127; mayo de 2006: “Universidad y patrocinio privado”.

22.- “Boletín del comité de enlace europeo”; “Suiza, a marchas forzadas en el proceso de Bolonia”. Contribución de Suiza a la Conferencia Obrera Europea de Berlín.

23.- Ibid.

ter sobre “Marxismo y movimiento obrero” o un proyecto de investigación acerca de la explotación y la precariedad del mercado laboral español? ¿Tendrían algún interés las grandes constructoras de este país en investigar acerca de los estragos que está causando la especulación en la vida de miles de hogares? Está más que claro que, bajo la lógica del beneficio, las empresas sólo financiarán una cátedra o un proyecto de investigación si obtienen de ello ventajas directas y de rápida rentabilidad, o indirectas, como por ejemplo dar una buena imagen del nombre de la casa comercial al modo en como las cajas de ahorro lo hacen con sus “obras sociales”, de modo que la libertad a la hora de investigar quedara coartada siempre bajo la censura del interés y la financiación privada.

Con la actual reforma, las universidades están siendo “ocupadas” por las empresas y las necesidades del mercado, provocando con ello su muerte en tanto que instituciones fundadas sobre la libertad de pensamiento. En el actual proceso de convergencia, la investigación se está ordenando en beneficio de las empresas bajo la fórmula de la financiación privada²⁴. Así, materias improductivas como las humanidades o proyectos de investigación en materia de ciencias sociales que puedan ser tildados de “peligrosos” para el orden público, o incluso la investigación en ciencias naturales que no conduzca al desarrollo de la innovación tecnológica u otra fuente de beneficios, corren el riesgo de desaparecer por abandono a causa de la marginación y el chantaje económico de la “sociedad”. El proceso de Bolonia no es un regalo que la Unión Europea dé a sus estudiantes y al conjunto de la ciudadanía, sino que se trata de un “arma de destrucción masiva” de las universidades europeas en tanto que centros independientes de estudio e investigación. El desolador panorama al que parece conducirnos la reforma en la universidad, es el resultado de una política deliberada que concibe la “calidad” de sus universidades en términos de rentabilidad y competitividad.

La universidad como mercado. Liberalización y privatización

El tercer eje de la mercantilización de la educación lo podríamos definir como aquel que trata de transformar a la educación misma en un producto de mercado que pueda ser comprado y vendido; se trata de la privatización que conlleva la comercialización de las relaciones entre los estudiantes (“usuarios o clientes”) y las instituciones educativas (“proveedores de un servicio”).

Esta tendencia económica se puede comprender como una respuesta natural de las políticas neoliberales a los problemas que ofrece la “deficitaria” educación pública. Es decir, por una parte, la situación industrial y financiera, con mayores niveles de competición y cambios tecnológicos muy rápidos, exige a la educación la formación de trabajadores que se adecuen a las necesidades económicas para que las empresas puedan soportar mejor la competición mundial. A lo cual hay que añadir, por otra parte, las presiones para reducir las obligaciones fiscales del Estado con los servicios públicos, lo cual se traduce en una reducción de los gastos en educación. Así pues, la fórmula mágica para hacer frente a la formación constante de un ingente ejército de trabajadores adiestrados en competencias al tiempo que se reduce el gasto público en educación y se abre un nuevo negocio que hasta ahora había sido protegido en mayor o menor medida por el Estado, consiste en la privatización y liberalización de los sistemas educativos y en la transformación de la universidad en un gran mercado proveedor de conocimiento.

Al igual que las reformas en el ámbito nacional hay que ponerlas en el contexto regional europeo para poder entender de dónde emanan y bajo que preceptos, a su vez, las reformas propugnadas por Europa hay que verlas inscritas en tendencias económicas a escala mundial. La educación, como el resto de servicios públicos, ha entrado en el comercio internacional de la mano de la O.M.C. (“Organización Mundial del Comercio”) y del A.G.C.S. (“Acuerdo General sobre el Comercio de Servicios”). El objetivo del A.G.C.S. es la “completa liberalización del mer-

24.- A este respecto no hay que olvidar que actualmente en la universidad española la financiación privada de un proyecto de investigación se tiene en cuenta como una mención de calidad, y que sin ella, ni la Comunidad Autónoma ni la universidad, puede aprobar ninguna investigación. De hecho, no sólo es que las agencias externas de evaluación consideren a la financiación privada como el criterio fundamental de la “calidad” de una investigación, sino que además, lo que queda de financiación pública para un proyecto de investigación también está subordinada a la existencia previa de un aval privado o financiación “externa”, como eufemísticamente se llama a la financiación privada. Esto último no sólo supone la privatización de la investigación, sino algo más: la apropiación indebida de las empresas del dinero público de los impuestos.

cado de servicios". La educación, incluida en el A.G.C.S., fue introducida en el origen de la O.M.C. a propuesta de los EE.UU., que ocupa el primer puesto entre los países exportadores de servicios de educación.

Los límites al A.G.C.S. se dan en aquellos servicios ofrecidos por una autoridad gubernamental cuya prestación sea totalmente gratuita y no se dé en circunstancias competitivas ni comerciales²⁵. La cuestión es que hay pocos servicios que sean ofrecidos exclusivamente por una autoridad gubernamental o no entren en circunstancias competitivas o comerciales, pues cada vez es más dada la "externalización" de los servicios públicos y es bastante difícil encontrar algún servicio que no sea prestado por diversos proveedores privados, aunque el principal proveedor sea una autoridad gubernamental. No existen, por tanto, servicios públicos en sentido puro, lo cual abre las puertas a la intromisión del A.G.C.S. y de las reglas de la economía de mercado en el ámbito que, por derecho, sólo pertenece a la legislación pública.

El artículo 15 del A.G.C.S. amenaza con acabar directamente con la financiación pública de la enseñanza al calificar las subvenciones como "efectos distorsionadores en el comercio de servicios" y afirma que "cualquier miembro que considere que una subvención acordada por un Estado miembro le perjudica, podrá poner en marcha el proceso de examen y solicitar una consulta en el órgano de resolución de diferencias" (un tribunal de la O.M.C. que aplicará sanciones a los países que establezcan obstáculos a la libre competencia). Así, los permisos, la exigencia y la normativa técnica de regulación interna de los Estados miembros de la O.M.C. no puede significar, según el artículo 6, sino "obstáculos innecesarios" a la libre circulación de mercancías.

Como se puede observar, los objetivos del A.G.C.S. son el desmantelamiento puro y duro de los servicios públicos, y entre ellos, de la enseñanza pública, que es tratada como competidora con ventajas (gracias a la financiación pública) con respecto a la enseñanza suministrada por empresas fundaciones privadas. Se trata de una agresión contra el bien común ejercida por una organización antidemocrática que no ha sido elegida por nadie, sino que ha sido constituida por los grandes poderes económicos al margen de toda "publicidad", y que atenta contra todo principio legal y constitucional que se asienta sobre el derecho a la soberanía nacional de cada Estado. En definitiva, se trata no sólo del desmantelamiento de los servicios públicos, sino también del desmantelamiento del Estado de derecho en la medida en que las asambleas legislativas de cada país son dominadas por organismos internacionales que carecen de toda legitimidad ciudadana.



Por otra parte, la liberalización de los servicios públicos, y en concreto de la enseñanza pública, no sólo viene impuesta por la necesidad del capitalismo de conseguir el máximo beneficio y ampliar nuevos mercados allí donde no los había, sino que también viene impuesta por la búsqueda de una mayor "flexibilidad" de la reglamentación de la universidad pública con el fin de que esta se pueda adaptar con mayor rapidez a los incesantes y rápidos cambios del mercado de trabajo. A este respecto, lo que más preocupa a los "agentes sociales" que están impulsando el proceso de Bolonia, es la excesiva reglamentación de la vida académica que "entorpece la modernización de las universidades, y menoscaba su eficacia"²⁶.

La rigidez de los planes de estudio elaborados a partir de la transmisión de conocimientos substantivos, y la rigidez de la normativa laboral por la que se regula el personal académico, impiden la flexibilidad del reconocimiento

25.- Véase artículo 1.3.b y c del A.G.C.S.

26.- "Movilizar el capital intelectual de Europa: crear las condiciones necesarias para que las universidades puedan contribuir plenamente a la estrategia de Lisboa"; "2.2. Puntos débiles de las universidades". Comisión de la Comisión de las Comunidades Europeas. Bruselas, 20/04/2005.

de títulos, lo cual constituye un obstáculo para el aprendizaje permanente y la movilidad. Así, para que las universidades puedan adaptarse mejor a las necesidades del cambiante mercado de trabajo, es necesario proceder a una profunda revisión de los planes de estudio para que den una mejor respuesta a las demandas sociales de cada momento, lo cual sólo es posible a través de un menor control del Estado y una mayor cooperación con la industria y las empresas. Por eso, *“la estrategia de Lisboa insta a los Gobiernos a ir más allá y a establecer una nueva alianza con las universidades que se aleje del modelo de control estatal para adoptar un nuevo planteamiento basado en la responsabilidad de las universidades ante la sociedad”*²⁷.

Así pues, con esta “flexibilidad” de las instituciones públicas, lo que se pretende es una mayor cooperación entre las universidades y el mundo empresarial que permita de forma más eficaz la innovación y la transferencia y difusión de conocimientos. Desde el punto de vista de la competitividad, es fundamental la transmisión de conocimientos de las universidades al mundo empresarial si lo que se pretende es ganar la competición mundial por ocupar la vanguardia de la economía globalizada.

Por eso se busca a toda costa una mayor “autonomía” de la universidad con respecto al Estado, para que ésta se modernice y se adapte a las nuevos “retos y desafíos” de nuestro tiempo con mayor rapidez y flexibilidad. Tal es el concepto de “autonomía universitaria” que se está manejando en todos los discursos e informes oficiales que preconizan la actual reforma de la universidad.

Las universidades europeas se encuentran actualmente en una encrucijada en la que convergen dos factores: por un lado, la necesidad de aumentar la financiación, insuficiente para satisfacer las nuevas demandas sociales en investigación y formación, y por otro, las presiones que ejercen sobre el Estado para reducir gradualmente su compromiso e implicación en el sector público, tal y como hemos visto en el punto anterior. De este modo, los poderes públicos se encuentran en una coyuntura en la cual deben garantizar una financiación adecuada de los sistemas de enseñanza para que estos no se queden rezagados en la competición mundial con otras potencias como EE.UU. y Japón, al tiempo que se cuestiona los presupuestos públicos y la viabilidad del Estado de Bienestar en beneficio de las “bondades” que ofrece la economía de mercado. En consecuencia, la respuesta que se está dando desde las autoridades a dicha coyuntura pasa necesariamente por la búsqueda de nuevas fuentes de financiación privada (aumento de tasas, becas-préstamo, contratos de investigación, “donativos” particulares), lo cual conlleva una disminución progresiva del peso del Estado sobre la educación pública, y la adaptación de la “oferta” académica a las demandas del mercado de trabajo, lo cual supone un importante reclamo para llamar la atención del estudiante consumidor de nuevos conocimientos.

Entre los dos modelos de financiación extremos: educación gratuita subvencionada por el Estado y enseñanza totalmente financiada mediante tasas y fondos privados, es el segundo el que se está imponiendo progresivamente. Si bien las subvenciones públicas siguen manteniendo una presencia mayoritaria, la tendencia que más importancia adquirirá con el tiempo será la financiación privada. Así, los contratos de investigación adjudicados mediante licitación, la aparición, cada vez mayor, de cátedras financiadas por entidades privadas, la exponencial subida del precio de las tasas y la aparición de las becas-préstamo frente a las ayudas del Estado, serán en el futuro la mayor fuente de financiación de la educación superior, sin menosprecio de que el Estado siga contribuyendo con el dinero de los impuestos a sufragar en parte el gasto de la misma, aunque eso sí, ya se habla de que dicha financiación pública debería organizarse en torno a un sistema de indicadores de rendimiento, de tal manera que se vincule el dinero público con la “calidad” de cada universidad para satisfacer las necesidades del mercado, lo cual conlleva a la aparición de universidades de 1ª y 2ª categoría y a la consecuente elitización de las de mayor “calidad”.

Bajo el argumento de que la rentabilidad privada que un estudiante obtiene de su inversión en educación superior es mucho mayor que sus posibles riesgos (por ejemplo, en forma de ingresos futuros más elevados, de menores probabilidades de desempleo y acceso a mejores empleos), se está intentando dismantlar los sistemas públicos de becas y ayudas al estudiante. En su lugar, se propone que los estudiantes universitarios se financien sus estudios mediante préstamos bancarios avalados por el Estado, pues así el estudiante no sólo no se estará “aprovechan-

27.- Ibid.; “4.1. Liberar el potencial de las universidades en el contexto nacional”.

do” del erario público, sino que además se ganará en eficiencia al tomar conciencia el alumno del coste de su educación y al promover su esfuerzo para que devuelva el préstamo. Se abre así un nuevo negocio de hipotecas bancarias con la garantía de que siempre serán devueltas aún en el caso de que el estudiante no pueda hacerlo dado que el Estado se responsabiliza de ello²⁸.

Por último, dentro de esta tendencia a la mercantilización y privatización de la financiación de la universidad, también aparece una segunda tendencia mercantilizadora, consistente en concebir a la universidad como una institución proveedora de un servicio y al alumno como un consumidor de este producto. Se trata, en efecto, de convertir a la educación superior en un gran mercado en el que se intercambie la formación en “habilidades, destrezas y competencias” aptas para el mercado de trabajo por dinero, obtenido previamente por el alumno a través de un préstamo bancario o de un endeudamiento familiar. De ahí que se hable de mejorar la calidad y de reforzar el atractivo de las universidades europeas como destino, especialmente para competir en un entorno cada vez más globalizado con las universidades norteamericanas, pues en ello va el liderazgo del mercado de la educación.

Una propuesta a modo de conclusión

Como hemos podido ver en el resumido análisis de los puntos anteriores acerca del actual proceso de convergencia europea, nos encontramos ante una situación alarmante. Dicho proceso no consiste en una mera reforma más de los planes de estudio, sino que estamos asistiendo a una verdadera revolución que trata de transformar la universidad desde sus mismas raíces. Se está abriendo paso un nuevo modelo de universidad basado en 1/ la adquisición de “habilidades, competencias y destrezas” por oposición a la adquisición de conocimientos, 2/ en la financiación privada (con el apoyo también de lo que quede de financiación pública) a cambio de una investigación orientada a la innovación empresarial y los intereses del mercado capitalista, y 3/ en la transformación de la educación en un negocio más regido por las leyes del mercado en oposición a la universidad en tanto que servicio público gratuito. En definitiva, se trata de un proceso de mercantilización de la educación en el que se pretende, por un lado, supeditar la universidad pública a las necesidades de formación demandadas por el cambiante mercado de trabajo y a las necesidades empresariales de innovación e investigación, mientras que, por otro, se trata de abrir un nuevo negocio de compra-venta de conocimientos y préstamos bancarios donde antes no lo había. Un auténtico desastre para lo que pudiera quedar en la universidad de investigación y difusión libre de conocimientos y también de servicio público.

En mi opinión, la universidad sí que debe estar al servicio de la sociedad, pero no entendiendo por ésta a las empresas y al capitalismo, sino una sociedad distinta capaz de constituirse de una manera distinta al modo en como lo está haciendo hoy en día. En este sentido, se debe defender a la universidad como un espacio público en donde la investigación y la pretensión de saber no se vea coartada y dominada por los poderes económicos que, en este proceso de reforma, están tratando de poner la universidad al servicio de la optimización de la mano de obra y de la rentabilidad del conocimiento. Se trataría, por tanto, de vincular la labor investigadora y de transmisión del saber que se da en la universidad con la ciudadanía, para que esta tenga de verdad acceso a una universidad democrática basada en fomentar el espíritu crítico y la adquisición de una sólida formación teórica en una determinada especialidad científica o humanística, en dar una amplia cultura general y en cultivar diversos artes y saberes, en despertar y promover intereses personales y animar a la participación y acción política en sociedad, y, por qué no, capaz también de dar una buena enseñanza que permita la formación de buenos profesionales conocedores de su materia o disciplina, y no el nuevo tipo de profesional precario y descualificado que se quiere formar. Así, la universidad, en tanto que espacio público accesible para todo el mundo, estaría abierta a un tipo de ciudadanía activa que necesita a la universidad para poder entender el mundo en el que vive y, en consecuencia, también para poder intervenir políticamente en él.

28.- Otra posibilidad que se baraja paralela a esta consiste en ofrecer un préstamo con devolución condicional a la renta (préstamo-renta). Según esta modalidad el importe del préstamo tiene que ser devuelto cuando el estudiante, una vez cubierto su periodo de estudios, consiga un trabajo y cierto nivel de renta. La cantidad a devolver en cada periodo se establecerá en función de los ingresos obtenidos por el universitario. En todo caso, es otro sistema que parte del mismo principio privatizador de las ayudas al estudiante.

Por esto, a mi modo de ver, bajo el actual proceso de reforma de la universidad, se está revirtiendo el valor de la educación pública como pilar básico para la construcción de una sociedad democrática, ganando terreno en su lugar una idea de educación competitiva, estrictamente utilitarista y determinada exclusivamente por las leyes del mercado, tanto por el contenido de lo que se quiere enseñar, como por el hecho de que se quiere convertir en un bien de consumo más.

Por el contrario, lo que debemos defender es un tipo de universidad que no impida el acceso a ningún miembro de la ciudadanía, ya esté matriculado o no, sea nativo o inmigrante, pobre o muy pobre, bajo ninguna condición. Es decir, debemos defender una universidad pública en tanto que sea accesible para todo el mundo sin ninguna traba ni impedimento, y en tanto que sea financiada exclusivamente con el dinero de los impuestos que han sido pagados por todos los ciudadanos, lo cual evitaría cualquier tipo de ingerencia por parte de las empresas y de los intereses privados del capital. Por tanto, de este modo, se podría conseguir una universidad que genere conocimiento libre y desinteresadamente sin que este sea mercantilizado y apropiado por ningún poder económico y que, de verdad, pueda ser útil a los ciudadanos para formar su juicio político y poder así intervenir activamente en la política que gobierna sus vidas y la de sus conciudadanos, así como también les permita obtener de ella una buena educación fundada en la transmisión substantiva del saber y en la investigación crítica del conocimiento.

Por todo lo que acabo de decir, y ya como propuesta final práctico-política, me gustaría acabar el presente apartado haciendo un llamamiento a la lucha por la defensa de una universidad basada en estas características. Para ello, en primer lugar, el movimiento estudiantil debe plantarse ante el actual proceso de reforma con una negación absoluta del proyecto que se nos quiere imponer, y, en segundo lugar, debe, como de hecho ha realizado durante este curso, informar e informarse de las dinámicas que determinan este proceso de convergencia europea: desregularización, privatización, mercantilización, empobrecimiento de contenidos... y tratar de construir en su lugar un proyecto "positivo" capaz de superar la negación habitual que se suele dar a toda reforma neoliberal. Para ello, se debería insertar la lucha por una educación democrática en las luchas diarias de los movimientos sociales, y buscar así una alianza con esa ciudadanía activa que se reclama. Es decir, la reivindicación de una universidad pública y accesible para todo el mundo pasa precisamente por activar a los ciudadanos que de algún modo tienen intereses en usar, construir y mantener vivo ese espacio. Así, de este modo, con la ayuda de los movimientos sociales y de una ciudadanía activa, se podría presionar por la vía legislativa y estatal en la búsqueda de una universidad realmente pública y accesible que camine en el provecho de todos mientras que, desde el movimiento estudiantil, se podría tratar de conseguir una democratización de los órganos de poder de la propia universidad tratando de conseguir así la ocupación de la mayoría de los miembros que constituyen los Consejos de Departamento, Juntas de Facultad y Claustros Universitarios. No sólo la lucha, sino también la victoria en esta particular batalla, pasa por que el movimiento estudiantil se alíe con los movimientos sociales para tomar las calles y los claustros.

BIBLIOGRAFÍA EMPLEADA

a) ARTÍCULOS DE OPINIÓN Y MANIFIESTOS

- "¿Qué educación superior europea?" Manifiesto de "Profesores por el conocimiento" (todos los manifiestos, así como también los textos legales e informes oficiales de la U.E. que se citan en el presente trabajo, se pueden encontrar en www.nodo50.org/acme).
- "Por qué decimos no a la convergencia europea". Manifiesto de la asociación estudiantil de la Facultad de Filosofía de la ucm "La Caverna".
- "Carta abierta a los profesores de Universidad". Manifiesto de "Profesores por el conocimiento".
- Carlos Sevilla. "La educación en Europa: el neoliberalismo contraataca", el artículo se puede encontrar en www.revoltaglobal.org.
- Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero. "El reto de la Universidad ante la sociedad del conocimiento", el artículo se puede encontrar en www.nodo50.org/acme.

- “Boletín del comité de enlace europeo”, nº1, abril de 2006. (Respecto a este boletín no puedo dar ninguna referencia para poder encontrarlo ya que me lo repartieron a la salida de una asamblea celebrada en la Facultad de Filosofía).
- Montserrat Galcerán Huguet. *“La quiebra de la universidad de élites”*, en la revista de la Facultad de Filosofía de la ucm “Cuaderno de materiales”, nº 17 , enero-abril de 2002, págs. de 4 a 7.
- Juan Bautista Fuentes Ortega. *“En torno a la idea de sociedad del conocimiento. Crítica filosófico-política a la L.O.U., a su contexto y a sus críticos”*, en la revista de la Facultad de Filosofía de la ucm “Cuaderno de materiales”, nº 17 , enero-abril de 2002, págs. de 8 a 11.
- Carlos Fernández Liria. *“Academia, sociedad y capitalismo”*, en la revista de la Facultad de Filosofía de la ucm “Cuaderno de materiales”, nº 17 , enero-abril de 2002, págs. de 29 a 30.
- Juan Bautista Fuentes Ortega. *“El Espacio Europeo de Educación Superior, o de la siniestra necesidad del caos”*, en la revista de la Facultad de Filosofía de la ucm “Logos. Anales del seminario de metafísica”, nº 38, año 2005, págs. de 303 a 335.
- G. Búster. *“La estrategia de Lisboa de la Europa neoliberal”*, en “VIENTO SUR”. Revista digital.
- Michel Eliard. *“El fin de la Escuela”*, Ed. Grupo Unisión Producciones, Madrid, 2002. Traducción de Chomin Cunchillos.
- Christian de Montlibert. *“Universidad y mecenazgo privado”*. Artículo de “Le Monde diplomatique”, edición española, nº 127, mayo de 2006.
- También quiero introducir dentro de la bibliografía, aunque no se trate de ningún artículo, libro o manifiesto, el curso monográfico sobre convergencia europea al que asistí este año en la Facultad de Filosofía de la ucm.

b) TEXTOS LEGALES E INFORMES OFICIALES DE LA UNIÓN EUROPEA

- *“Informe universidad 2000”*. J.M. Bricall
- *“Movilizar el capital intelectual de Europa: crear las condiciones necesarias para que las universidades puedan contribuir plenamente a la estrategia de Lisboa”*. Comunicación de la Comisión de las Comunidades Europeas. Bruselas, 20/04/2005.
- *“El papel de las universidades en la Europa del conocimiento”*. Comunicación de la Comisión de las Comunidades Europeas. Bruselas, 05/02/2003.
- *“Tunning Educational Structures in Europe”*. Resumen ejecutivo.
- *“Magna Charta Universitatum”*; declaración conjunta de los rectores de las universidades europeas reunidos en Bolonia con ocasión del IX centenario de la Universidad de esa misma ciudad. Bolonia, 18 de septiembre de 1988.
- *“Dclaración de la Sorbona”*; declaración conjunta para la armonización del diseño del sistema de Educación Superior Europeo a cargo de los cuatro ministros representantes de Francia, Alemania, Italia y el Reino Unido.
- *“El Espacio Europeo de la Enseñanza Superior”*. Declaración conjunta de los ministros europeos de educación reunidos en Bolonia el 19 de junio de 1999.
- *“Consejo Europeo de Lisboa”*; Lisboa, 23 y 24 de marzo de 2000.
- *“Real Decreto 1125/2003”*, de 5 de septiembre, por el que se establece el sistema europeo de créditos y el sistema de calificaciones en las titulaciones universitarias de carácter oficial y validez en todo el territorio nacional.
- *“Real Decreto 55/2005”*, de 21 de enero, por el que se establece la estructura de las enseñanzas universitarias y se regulan los estudios universitarios de Grado.
- *“Real Decreto 56/2005”*, de 21 de enero, por el que se regulan los estudios universitarios oficiales de Postgrado.

elementos de producción crítica
narración

El sabio tonto

por Matías Escalera Cordero

El doctor Crisol del Día era un sabio tonto; en realidad, era uno de esos innumerables sabios tontos que pueblan nuestra tierra, y que tanto daño han infligido a la especie humana so pretexto de un bienestar general y de una felicidad tan abstracta que jamás se materializa ni se concreta en nada palpable, pues a nada nos compromete...

Como todos los sabios tontos, repetía una y otra vez las mismas mentiras: que no había más alternativa que aceptar los riesgos de una Ciencia dirigida por las corporaciones (las cosas son como son: decía); que los avances científicos en medicina, biogenética y química nos proporcionarán una larga y bienaventurada existencia (aunque nunca precisaba a quiénes y a cuántos incluía ese tramposo *nos*); que el progreso tiene un coste inevitable (las cosas son como son); etcétera, etcétera... Últimamente, predicaba el sometimiento de la investigación a las reglas y vaivenes del mercado global; le habían nombrado responsable de no se sabe qué misterioso organismo de control y evaluación científica europeo (y ya se sabe: la globalización tiene costes inevitables)

Aquel día, sin embargo, no hablaba del genoma humano y de su (claro está) inevitable comercialización, ni de otras sandeces por el estilo, sino que repetía -una vez más, también- su sermón preferido, el de su inquebrantable fe en las máquinas (pues -como todo el mundo sabe- las máquinas no mienten: afirmaba con arrobo místico) Aunque sí mienten quienes las construyen: eso sí lo sabemos todos...

Los aburridos estudiantes que aún le escuchaban, por un resto de cierto respeto maquinal y supersticioso a la tarima (y a falta de otra razón -de más peso- que no encontraban), bostezaban a escondidas con cierta vieja urbanidad y disimulo...

- La primera generación -decía, en ese momento- comprendió todas las máquinas existentes desde los más remotos tiempos de la antigüedad, hasta el año 1951 (¡ahí es nada!: pensaban), y se caracterizaba por fundamentarse todo en métodos puramente mecánicos... Y señalaba con un dedo al vacío de un modo vagamente admirativo... Destaquemos, por ejemplo, las diversas formas de contar objetos con piedras o el ábaco (como el de los billares de nuestra infancia o el de ciertas viejas tenderas), instrumento que desde el siglo V antes de Cristo se utilizó en Grecia, Oriente Medio y Asia... O los relojes, máquinas de un solo programa... O la máquina de los palillos de Napier, de 1621; o la máquina de Pascal, construida en 1642,

con una serie de ruedas dentadas que sumaban números, pero que precisaba de la intervención de un operador *no mecánico* (entiéndase, una persona) O la máquina de Leibnitz, de 1672, que hacía ya las cuatro operaciones básicas... (y se miraba el dedo adelantado hacia el vacío, como si en su punta se hallase el secreto de tanto ingenio y energía)

- Y no nos olvidemos tampoco de las cartulinas con códigos impresos para trazar esquemas y dibujos, que funcionaban -como los organillos musicales- ya desde principios del siglo XIX; o la máquina de tejer de Jacquard, desarrollada entre 1673 y 1801 (al servicio de la inevitable industrialización, claro) Ni de la máquina diferencial de Babbage, de 1822, que poseía la estructura de un ordenador actual (con su input / entrada-, su score / proceso- y su output / salida), pero que desgraciadamente sólo se quedó en un bello proyecto... Y qué decir de la máquina de tarjetas perforadas de Herman Hollerith, armada en 1879, que usaba el lenguaje binario, y que se utilizó (mira qué casualidad) para el establecer el censo de Norteamérica a finales del pasado siglo... O la máquina de Powers, de 1910, la máquina ABC de Atanasoff y Clifford Berry, de 1930; o la máquina digital del propio Atanasoff y Maunchly, de 1940; la máquina de Maunchly y Eckert, construida un año después; o la máquina del proyecto Mark I, en 1944, que se hizo con el presupuesto (mira qué casualidad) del ministerio de Defensa USA, y en la que se utilizaron las ideas (por fin) de Babbage: dando paso a la máquina del proyecto Eniac, ensamblada entre 1943 y 1946, también con el presupuesto (mira qué casualidad) del ministerio de Defensa americano; un artefacto enorme de válvulas electrónicas, con los consiguientes problemas derivados del calor... ¡El calor!... (y se miraba la punta del dedo contra el vacío, y suspiraba) ¡El calor!...

Y súbitamente retomaba el hilo: ¡No olvidéis tampoco a las máquinas de Von Neumann y Edvac, ni a la primera máquina comercial de Univac I, en el ya lejano 1951!... (había dejado de señalar al vacío: recordaba los buenos viejos tiempos - mucho menos complicados que estos- de su perdida juventud)

- Hacia 1956 -continúa, pero su acento desprende un extraño eco, y el timbre de su voz ha cambiado ligeramente-, se descubrieron los transistores, y esto marcó el comienzo de la segunda generación... Hacia 1960 se construyeron máquinas que procesaban 10 millones de instrucciones por segundo, millones por segundo, segundo... En 1965, aparecen los circuitos integrados, circuitos... Es la tercera generación, tercera, tercera generación... Algunos estudiantes han dejado de bostezar y de hurgarse la nariz... Son máquinas, máquinas, de reducido, reducido, tamaño, menos consumo, consumo, mayor rapidez, rapidez, mayor, el calor... IBM 360 y 370, 360, 370, el calor... Se para, deja la larga enumeración de nombres y fechas... ¡El calor!... Ha sido largo el camino de la nada (se lamenta) Las máquinas nos protegen, las máquinas... El camino de la nada... (es como un fantasma de cine de verano)

Los jóvenes más atentos se extrañan, primero (y algunos se sonríen), del enorme esfuerzo que hay en esas palabras, y del abismo sin fondo que se abre en la mirada perdida y como alucinada del viejo chocho; pero, luego, se asustan...

- Ha sido largo el camino de la nada... (ya sólo habla esa especie de mueca, esa sonrisa de viejo falso santurrón, tan suya, tan de los de su clase, como si nunca hubiesen roto un plato) El camino de la nada... Las máquinas...

Los estudiantes, incluso los más distraídos, escuchan y se miran unos a otros, sin saber qué hacer o qué responder... Las máquinas... Las máquinas... Las máquinas... Las máq... Las máq...Las máq... Las... Las... Las... La... La... La... nad... nad... nad... (paranoia esquizoide, por supuesto, o un ictus severo)

A ó ? 78

NUNCA OLVIDAREMOS...

LA CIENCIA, LA UNIVERSIDAD, LA SOCIEDAD ENTERA, LOS HOMBRES Y MUJERES DE BIEN DE CUALQUIER RINCÓN DEL MUNDO -POR APESTOSO QUE SEA- NUNCA OLVIDARÁN AL ILLUSTRÍSIMO PROFESOR

Crisol del Día

CONSTRUCTOR DE MUNDOS Y MERECEDOR DEL RENOMBRE UNIVERSAL QUE SE GANÓ EN TAN JUSTA LIDIA CON INTELIGENCIAS TAN PRECLARAS COMO LA SUYA, ASÍ COMO DE LOS PRESTIGIOSÍSIMOS PREMIOS NACIONALES E INTERNACIONALES QUE ADORNABAN SU LÍMFA EJECUTORIA:
PREMIO DE LAS CIENCIAS -DE LAS DE VERDAD, NO DE LAS DE COÑA- PRÍNCIPE DE COVADONGA
PREMIO DE LA FUNDACIÓN CRISTOBALITO ESPARRAGÓN A LA EXCELENCIA CIENTÍFICA
PREMIO JAIMITO III, POR TODA UNA VIDA DE DEDICACIÓN A LA CAUSA -LA NUESTRA, CLARO-
PREMIO INTERNACIONAL DE LOS LABORATORIOS POM OPÓN Y FPYP Y PB

SUS RENDIDOS ADMIRADORES Y LAS AUTORIDADES DE MÁS ALTO RANGO, DE HIJOS INCLINADOS, RUEGAN...

elementos de producción crítica

poema

Homenaje a Nicholas Georgescu-Roegen

por Jorge Riechmann

para Óscar Carpintero

Los árboles pueden convertirse en muebles, pero los muebles no pueden convertirse en árboles. ¿Cómo que no? ¡Pero si toda nuestra economía se basa en la suposición contraria! A lo más, nuestros expertos concederán a regañadientes: “Es posible que todavía no podamos convertir los muebles en árboles, pero nuestros tecnólogos están a punto de lograrlo”, y a renglón seguido celebrarán la *finesse d’esprit* de aquel famoso autor de ciencia ficción que decía: toda tecnología suficientemente avanzada es indistinguible de la magia. De manera, queridos niños, que la próxima vez que aparezca en la pantalla el Ministro de Economía no declinéis ceder al regocijo: ¡mira, ése es el señor que cree que la mesa se convierte en roble! ¡El que cree que los añicos del vaso roto son igual que el vaso entero! ¡El que cree que los muertos vuelven a la vida, como en las películas de zombis, y siguen produciendo y consumiendo como si tal cosa, tecnológicamente ubérrimos, cadavéricamente eufóricos!

elementos de producción crítica
...dos casos de poesía (real)

Uno

De *El amor, la ira...* de Enrique Falcón*

El amor, la ira [escritos políticos sobre poesía] son...*reflexiones, propuestas y proclamas de lo que el autor considera los nuevos retos de una poética comprometida para con el tiempo que vivimos, un tiempo sin duda marcado por la invisibilización de las víctimas, por una tremenda injusticia social y por un deseo de pacificación sobre las propuestas políticas antagonistas que pretendan construir entre todos un futuro incluyente y distinto...*

0) INCIPIT

Nosotros escribimos en los futuros últimos tiempos de una literatura muerta.

6) ABRAZO Y PROTESTA

Un poema político no tiene por qué ser “transparente”.

No es necesariamente en lo transparente donde siempre acaece una comunicación.

No siempre en lo ya conocido se producen los encuentros.

Y no necesariamente en la claridad, el abrazo y la Protesta.

9) “LA INJUSTICIA NO ES ANÓNIMA: TIENE NOMBRE Y DIRECCIÓN” (Brecht)

Un buen poema político no “mueve el mundo”.

Ayuda a recobrar aliento.

Un buen poema político no “hace caer a la injusticia”.

Le da nombre y dirección.

* de FALCÓN, Enrique, *El amor, la ira*. Ediciones del 4 de Agosto, colección “Planeta Clandestino”. Logroño, 2006. www.4deagosto.com. Los comentarios son de Salvador Peirats, en www.rebelión.org

18)

Las conexiones entre *el poder* y *lo real* (de las que nuestra poesía –a diferencia de buena parte de la literatura más reciente– no puede prescindir) son las que convierten al llamado “estilo” en una elección profundamente moral.

20) DESCUBRIR Y RECORDAR

Pedagógica o celebrativa, la poesía política procura en cada tiempo aprehender la conducta del hombre (en circunstancias concretas, aunque sean altamente compartidas).

Para ello, tan válido le resulta pulsar las teclas de las diversas técnicas de distanciamiento como los recursos –afectivos o identificadores– de la sugestión.

Las posibilidades de nuestra dicción se vuelven, así, *ilimitadas*.

25)

Nosotros no apuntamos, todavía, a una *transformación* radical de las cosas

sino a una *resistencia* (...que es una transformación radical de las cosas).

29)

La creencia de que en la tradición literaria española existe una profunda riqueza que ha de saber aprovechar sabiamente nuestra actual poesía, es un tremendo estorbo.

Un verdadero poeta político, aun consciente de estar escribiendo en la tradición, ha de empezar siempre de nuevo, pero también como si habitara en los futuros últimos tiempos de una literatura muerta.

30)

A quienes fatigosamente nos recuerdan el peligro panfletario de nuestra poesía, exijámosles ejemplos.

Un buen poema político puede ser, también, un buen panfleto.

Nada hay de malo en escribir panfletos.

Un buen poema político también puede ser todo lo contrario al mejor de los panfletos.

Y puestos a hablar de poesía “panfletaria”... ¿por qué no entresacar esos panfletos que, casi mensualmente, escribe el capitalismo a través de sus poetas?

El amor, la ira [escritos políticos sobre poesía] es...*un inédito latigazo sobre la conciencia atemorizada y desmovilizada de poetas y ciudadanos... poesía del conflicto* (también se la ha llamado “de la conciencia crítica” o “nueva poesía social”) en la literatura española actual... *constatación de que sí es posible escribir poesía política en la España de hoy...*

31)

La poesía no es una estructura inocente.

33)

Nuestra poesía habrá de desplegar la rabia de los nuevos tiempos, la misma ira que en estos nuevos tiempos ya se encargan otros de ocultar.

37)

Debería inquietarnos lo altamente inofensiva que resulta la poesía actual.

49)

Mística y sociología: un buen poema político no
Tendría por qué renunciar al abrazo de estas dos
Hermanas.

52)

Hay partículas de sangre en todos nuestros poemas.

64)

La poesía política no lo es por sus temas, puesto que el mundo carece de bordes y sus “asuntos” resultan ilimitados.

La poesía política no lo es por sus registros retóricos, puesto que dispone de todos los posibles.

La poesía política lo es porque aborda de pleno un algo específico: *el poder*.

La existencia de la poesía política se legitima por las conexiones que establece el poder con lo real.

Lo que dinamita, o confirma, dichas conexiones es *lenguaje*.

Sentidos de mundo.

Gestos.

Y precisamente por eso, la poesía política *habla*.

Existe.

65) Y HOY

Lo que acuna el nacimiento de un poema político: el amor, la ira.

elementos de producción crítica
...dos casos de poesía (real)

Dos

De La ciudad de las croquetas congeladas de Antonio Orihuela*

Resonancias paradójicamente aleixandrinas, la ciudad como lugar de alienación congelada en un tiempo industrial de bienestar y artificial estatus quo globalizado.

Un “mundo irisado”, que nos lleva al “mundo de Oz”, en el que los destellos del progreso ciegan al hombre en la encrucijada del cambio de siglo.

Fiel a su estilo, Orihuela fundamenta su verbo poético en la figura hórderliniana del poeta en tiempo de miseria que efectúa una relectura de la Historia oficial, estableciendo un contrapunto entre la alegoría y la ironía del masaje-mensaje de la sociedad de consumo. Comencemos por el principio:

ENSEÑANZA PRIMARIA

Todo lo que se levanta como Historia
Lo hace sobre montones de cadáveres,
Y se levanta como Historia
Para dejar de ver los cadáveres.

Antes de ponerte a escribir, consulta primero
Qué quieren de ti,
Qué quieren que hagas con sus cadáveres.

Historia y cadáveres... Trasunto derridiano de la escritura como cadáver: ??? / ??? (signo/cadáver). La Historia como inscripción de una tumba en la que yacen montones de cadáveres, esto es, el mensaje histórico que compone la superficie irisada bajo la que descansa un significado más incómodo, que se desea ocultar a través de la realidad alegórica que crea la Historia con mayúsculas. Claroscuro de Historia y Realidad también en “Desarrollo sostenible”, donde Orihuela conjuga explotación infantil y juego, es decir, la cruda realidad del cadáver con la fastuosa realidad de la inscripción de la lápida:

* ORIHUELA, Antonio, *La ciudad de las croquetas congeladas*, Tenerife, Ediciones Baile del Sol, 2006. La selección de los poemas y los comentarios son de José Andrés Calvo.

DESARROLLO SOSTENIBLE

En China, los niños juegan catorce horas diarias
A que trabajen
Fabricando juguetes
Para los niños de España.

Los pedidos para esta temporada
Ya están en las tiendas
Y la producción para el año que viene, asegurada.

Mientras queramos,
Los Reyes Magos
Seguirán viniendo de Oriente.

Sensación del gran simulacro -tal como la entiende Baudrillard en Cultura y simulacro- que prevalece en una sociedad occidental que mira para otro lado, mientras juega a los Reyes Magos (o a lo que sea). Si a un niño que va a pasar el día a Disneylandia no le importa que debajo del disfraz de Pluto haya un trabajador que se está asando con el calor de Florida - como alegorizaba Baudrillard-, la importancia de este poema -dado que ya no somos niños- radica en el descubrimiento "in fraganti" de los ceremoniales sociales e históricos, es decir, descubrir que detrás de la parafernalia del mago de Oz sólo hay un hombrecito manejando el mecanismo de una tramoya.

Y el espejismo de las apariencias que cobra autonomía poética en el símbolo del producto precocinado.

Comida rápida, bienestar ofrecido e ilusorio, rápido consumo y depredación, envuelto todo en un falso prestigio social, en un sueño -imposible- de familia feliz de clase media.

Qué ves, en realidad, cuando te estás comiendo
Una hamburguesa Mc Donald's,
Cuando te has comprado
El especial de patatas fritas en el Burguer King,
Cuando sacas del plástico
Un pastel de bollería industrial,
Un preparado precocinado,
Liofilizado,
Ultracongelado en alta mar.

Yo,
Me froto los ojos.

Y el plástico, símbolo de lo artificial, del envoltorio, que esconde el producto fraudulento: la hamburguesa siempre es más grande en la foto que en el plato, mientras que los niños se compran el bollycao por la pegatina. La sociedad contemporánea se conforma con un superficial juego de espejos en el que lo auténtico es el reflejo de un reflejo o un producto liofilizado. El contacto con la realidad se pierde y se posterga a través del prestigio que confiere comprar una marca, adquirir un envoltorio puesto de moda por la publicidad o comer en un restaurante de comida rápida.

La sociedad actual, en efecto, se forja en el simulacro...

MARXISMO VS. POSMODERNISMO

Los coyotes
Sabemos que el túnel es un dibujo
Al pie de la montaña,
Pero los corre caminos lo atraviesan.
La persecución es imposible.





tierradenadie
ediciones

www.tierradenadieediciones.com

YOUKALI

revista crítica de las artes y el pensamiento

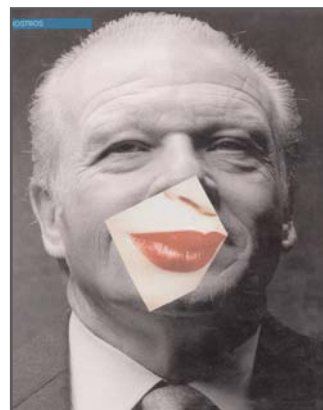
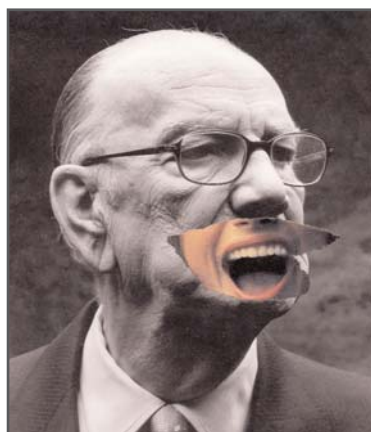
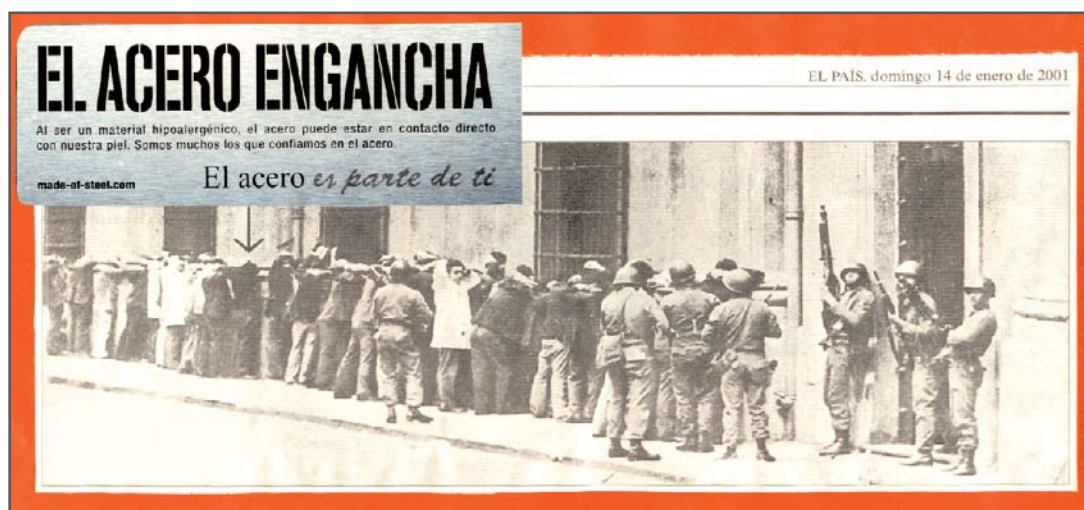
www.youkali.net

Libros que son herramientas para la transformación social

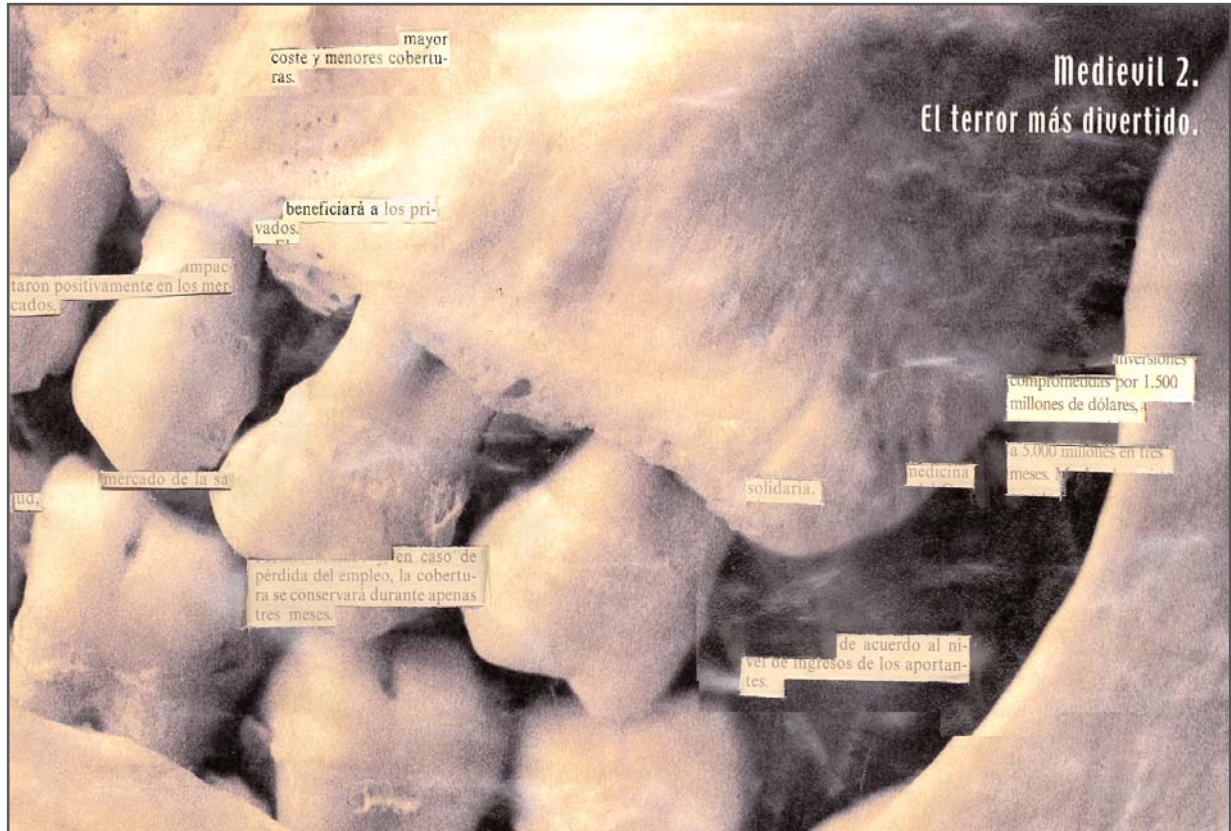
Las prácticas sociales, una introducción a P. Bourdieu (Alicia B. Gutiérrez). Aviso a los vivos sobre la muerte que los gobierna... (Raoul Vaneigem). La guerra literaria (José Antonio Fortes). Privatización y negocio sanitario. La salud del capital (Jaime Baquero). La voz común. Una poética para recuperar la vida (Antonio Orihuela). Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos (Warren Montag). Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista (Laboratorio feminista)...

elementos de producción crítica
bricolage crítico

Propaganda de taller **grupo Arbeit**

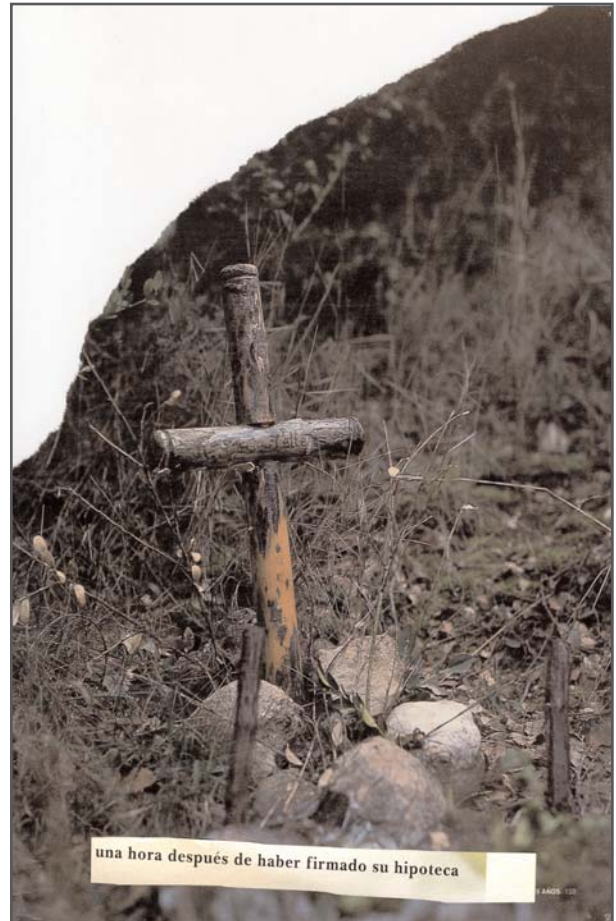


El grupo Arbeit vio la luz hace seis años cuando, después de una serie de talleres, reuniones y sesiones de trabajo interdisciplinares en torno al lenguaje propagandístico, la expresión artística, y las formas de pensamiento en el País de Jauja, el grupo decidió mostrar los resultados de sus pesquisas y poner en marcha el primer taller de bricolage crítico “Primer (In)Mundo” en el local de La Asociación en Vallecas (Madrid) conmemorando el 57 aniversario de la libe-



ración de Auschwitz. Nacido del trabajo colectivo, Arbeit no podía constituirse como un medio contra-propagandístico de comunicación unidireccional, si no que debía desarrollarse y ejercitarse en la tarea común del taller, abriendo un espacio de práctica reflexiva colectiva en la que los participantes dialogasen entre sí, y con los mensajes de la propaganda comercial, rompiendo el hechizo de su unidireccionalidad. El *bricolage crítico* no quiere ser Arte

**Afortunadamente,
la gente cambia.**

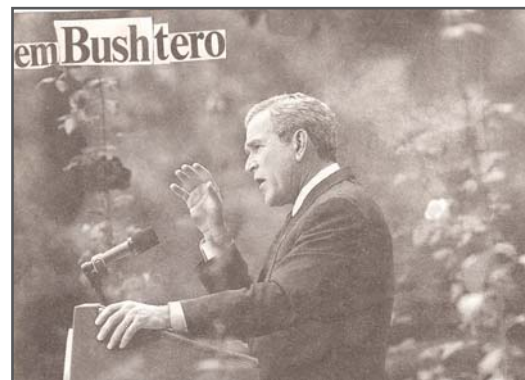
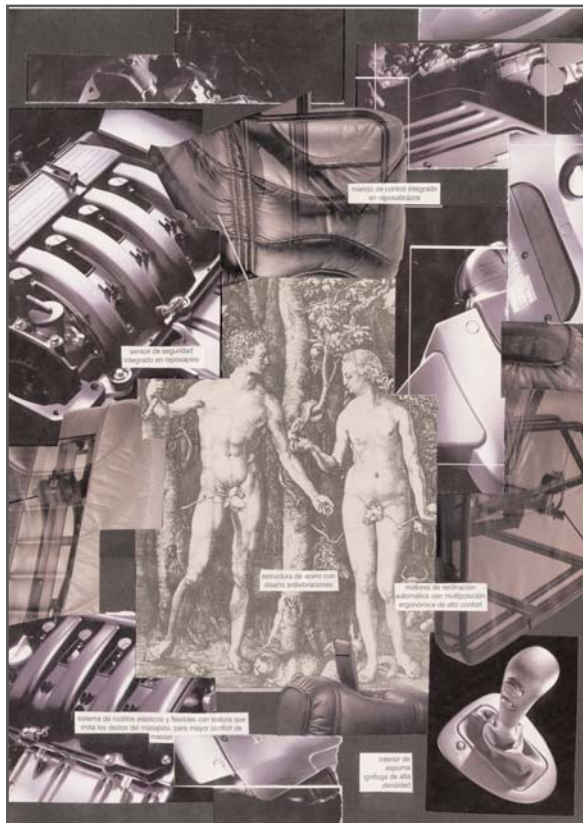
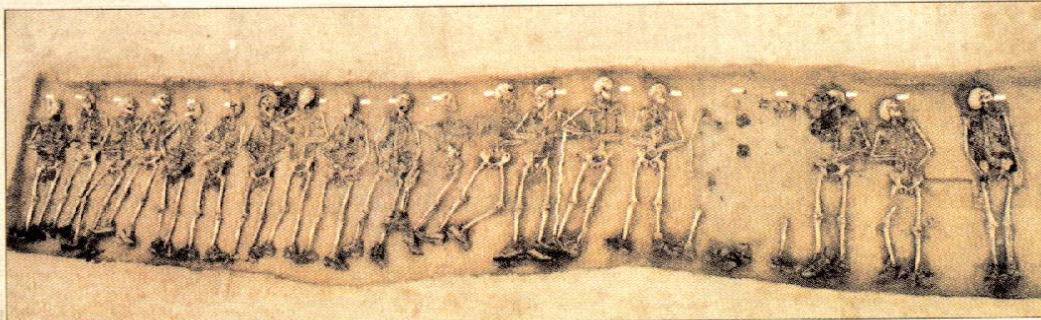


como objeto o mercancía, sino práctica pedagógica que activa las capacidades artísticas y críticas para la liberación de las conciencias alienadas.

El Bricollage crítico, nace jugando a la sobreidentificación con las formas imperantes del pensamiento Ideologizado. Quisimos ver este pensamiento post-Auswitch, que tanto preocupó a algunos filósofos, como un pensamiento salvaje, o autómatas, que funciona recombinan-

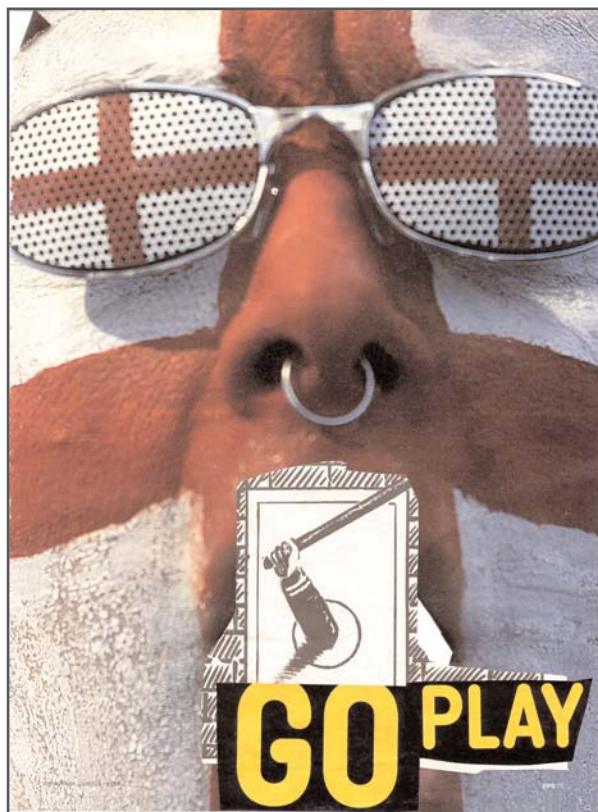
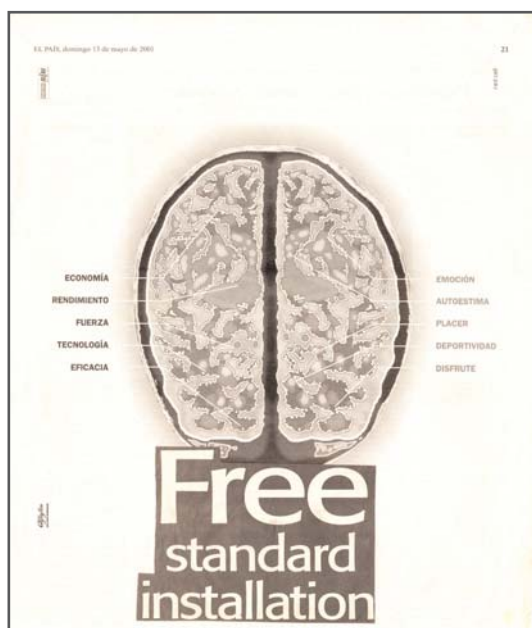
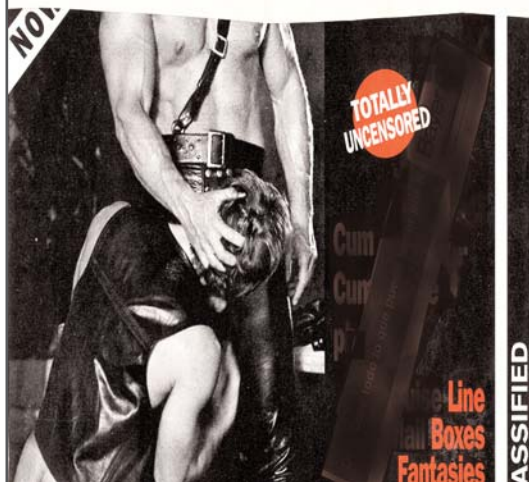


El futuro no es aquello que está por venir.
Es aquello que vamos a buscar.



do elementos discursivos previamente elaborados: Bricolaje. Si tenía algún sentido suponer que vivíamos una segunda oralidad provocada por la “revolución tecnológica” de los medios audiovisuales de formación de masas, como algunos se han atrevido a plantear, parecía interesante postular este nuevo pensamiento consignado, el pensamiento propio del IV Reich, como negación de la racionalidad crítica que impulsarán la imprenta y la ilustración. Nuestra

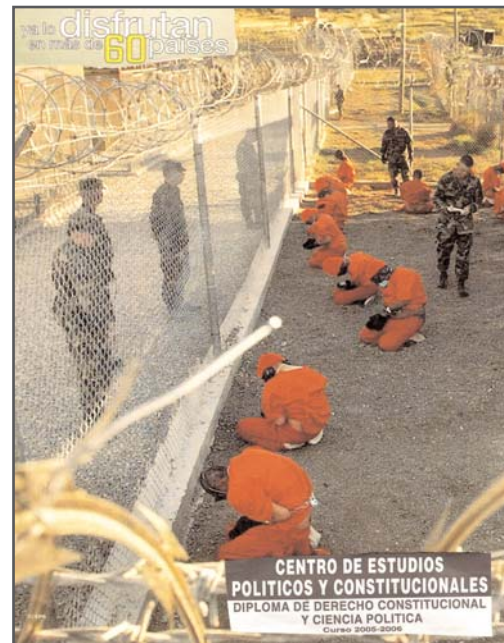
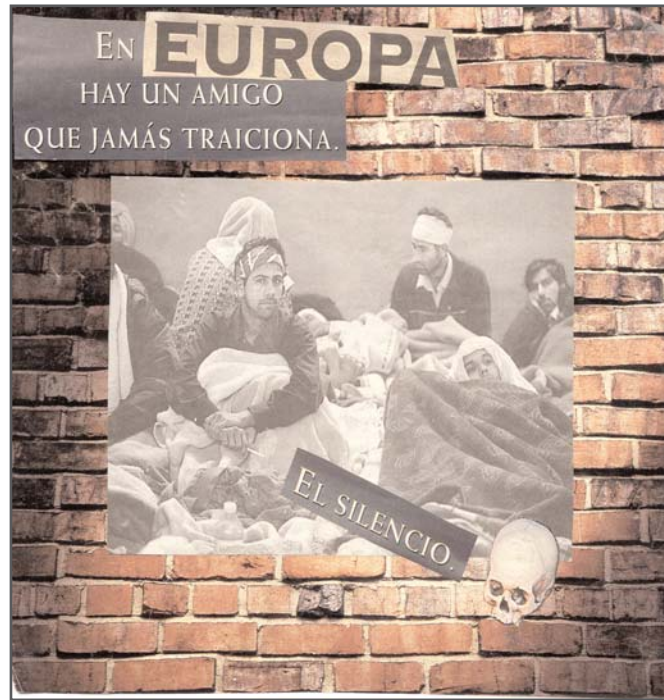
“Faltan líderes con convicciones que no dependan de los sondeos”



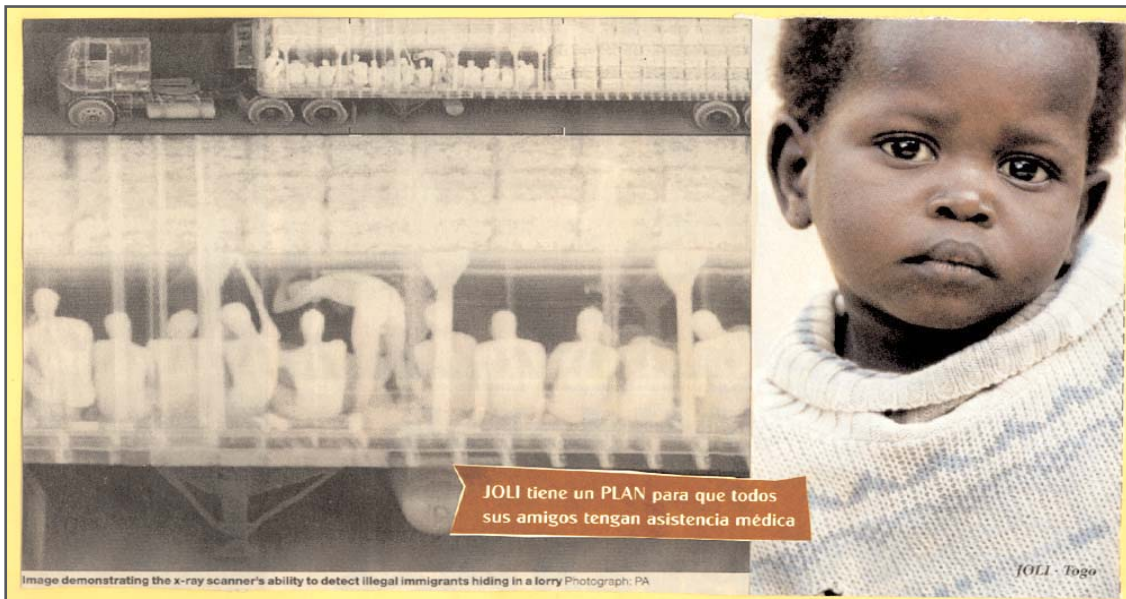
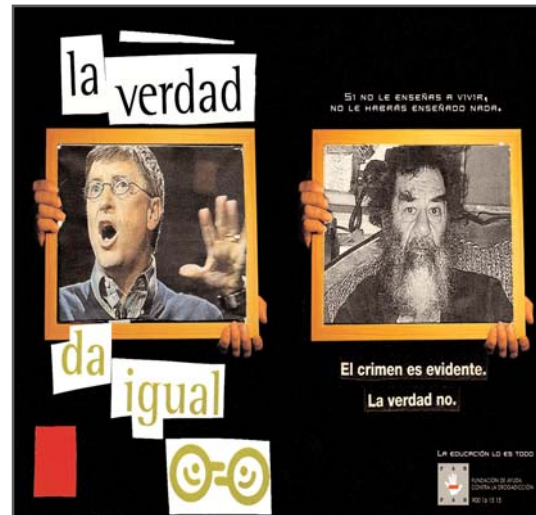
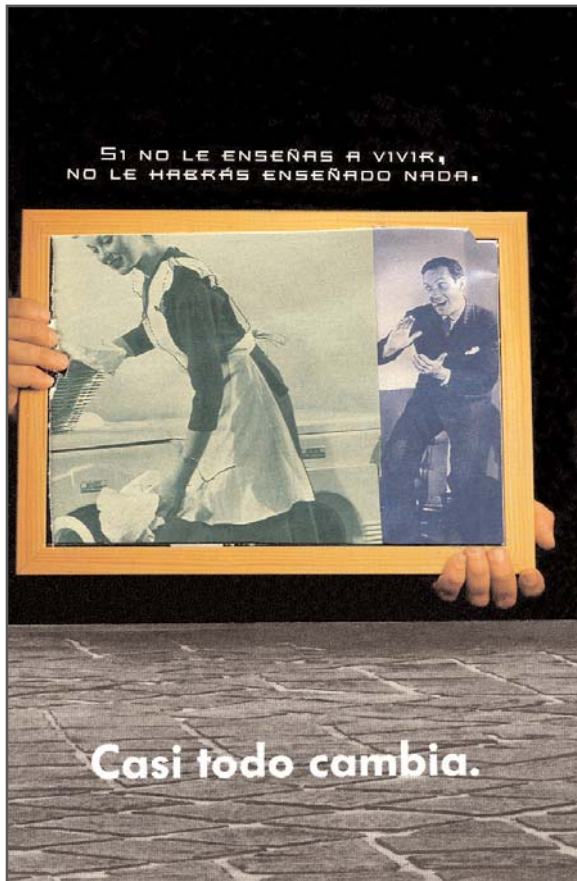
práctica debía renunciar, pues, a toda originalidad y valerse únicamente de los mensajes ya elaborados por los medios, saturados retóricamente, para generar nuevos mensajes que explicitasen el cinismo de la propaganda político-comercial, utilizando las únicas herramientas del copiar, cortar, pegar. La elaboración de estos collages, abre, sin embargo, la puerta a la reflexión, una reflexión que no es previa a la acción, sino que es ya en sí misma práctica liberadora.



A lo largo de estos seis años el grupo ha asentado un enfoque pedagógico aumentando y afilando sus instrumentos de análisis en la práctica de cursos, encuentros y talleres con diferentes colectivos, participando en el Foro Social de las Artes. Infiltrados en las aulas de la Educación Secundaria Obligatoria, Arbeit pone a prueba su método para estimular la capacidad crítica del alumnado, desarrollando un sin fin de juegos, estrategias y prácticas de inversión, subversión, trasgresión y recombinación de los mensajes propagandísticos de los

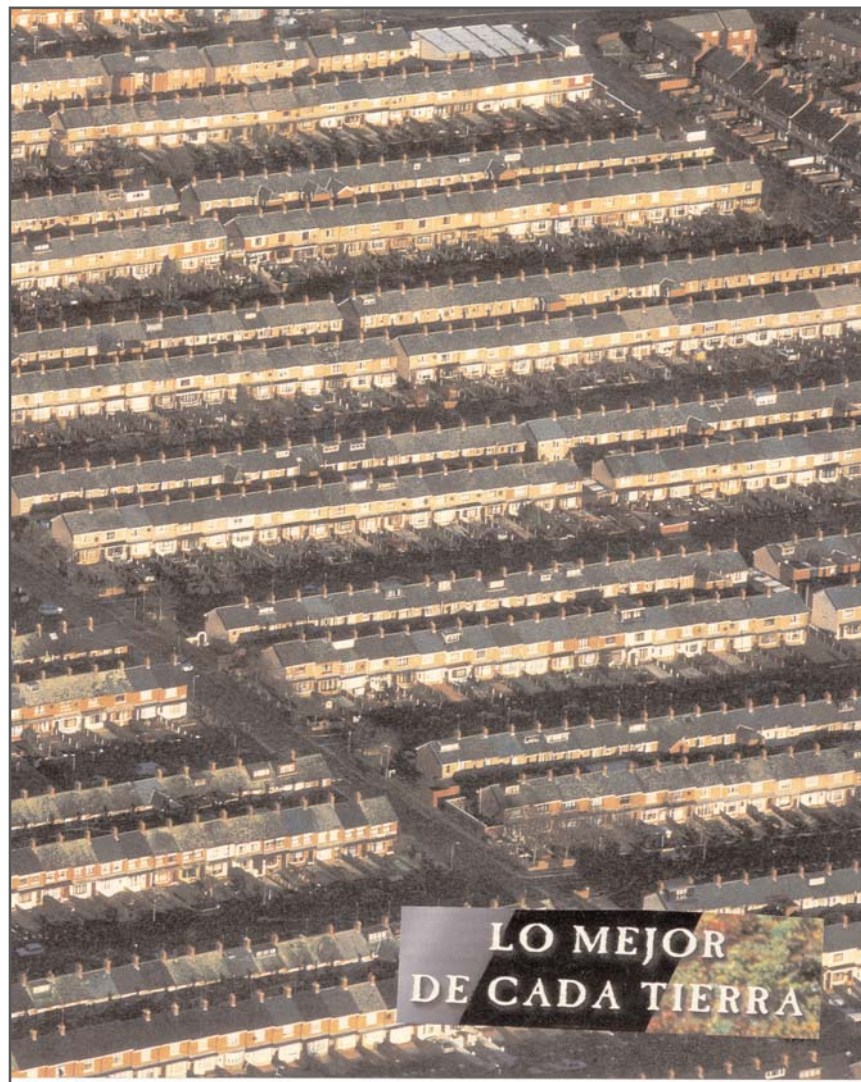


medios de formación de masas. Plagiando a Freire, Sócrates y otros, propone una práctica pedagógica que se vale de los temas generadores de nuestra realidad, presentes en la propaganda, para capacitar al alumnado descubriendo, de paso, las contradicciones que nos limitan, recobrando nuestro papel de actores, agentes, y no meros espectadores de un estado de

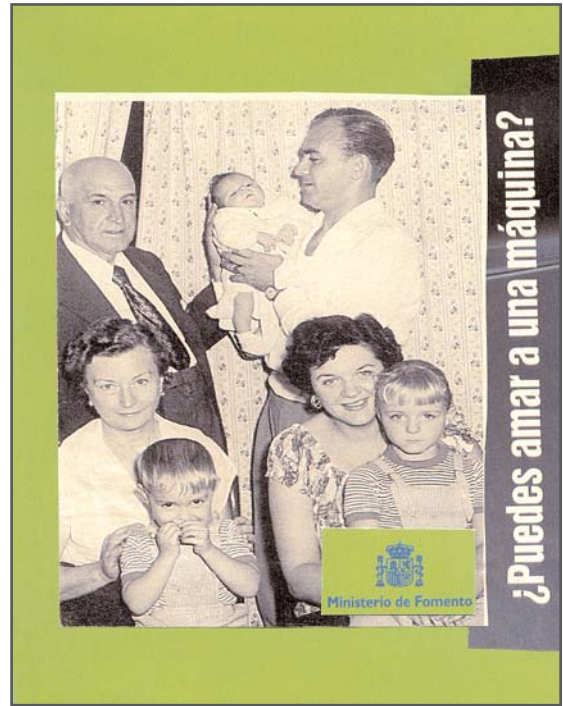
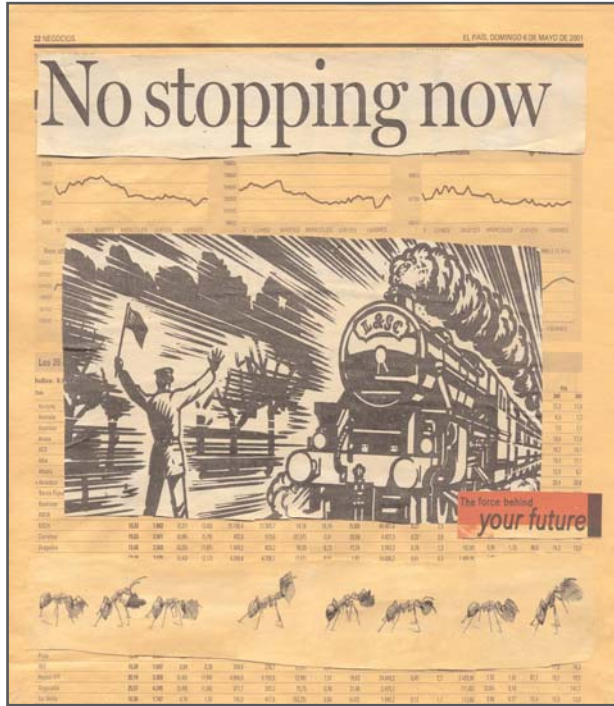


cosas naturalizado por la ideología propagandística. El desarrollo de esta propuesta consiguió que el grupo se infiltrara en un curso de capacitación de profesores de secundaria.

La sobreidentificación también es escenificada por el grupo en algunos encuentros como en “Apropiaganda” recreando un amable taller de trabajo clandestino -dónde los participantes



eran sellados con su número, convenientemente consignados y distribuidos en castas- a medio camino entre el campo de concentración, la cocktail party y la gimcana escolar. En Londres el grupo consiguió infiltrarse en la exposición colectiva “Yes.” forrando las paredes y suelos de la galería con bricolage crítico, simulando el papel pintado de una no muy confortable sala de estar post 11S presidida por unas torres gemelas, un televisor y otras mercancías



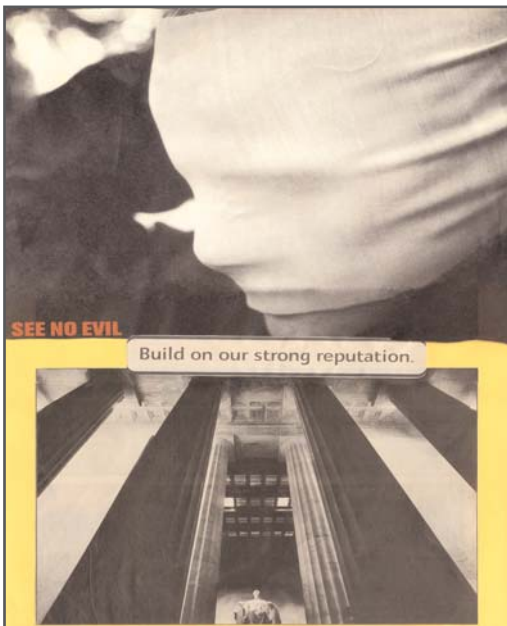
de desecho reutilizadas, como teléfonos móviles convertidos en insectos. El grupo Arbeit también ha diseñado, alentado y participado en intervenciones sobre la propaganda y el mobiliario urbano del espacio público, como las campañas "Producto No Apto Para El Consumo Humano" y "Trabaja, Consume, Muere".

Embarque Inmediato®

LAS MEJORES OFERTAS PARA TUS VACACIONES DE VERANO



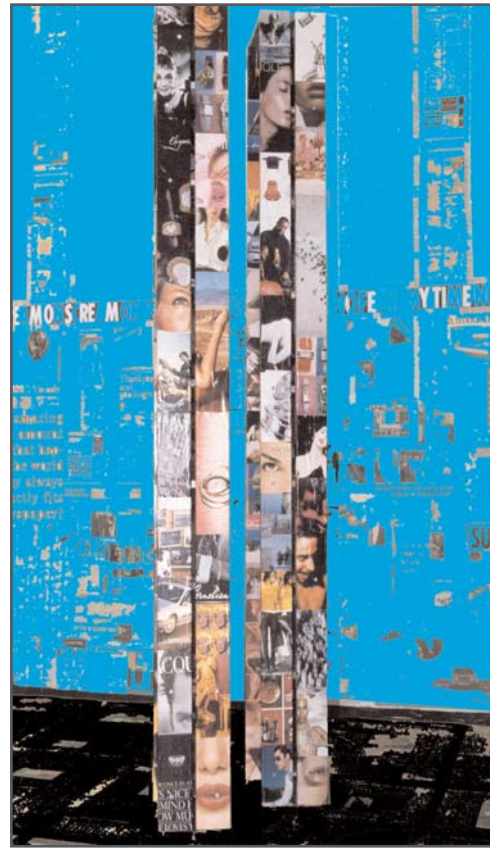
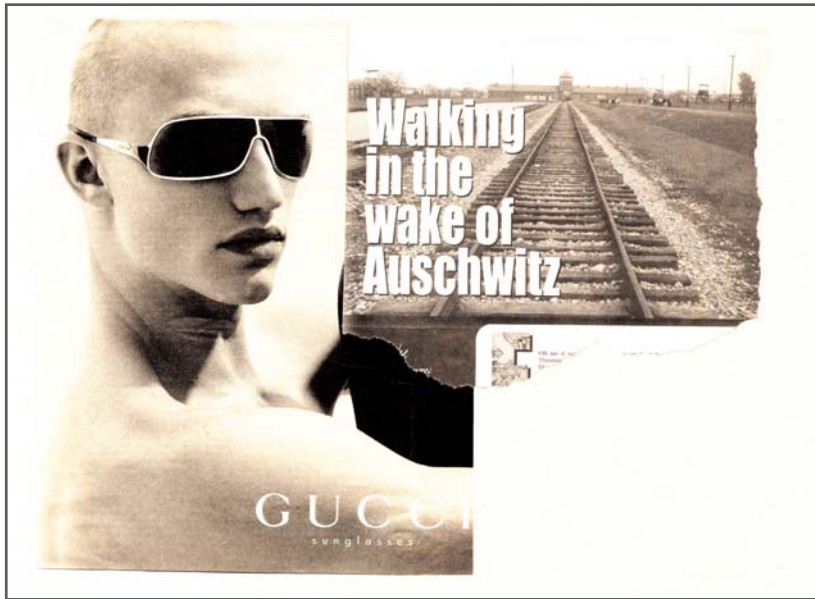
NUESTRAS VACACIONES SON UN REGALO



Tú, ¿de qué te ríes?



Pero Arbeit habita sobre todo en el taller. Arbeit es sobre todo un método. Arbeit es sobre todo una invitación a ejercitar el bricolage crítico. Los trabajos que aquí ves son resultado de esas sesiones de trabajo colectivo con adolescentes, profesores, parados, amas de casa, publicistas y gentes de a pie. Nadie puede reclamar su autoría. Como todo producto humano es resultado del esfuerzo común. Como todo, es de todos.



Página del Grupo Arbeit: www.nodo50.org/contrapublicidad
(galerías de collages, textos teóricos, prácticas pedagógicas y más)

elementos de producción crítica
montaje fotográfico

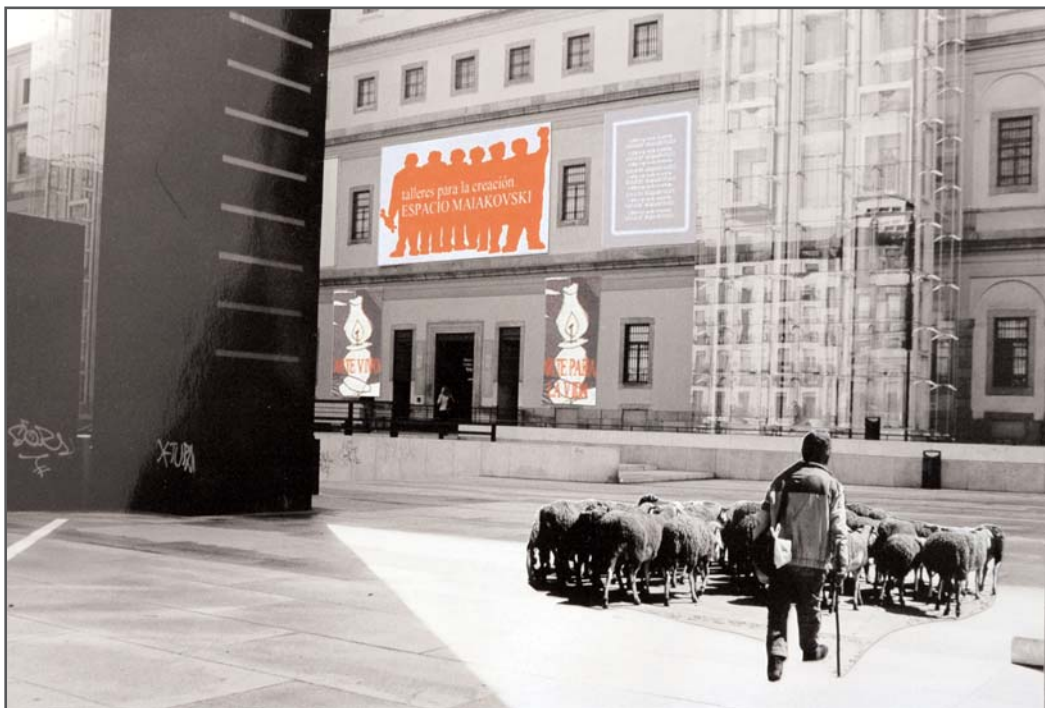
Ciudades utópicas

por Natividad Salguero y Juan Pedro García



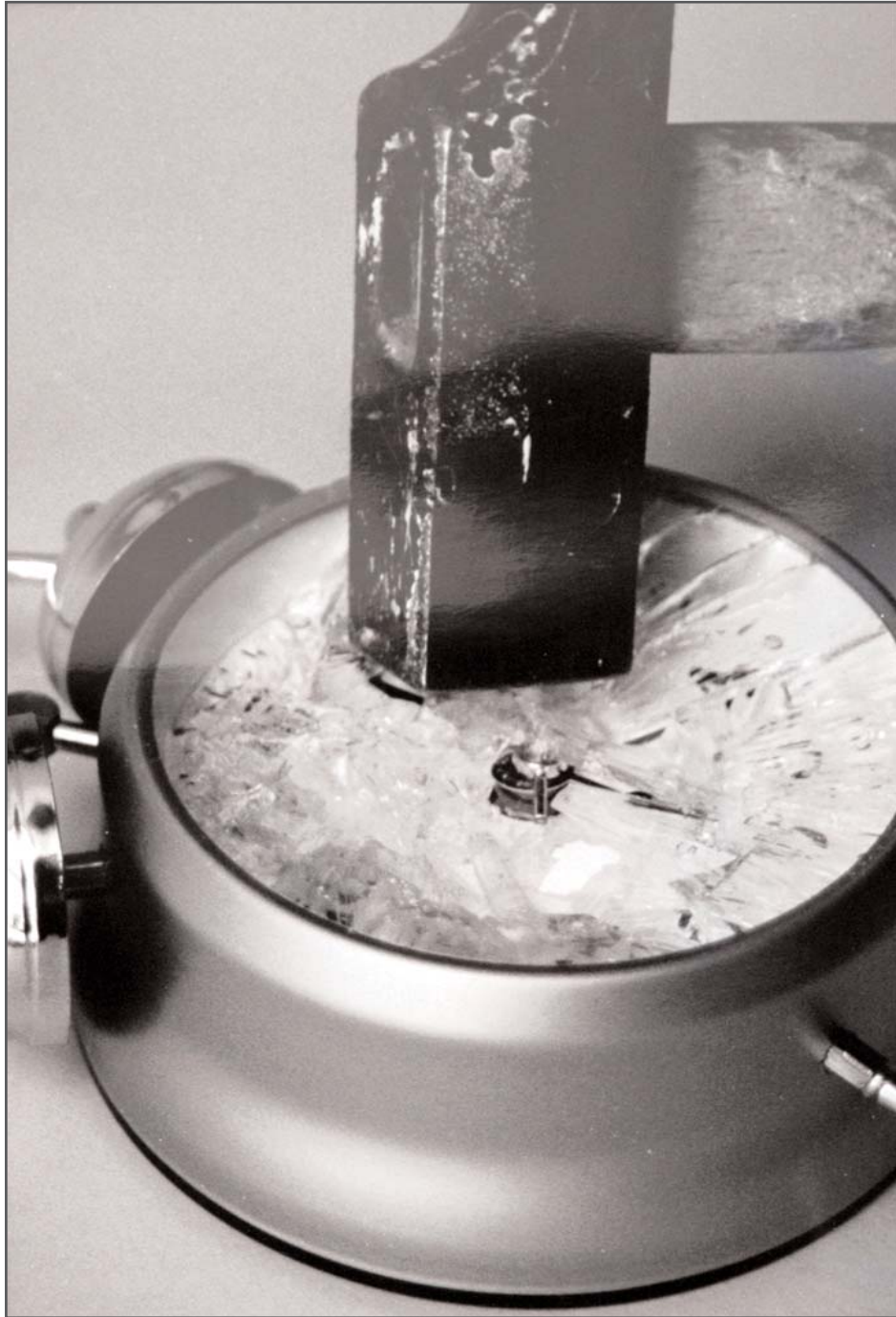
Ciudades Utópicas es el resultado de un encargo con motivo de la celebración en Madrid del “Foro Social de las Artes”, en la primavera de 2002. Se trataba de pararse a pensar en el mundo que queremos: continuamente hablamos de la muerte que nos rodea, de la explotación, de la contaminación, de la guerra, de la pasividad programada y obligatoria..., pero nos quedamos en blanco cuando alguien nos pregunta por el modo de vivir que proponemos.

Sabemos pronunciar palabras hermosas, y construimos frases vagamente reconfortantes. Hablamos entonces de paz, de libertad, de igualdad, de ecología..., pero realmente no engañamos a nadie: detrás de esas palabras hay algo, pero difícilmente podríamos decir qué, difícilmente podríamos explicar

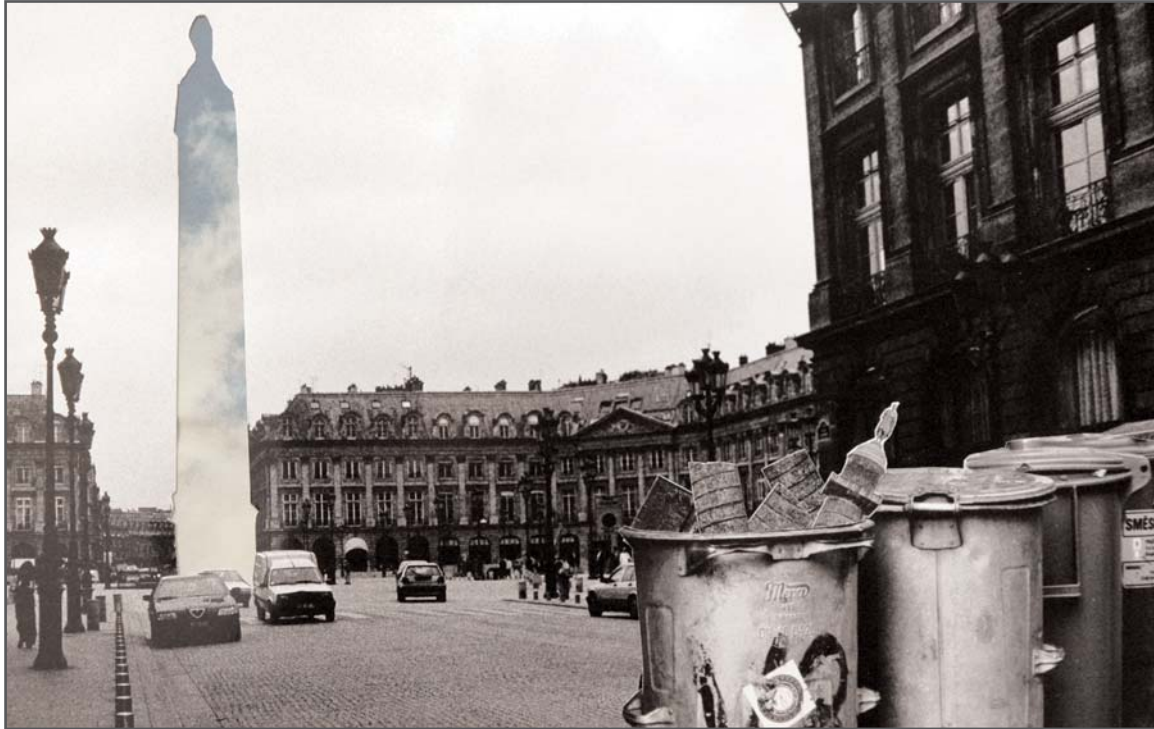


como sería un mundo que las declinase. El encargo consistía en construir las imágenes de ese mundo posible (de esa utopía, porque las utopías sólo lo son realmente si lo que dibujan es posible) sobre un objeto más o menos delimitado (la ciudad).

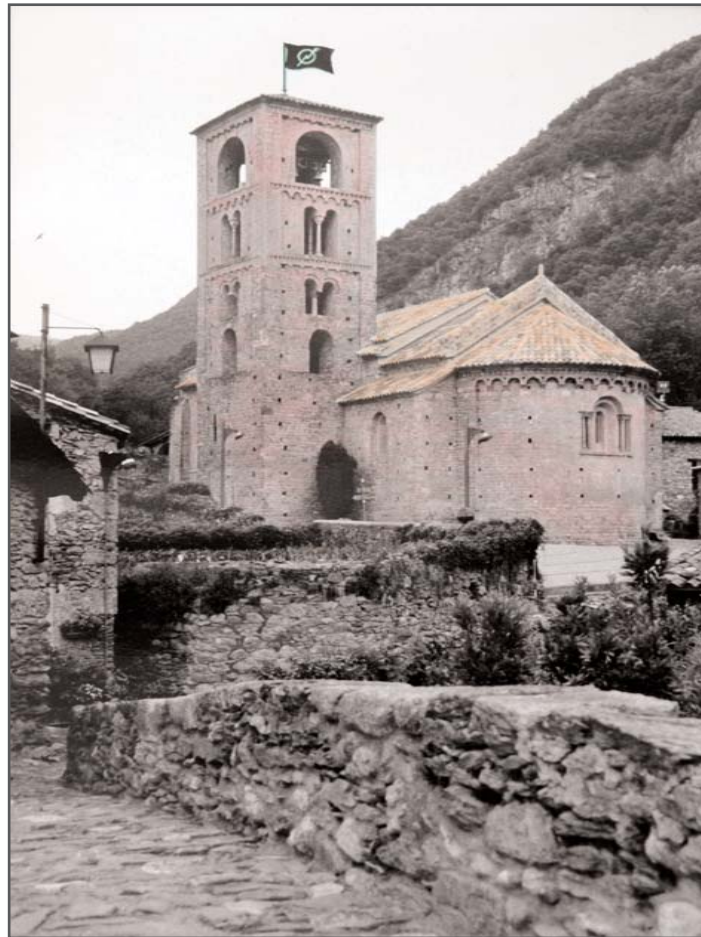
Se trataba de pensar cómo podría ser una ciudad de la vida y para la vida, una comunidad de convivencia y de socialidad libre, y de poner los resultados en imágenes (en pocas, porque el espacio de exposición es el que es). Desde el principio, resultaba claro que el recurso técnico que habría que utili-



zar sería el del montaje, ya fuera un montaje para cada imagen construida, ya fuera uno solo construido a partir de las imágenes que se hubieran seleccionado. A medida que fueron apareciendo las ideas nos pareció que quizá habría que hacer, en cierto modo, ambas cosas: montar las imágenes una a una (con un sentido completo, por así decir) y al mismo tiempo intentar que todas juntas tuvieran también un sentido unitario. Quisimos también que el montaje fuera visible, no “borrarlo”, que se notara: no queríamos producir la ilusión de la naturalidad sino insistir en la necesidad de una construcción activa que modifique la naturalidad de lo existente.

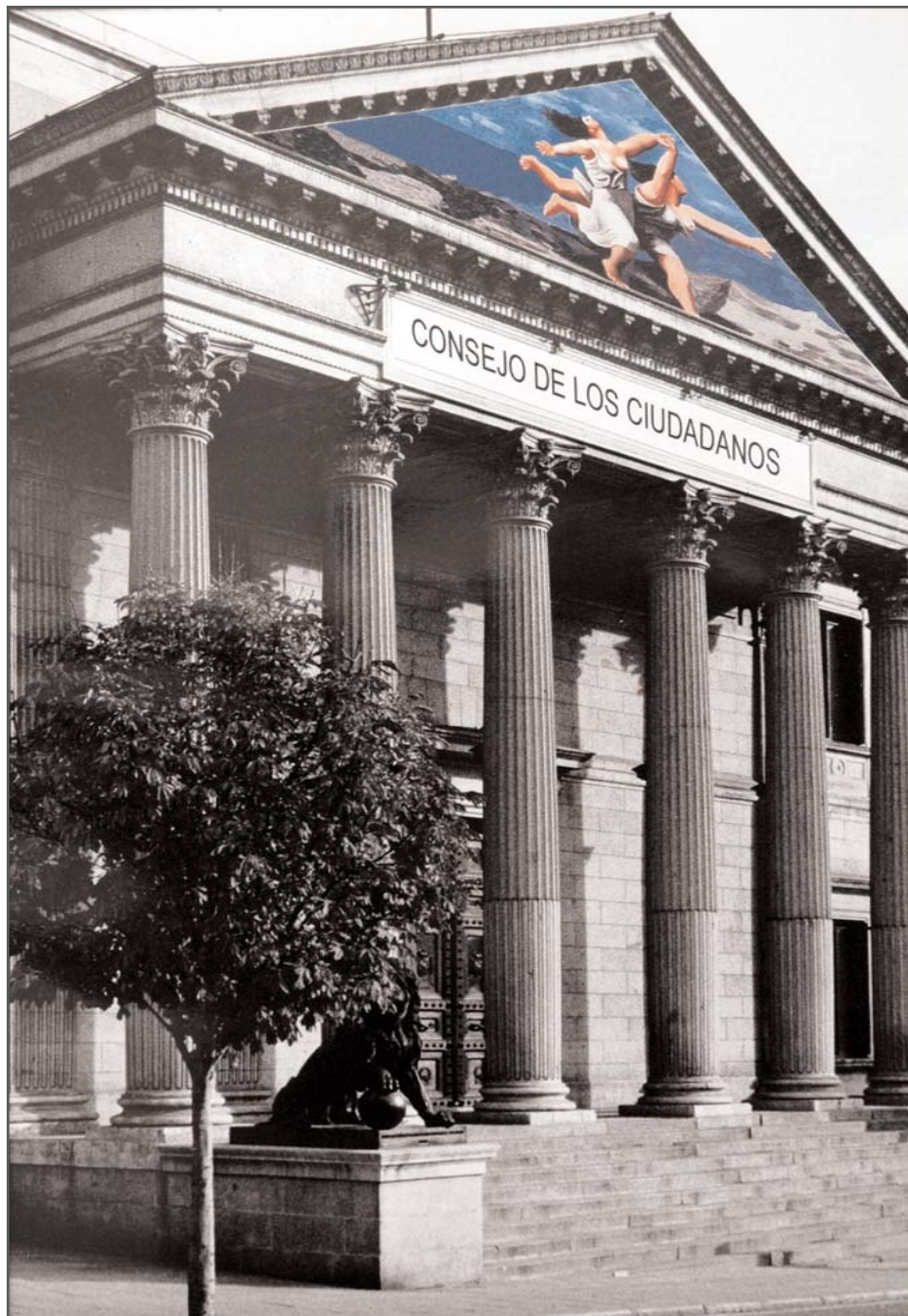


Más compleja fue la cuestión del contenido que queríamos poner en imágenes. Una primera restricción nos impusimos: no quedamos en imágenes de “cosas” realmente existentes (parques, sonrisas, amistad, abrazos), porque se trataba de mostrar lo que pudiendo existir no existe: si lo que queremos ya existe ¿por qué queríamos cambiar el mundo? A partir de entonces empezaron los verdaderos problemas. Se trataba de sintetizar en apenas una docena de imágenes las características más básicas pero también



más definitivas de la vida ciudadana que propondríamos como alternativa a las ciudades de la mediación capitalista, identificando para ello cuales son los elementos que determinan su monstruosidad y transformándolos de manera que permitieran identificar ciertas claves para un mundo nuevo.

Posiblemente el resultado no deje a todos satisfechos. Lo que corresponde hacer en estas líneas es indicar cuales son las posiciones de las que hemos partido, y porqué hemos construido las imágenes



como lo hemos hecho: diremos que, en nuestra opinión, básicamente, la monstruosidad de las ciudades del capital consiste en que articulan la vida y la convivencia en torno a las exigencias del orden, de la obediencia y del beneficio, y que por ello provocan una ruptura total con la naturaleza (que sólo permanece domesticada en la forma-jardín), un uso de lo público mediado por la trascendencia (y por eso los símbolos urbanos son siempre los del poder, material o ideológico) y un paisaje que reproduce continuamente la forma del escaparate, en el que todo está en venta y en el que sólo es posible comprar o recluirse al espacio de lo privado. Una ciudad utópica, entonces, más allá de la "limpieza ecológica", tendría que desmontar la ruptura con las fuerzas naturales, tendría que estructurar los espacios y los



edificios para su uso comunitario, común y comunista, tendría que convertirse en el lugar en el que subjetividades libres (construidas desde la búsqueda del goce y no ya desde la mediación que convierte a los ciudadanos en consumidores) puedan disponer de su tiempo (y disponer el tiempo) al margen de cualquier imposición de horarios, de paisajes y de identidades.



Simplificando al máximo, diríamos que una ciudad utópica se caracterizaría fundamentalmente (no por los colorines, por los adornos, las lucecitas o las guirnaldas) porque en ella se harían otros usos de las cosas y porque en ella podría desplegarse otra forma de vida, la de la cooperación, la de la creatividad, la de la excedencia del ser que continuamente se abre a nuevas posibilidades y que cortocircuita cualquier intento de imponer su cierre. En las imágenes construidas hemos intentado introducir estas exigencias, incorporándolas a diversos aspectos de la vida social y ciudadana de manera que se genere en ellos una modificación significativa. En cada caso hemos querido mostrar un uso nuevo o una nueva forma de construir la vida social que, al tiempo, exigiera del espectador un ejercicio de búsqueda de la novedad y de sus motivos: un ejercicio de pensamiento, de crítica y, por eso, de invención alternativa.



¿Qué cambios habría que introducir en el mundo para traer a la existencia lo que la utopía diseña? Esa es la cuestión que queremos dejar abierta.

Plantear las cosas como lo hemos hecho quizá pueda parecer demasiado simple. Sin embargo, no creemos que en las imágenes o en la visión de conjunto que proyectan haya simplificación ni banalidad. Si no consiguen su propósito, si no generan los efectos buscados, ello será índice de un trabajo fallido y exigirá un replanteamiento de lo realizado (un replanteamiento colectivo, como colectivo ha sido el modo en que se han gestado). A ello estamos abiertos y es nuestro compromiso: no sólo sobre las imágenes.

tres recomendaciones literarias

El eco de unos toques

Los vínculos

Tatuajes en otra tinta azul

por Antonio Orihuela

El duende ingobernable

El eco de unos toques (libro+CD)

Diego del Gastor

Ángel Sody de Rivas

El Flamenco Vive, S.L.

Madrid. 2004 (2ª Ed.)

Estamos de enhorabuena, la editorial El Flamenco Vive, nombre homónimo de este centro madrileño de difusión del mejor flamenco, ha vuelto a reeditar esta pequeña joyita, casi para bibliófilos y flamencólogos que era, hasta el día de hoy, el libro de Ángel Sody de Rivas. Pues, en efecto, a este libro *Diego del Gastor. El eco de unos toques* lo precede una primera edición, de escasa tirada, que se agotó rápidamente hace ya más de diez años.



Esta segunda edición se ha visto enriquecida con nuevas fotos y, sobre todo, un magnífico CD que recoge algunos temas de este artista moronense casi raptados del cielo de su autor. Un acierto, insistimos, para todos los amantes del flamenco y una oportunidad especial para quienes, desde lo libertario, quieran encontrar afinidades y modos de resistencia y saber vivir en este genial guitarrista.

De Diego del Gastor nos ha quedado su leyenda, que sigue creciendo con el tiempo y que, por esas cosas tan de nuestra tierra, se ha agrandado desde fuera, desde Estados Unidos (donde incluso una escuela lleva su nombre), Japón (donde se estudia su música), Francia, Inglaterra y otros muchos lugares desde donde se le reverencia como uno de los grandes de la guitarra. Para todos los demás, como decíamos, nos ha quedado su leyenda: su espíritu libre, su sentido de la independencia, su gran amor por la libertad individual y se escaso apego a las normas del mercadeo musical, a las convenciones, a la ineludible diplomacia con empresarios, managers y artistas en busca siempre de no quedar excluido de galas y festivales... A Diego todo esto le daba

igual. Diego entronca con la raíz más libre de su raza y con la vena más libertaria de su pueblo, aquel Morón republicano y volcado en la construcción del anarcosindicalismo desde la poderosa CNT, se rodea de los mejores y aprende de ellos, de Pepe Naranjo, que sólo tocaba la guitarra en reuniones de amigos y que rechazó siempre la profesionalización, el grabar su música, el tocar para el rey Alfonso XII o algunos contratos de muchas miles de pesetas de aquellos tiempos, gira americana incluida.

Como su maestro y amigo, Diego del Gastor rechazó la popularidad e hizo, de su añeja música y su toque embrujado, un alegato a la libertad y a la integridad. Apenas salió de Morón, se negaba a ir a festivales, a firmar cualquier tipo de contrato que supusiera obligación o compromiso, se negaba a grabar y, la mayor parte de su música, se nos ha conservado y se ha difundido gracias a cintas caseras. De ellas, con gran dificultad y gracias a los adelantos técnicos actuales, se ha limpiado todo el ruido posible y se ha mejorado la calidad hasta donde ha sido posible... en todo caso, hay mucho más grabado de Diego en estas condiciones de lo que cualquiera pudiera encontrar en el mercado. Así era Diego, se espantaba cuando le proponían grabar un disco, pensar de él que podían comprarle su arte. La guitarra es algo demasiado sublime para que se pueda comprar o vender, decía. Sólo tocaba porque sí, porque su corazón se lo dictaba, porque se encontrara a gusto entre amigos, porque era su querencia y, en la misma medida, rechazaba el dinero y las mejores promesas de éxito y promoción... si no le gustaba el paño, Diego cogía carretera y manta y daba la espantá.

En 1973 se nos murió este ingobernable, este compañero al que le molestaban los aplausos, las concentraciones masivas, los actos pomposos y multitudinarios. Se nos fue esta cabeza de tormenta que disfrutaba de los íntimos, que regalaba su música entre tragos de vino, sardinas asás y aceitunas partías... las raras veces que subía al escenario llenaba de magia la atmósfera, pero cuando empezaban los aplausos salía corriendo sin inclinar jamás la cabeza, mostrando la guitarra, dejando para ella, en su modestia enfermiza, todo el mérito de su arte.

Trenzar voluntades

Los vínculos
Ángel Calle
Isla Varia Ediciones
Tenerife, 2006
(pedidos a: www.islavaria.com)

El volumen *Los vínculos* constituye el primer acercamiento editorial a la poesía de Ángel Calle (Madrid, 1969), un autor acaso más conocido como estudioso de los movimientos sociales críticos con la llamada globalización, a los que ha dedicado dos importantes textos de obligada lectura para comprender qué está pasando con el débil sujeto colectivo de la ciudadanía y las formas emergentes de un asociacionismo de nuevo cuño, son: *Ciudadanía y solidaridad* y *Los nuevos movimientos globales*.

En *Los vínculos*, Ángel Calle, lejos de abandonar sus preocupaciones sociológicas las expande hasta al ámbito de la poesía. "Los vínculos unen a los ciudadanos en la asamblea y a los amantes en el lecho", nos recuerda Jorge Riechmann y en ese entusiasta afán se ahonda Ángel Calle como insobornable tarea que hay que reinventar cada día.

Quiero pedirte que sostengas tu hilo/ unas noches, unos siglos más/ qué le vamos a hacer si tu traje/ lo remienda una aguja un tanto miope:/ los tropiezos allanan el camino/ pero no dan para una ciencia/ acaso la alegría de los vínculos/ sea el único patrón aceptable.

El aliento libertario de *Los vínculos* nos dice que, frente a la lógica del Capital que nos afirma como sujetos trazados por relaciones económicas determinantes de posición y estatus, frente a la muerte que es nuestra vida dentro del capitalismo, sólo podemos oponer los vínculos que realmente seamos capaces de trenzar con los demás y entre todos, que sólo en los vínculos nos será dado despertar de la pesadilla de las relaciones insatisfactorias que define nuestras vidas sujetas al dios mercado. Que a pesar de que éste diga lo contrario, sólo es posible abrazar y besar a otr@s, que nuestras palabras ahí, entre los abrazos, sólo podrán ser las que ya conservamos en un baúl viejo y colectivo que ninguna SGAE podrá robarnos.

Los vínculos se constituyen así en un hermoso homenaje a la solidaridad, una canción contra la soledad que habla de compartir un mejor y, por eso mismo, más difícil destino en el que es imprescindible jugarse la vida para salir de ese tiempo de muerte.

Los vínculos no están/ en los centros comerciales/ en los pasos de cebra/ Allí yacen exterminados/ los buenos días/ el olor a hierba despreocupada.

Ante una humanidad y una ciudadanía que desfallece y bosteza ante los telediarios, entumecidos por la publicidad y los deseos que nos fabrican para que seamos como quieren ellos, reconocamos que aún nos quedan los vínculos, el vincularse, el reconocernos frente a un tiempo que nos expulsa de la vida y nos hace prisioneros de su muerte. Tenemos que negarnos a aceptar las tijeras del poder que vienen cortando cotidianamente abrazos umbilicales, familiares, laborales...

Para mí los trenes que descarrilan/ por amor a otros senderos/ las vías a un sinfín de destinos/ los viajeros preguntones y sin billetes.

Y para nosotros la alegría insobornable de seguir, en esos tiempos, encontrando libros de poemas como éste.

Daniel Bellón: una geografía de la memoria

Tatuajes en otra tinta azul

Daniel Bellón.

Edt. Crecida. 2006

(pedidos a:

islasenlared@gmail.com)



Desde la publicación de *Salir corriendo* (La calle de la costa, 1989) hasta este su último libro, la obra de Daniel Bellón no ha dejado de crecer y hacerse materia viva a través de sus libros y también en el ciberespacio, tanto en proyectos colectivos www.ciperpunk.net, como en el que él mismo mantiene en internet: islasenlared.net y que se aconseja visitar para hacernos una idea de la

potencia comunicativa y reivindicativa de este poeta canario, marcado por sus afinidades con el movimiento libertario insular y su constancia e insistencia en hacer visible las historias de los humildes, los humillados, los que desaparecieron en las cunetas y los que continúan hoy desapareciendo en las cunetas del océano que se traga pateras y cayucos mientras es incapaz de digerir la hipocresía de occidente. Daniel Bellón divide estos tatuajes en tres partes que, como él mismo explica en el prólogo, son fragmentos de vidas, textos que otros ya dictaron y que él samplea, mezcla, revuelve para dotarlos de un sentido nuevo destinado a impactarnos y removernos la adormecida conciencia.

Así a lo largo del libro Daniel Bellón hace un repaso de la historia de los deslenguados, la leyenda que habla de cómo les fueron arrancadas la lengua a aquellos canarios que no quisieron hablar la lengua del poder, sigue con el fenómeno de la inmigración, que se reitera a lo largo del poemario bajo otras formas, siempre jugando con una paradoja hoy olvidada: cuando los moros éramos nosotros. Continúa con poemas llenos de emoción y complicidad libertaria en dos himnos dedicados a Antonio González Ramos: *Antoñé, la formación de un revolucionario*, un hermoso homenaje a este activo militante de la CNT en las islas; y *Ángel Pestaña habla en Moscú sobre la Revolución*, un escalofriante poema que recoge su intervención en la III Internacional deslegitimando la tesis de la dictadura del proletariado auspiciada por el PC y la airada reacción de Trotsky y Lenin a las palabras del delegado de la CNT. *1869. Abolición de quintas*, poema donde vemos cómo se movilizan las clases populares para oponerse a la sangría que diezmaba sus filas en guerras espurias. *Mayo 1995. Un monumento a la Brigada Lincoln*, emocionado recuerdo a los combatientes. *Noticiero de viajes clandestinos*, sobre la emigración canaria a América, o el impresionante *Cardenal: una poética bajo el sol*, donde Bellón, hablando por boca de aquel, nos regala las cuatro reglas que debe observar un poema para saberlo nuestro, entre ellas, recordar que *las palabras nunca deben ser más grandes que la gente que las dice*.

Un libro más que recomendable y un sitio en la red donde trenzar complicidades en torno a esta canción tatuada en tinta azul, compuesta por tantas voces que son siempre la nuestra y la misma atravesando la historia del dolor y la muerte bajo el capitalismo. Canción y acción histórica que empieza en una sola voz y se hace muchas voces esperando *que alguien más venga y la cante*.



...más que reseña (poco) menos que manifiesto (1)

Los enfoques inservibles: comentario del relato “Si sabemos tanto”, de Matías Escalera

por Andrés Recio

Ya se sabe que hay tantos planteamientos narrativos como formas de mirar la realidad dada. Desde esa posición -la que nos interesa-, el mundo, lo inmediato, te ofrece el reflejo de una verdad: ése que buscabas y ninguno más, porque ese único punto de vista te condena a no ver nada más. Sin embargo, un día, descubres que esa realidad oculta fragmentos productores de vida, algo así como una complejidad mayor escondiendo sus propias claves, que, desde ese momento, estás obligado a desvelar, porque, si no -si traicionas esa mirada creadora/descubridora de nuevas realidades- todo se viene abajo, si no percibes aquellos ángulos que la realidad, de común, se resiste a manifestar. Los viejos enfoques son previsibles y, en consecuencia, inservibles, pues esos modos de acceder al material narrativo sólo te dicen que los impulsos que mueven las circunstancias, no han cambiado, ni lo harán fácilmente; que todo continúa y continuará inamovible, o que, a lo sumo, hay o habrá pequeños retoques a lo que de por sí es eterno; y que no hay nada más allá, puesto que el orden dado ha quedado esculpido en piedra desde el principio.



Es lo que sucede con muchos escritores, que utilizan un material fijado de antemano y fosilizado, o -y es la moda que hoy padecemos- convertido en engañosa “expresión imaginativa”, a la que suele llamarse fantasía, creadora de montajes sobre “otros mundos” -como si éste ya hubiera gastado sus posibilidades de análisis y de transformación-, que deforman y oscurecen -ese es su objetivo- el mundo real de partida. Es el mecanismo también de la llamada novela histórica, de la que el mercado está empachado, y que no pasa de ser una estrategia -de las muchas que hay- para no “leer” nuestro presente.

Un escritor sólo es de su tiempo (no todos lo son, aunque todos parezcan serlo) cuando se obliga a buscar una versión no convencional del mundo que “escribe”, pues su labor primera es dar testimonio de su época, y ayudarnos a descubrir las trampas y engaños que hacen de la vida un catálogo de miserias ajenas a la propia vida.

Esto es lo que sucede con *Si sabemos tanto...*, el relato de Matías Escalera (www.Youkali.net, N° 0, noviembre de 2005), en el que el narrador establece -de hecho- una realidad fragmentada, sin

simetría alguna en toda la diversidad de su aparentemente caótica estructura -desde una “esperada” lectura tradicional-, porque no hay uno o varios héroes en un proceso lineal de conflictos, ni siquiera, a la manera de Faulkner, en un proceso de ruptura temporal (que supondría una ruptura estructural, que supondría una ruptura de realidades, buscando las claves de otras que habría detrás, y que supondría, etcétera) cuya representación se esparce en desordenadas y furiosas explosiones, que darían lugar a nuevos niveles de narración (volveremos más adelante a este asunto)

Aparentemente, el relato de Matías Escalera nos muestra un orden que no se corresponde con el “clásico”, que recubre de otra naturaleza algunas de las funciones de sus componentes, al acoplarlos de un modo tan poco usual. No habla de hechos novelescos o en ciernes de ser prefigurados de acuerdo a una progresión exigida por la fábula, y tampoco presenta una línea argumental que sirva para que el lector tome posiciones distanciándose en sentido crítico o identificándose con los personajes de la trama. Lo que hace es darnos informaciones dispersas, datos de campos disímiles que guardan poca o ninguna relación entre sí que puedan llevarnos a lo que yo llamaría consumación lógica de la ficción, y que tienen que ver más con el dato periodístico o con manuales de divulgación científica. ¿Adónde quiere llegar el autor escribiendo minuciosamente sobre la fabricación del jabón y más adelante —en otro párrafo tan significativo por su longitud- detallando aspectos de la vida de un tal Paul Robeson, deportista negro norteamericano, actor y militante comunista perseguido por McCarthy? ¿Adónde escribiendo sobre la jueza Ilda Bocassini, quien encarceló a asesinos de jueces e intentó hacer lo mismo con Berlusconi por sobornar a la Magistratura y fue abandonada a su suerte por los que se supone estaban obligados a defenderla de la Cosa Nostra? ¿Por qué antes, e incluso después, nos salpica el relato con pequeños detalles sin importancia sobre temas que no ocuparían más allá de cuatro o cinco líneas en un relato convencional (la fábula no lo admitiría), y que en *Si sabemos tanto...* no sólo se despliegan de principio a fin sino que parecen dar solidez a una especial composición narrativa, a un enfoque cuya función aparentemente se nos escapa? Si no fuera así, por qué hacer referencia, entonces, a la excentricidad (e) de una elipse, a la relación entre la cabaña del salvaje primitivo y la colmena rústica, a Copérnico y sus revoluciones celestes, a propulsores subacuáticos, a limpia-gotas automáticos, a bayetas mágicas limpiadoras, a binoculares con cámara de vídeo, a un bolígrafo grabadora, a un cargador portátil de energía natural..., por mencionar algunos de los muchos temas que condensan y podríamos decir pulverizan al mismo tiempo, en franca contradicción, la estructura del relato a fin de que el rompecabezas no tenga posibilidades de armarse o armarse de otra manera para convertirse en otra cosa, por ejemplo una estampa fiel y minuciosa de cualquier realidad aparente.



Son datos y más datos que nos despistan, que nos ponen en la tesitura de buscar respuestas a las preguntas que nos vamos formulando, que nos llevan dando saltos de un motivo a otro, porque, en contra de lo que podríamos esperar, no se trata de seguir una peripecia convencional, el trayecto humano de varios conflictos en un mundo que el autor, por inercia -así suelen declararlo siempre-, precisa ordenar y luego controlar, ese objetivo que parece estar siempre en el horizonte infinito de la literatura pero que, de acuerdo con los resultados, el único orden controlado termina siendo el de siempre, es decir, el burgués, el que desprecia cualquier formulación innovadora del mundo y en

consecuencia la imagen que se deriva de la misma. Por el contrario, Matías Escalera no parece aspirar a algo así, el mundo de su relato ya está ordenado a su manera, él mismo se encargó de hacerlo meticulosa e intencionadamente, lo que significa que la crítica de su propuesta imprevista hay que hacerla desde otros derroteros distintos a una supuesta ordenación del caos. La suya no es una imagen para ser ordenada según la tradición, eso es evidente, más bien actúa siguiendo pautas del otro lado, yo diría que la suya es una forma para ser rechazada, tal vez para ser razonada o analizada en la mente del lector y no sentida en la vulnerabilidad de sus emociones, la narración o el ejercicio narrativo que se desarrolla juega a provocar, son secuencias asimétricas o inconexas que se niegan a participar en un encuadre perfecto o reposado del mundo, porque tanto reposo significa la aceptación de la literatura como simple evasión o juego ilusorio, el distanciamiento de cualquier conato que nos “desvele” aquello que se esconde detrás de la conformidad, y él prefiere con diferencia, o eso da a entender, la ruptura en mil pedazos de la realidad, una ruptura que, por sus contradicciones, estaría más acorde con la verdad de los asuntos humanos aunque se trate de una verdad que no siempre el escritor, cualquier escritor, quiere percibir. La combinación de datos científicos o meramente curiosos con otros más cercanos a las realidades humanas, esos fragmentos biográficos que hacen referencia a trayectorias y experiencias propias del tiempo en que vivimos, acortan o minimizan la sensación de artificiosa composición que sentimos leyendo otros modernos relatos tradicionales. Y aquí podría estar una de las claves de su específico tratamiento, ese enfoque alejándose de los viejos



esquemas inservibles: el rechazo tajante a la artificiosidad que empaña un relato naturalista que a la postre sirve para que las imágenes del mundo se parezcan, lo que significa que todas ellas tendrían las mismas equivalencias. La fábula al servicio del orden impuesto, porque en realidad ha sido éste su creador.

Y es que si la literatura considerada como recreación formal es por lo mismo una impostura o artificio sujeto a convenciones, la plasmación de una realidad siguiendo cánones estéticos y de verosimilitud es otro artificio más que juega en el espejo del pri-

mero y tiene como objetivo anular la presencia y eficacia de éste, ese primer artificio sin cuya existencia sería inviable el segundo. Sin la posibilidad de reflejar (primer artificio) no puede darse el reflejo (segundo artificio), cuando este último consume su aceptada mentira se borra o pasa a segundo término el artificio primero. Sólo así se acepta la idea de que la literatura enseña lo que se ha dado en llamar la verdad de las mentiras, las verdades que el artificio es capaz de expresar simbólicamente. ¿Qué hay, entonces, de menos convencional en un relato cuyos componentes tradicionales han sido sustituidos por otros que por su índole o su función no pertenecen, o sólo tangencialmente, a la literatura de ficción? Por lo pronto, semejante estructura nos advierte de que el autor tiene intención de engañarnos de otro modo, un tratamiento que sirve para que la impostura nos lleve por otro camino. Ya no hay en exclusiva elementos que pertenezcan a la ficción, que formen parte del bagaje simbólico de nuestras falsas representaciones, esas imágenes culturales que se corresponden con la aceptación del artificio como naturaleza primordial de la narrativa. En *Si sabemos tanto...* se están intercalando fragmentos que hablan de aspectos de la ciencia o de curiosos aparatos que bien podrían no servir para nada, no hay por lo tanto viejas estampas ni las consabidas descripciones, no hay invenciones, ni barojianas mixtificaciones, lo que hay son chispazos que no pertenecen al campo narrativo, y que además están haciendo frente, con la misma legitimidad, a esos otros datos de ficción, y hay, al mismo tiempo, retazos de biografías reales, no falsificadas, lejanas en consecuencia a

cualquier artificio que tenga por objeto la construcción de una imagen igualmente tergiversada de la realidad; su resultado podría ser una perspectiva que se esté haciendo, en complicidad con quienes se niegan asumir la realidad aparente, una perspectiva que habría de ser elaborada por el lector en un proceso que el texto prefiguraba si bien no de manera explícita. Sólo una lectura así, que parte de la voluntad del lector y no tanto de la omnipotencia del escritor, permite que los artificios de la imagen dada dejen paso a otra u otras que el mundo, en su relación con la literatura, escondía o apenas dejaba vislumbrar. El lector asume su trabajo en la interpretación de ese texto ambiguo y polivalente a fin de que el artilugio (el tópico, podríamos decir) se parezca a sí mismo lo menos posible, se convierta en otra forma de mirar que estaba y no estaba al otro lado de la narración. Este proceso de estructura en marcha, de enfoques reorganizando su propia materia, puede darse cuando los elementos que los constituyen admiten sus contradicciones internas y se acepta el hecho de que toda contradicción es el inicio de una crítica radical sobre verdades falsamente asentadas.

El relato de Matías Escalera es un esfuerzo poco común de elaboración de una imagen que, rompiendo los entresijos de la realidad aparente, nos demuestra que otra “lectura” de las cosas es posible, que la realidad puede ofrecerse como un collage en continua transformación, que los elementos



más dispares de una historia lo son, y nos impiden ver más allá, cuando nuestra predisposición se inmoviliza siguiendo la inercia largo tiempo manoseada por la dejadez, por la abulia que nos aleja de los nuevos conocimientos. ¿Y qué son los conocimientos sino los impulsos que nos acercan a la comprensión del mundo, de la historia, de la inmediatez de lo real? Recordemos cómo se inicia el relato: “...si sabemos tanto de casi todo, si lo sabemos casi todo de todo, para qué continuar buscando héroes y explicaciones imposibles”.

La línea que conforma el segundo párrafo es más clara en su evidente acento irónico, un amargo sarcasmo en su brevedad:

“Sabemos todo lo que necesitamos: le dije, yo (¿o no?: replicó, ella)”. Si sustituimos “lo que necesitamos” por “lo que nos permiten” o “nos imponen” habremos avanzado en la comprensión de ese interrogante que da comienzo a la historia y que es el sentido último de su propia estrategia: el conocer, dependiendo de lo conocido, nos permite la proximidad pero también, en función igualmente de lo conocido, su distanciamiento y por lo tanto su oscuridad. Ahora estaríamos en mejores condiciones, si no nos empeñamos en soplar en otra dirección, de aceptar la forma de composición, la estructura de collage del relato, y que podría darnos, si aceptamos las rupturas temáticas que lo componen, una imagen del mundo que era preciso desvelar en el contexto de las preguntas y respuestas que se formulan los dos interlocutores. Porque, sin haberlos mencionado antes, hay dos entidades, yo y ella, que se hablan y se interrogan sobre las posibilidades del conocimiento y las verdades que propicia este conocimiento, y son esas posibilidades y sus verdades las que dan la medida de su aprehensión del mundo, el sentido que dichas verdades otorga al individuo y por lo mismo al tiempo de los individuos. En esta cercanía a su tiempo, su lectura de cuanto acontece, tiene importancia el orden o el desorden de su forma de mirar, esa técnica de ruptura que, como Faulkner según Sartre, supondría la reestructuración de lo estrictamente convencional que el orden establecido, la vieja fábula burguesa, pretende hacernos creer. La técnica dando validez a un sistema de penetrar el mundo, ni más ni menos. Y si en ese plano del conocimiento hay temas que el yo y el ella desarro-

llan y en los que nos implican, a la manera de las historias secundarias que forman los niveles narrativos en unión de la principal, esos temas, aparentemente neutros y distantes en la trama que da origen a la historia de Matías Escalera, nos hablan sin embargo de un conocimiento cargante y a su manera aséptico que ha sido impuesto a fin de que nuestro tiempo disuelva, para que no sean vistas sus propias esencias burguesas y enmascare sus propias trampas. Las preguntas que se formulan los dos interlocutores estarán, pues, imposibilitadas desde el principio, perdidas, inutilizadas, adulteradas: el conocimiento impuesto, el conocimiento inservible, le niega su desarrollo natural, es decir, la respuesta que pueda transmitir su parte de valor. ¿Qué le queda al mundo si se le niega su capacidad de respuesta, porque previamente ha sido saturado y deformado, a fin de que las preguntas queden suspendidas en el vacío? Posiblemente la frustración de dos interlocutores por llegar a ningún sitio, la impotencia por saber que lo que nos atañe verdaderamente, lo que el autor ha ido desperdigando a lo largo del relato, que nos muestra el deterioro de nuestro tiempo. Si un orden determinado de materiales nos lleva a esta toma de conciencia, yo me quedo con ello, lo acepto, lo estudio y -en principio- apruebo sus posibilidades. Todo está ahí confundiendo nuestra "visibilidad", parece decirnos Matías Escalera, sólo es cuestión de desatascar las herrumbrosas miradas que oscurecen y



obstaculizan cuantas verdades se empeñan en negarnos; la serie de conocimientos y de tecnologías que desvían el objetivo primordial del conocimiento, y hacen de éste una máscara vana y mediocre que beneficia exclusivamente al orden burgués. Esto es lo que parece espetarnos *Si sabemos tanto...* Si la fábula burguesa se niega por naturaleza a renovarse, ¿por qué no romperla en pedazos? ¿Por qué no mostrar sus perniciosos entresijos?

Started by a mob of hungry, desperate women—carried forward by an aroused populace, a tired, broken army and the workers—The Czar thrown from his high estate into exile and then oblivion. A new leader rising on the wave of the Revolution.

... más que reseña (poco) menos que manifiesto (2)

Spinoza, materialismo, comunismo

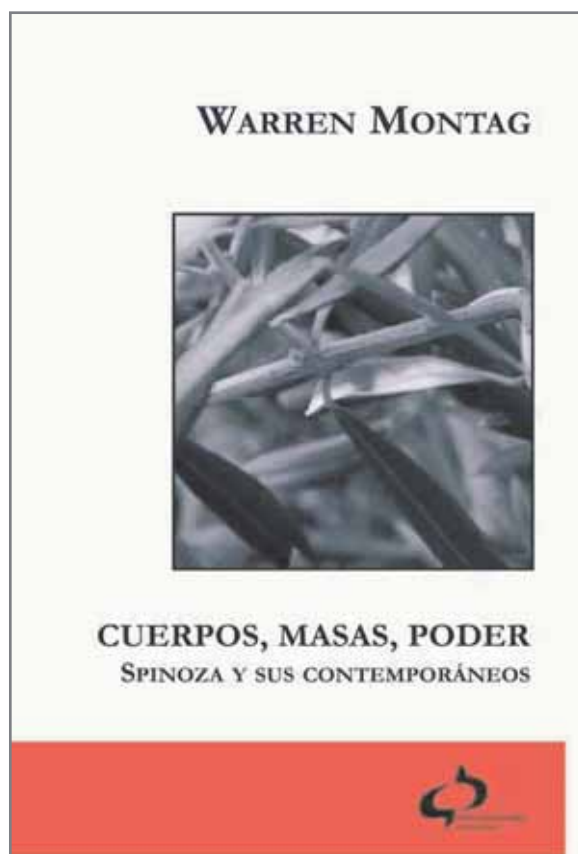
por Aurelio Sainz Pezonaga*

Los principios del materialismo spinoziano

“No puede haber liberación de la mente sin liberación del cuerpo. No puede haber liberación individual sin liberación colectiva”. Dudo que haya manera más sintética de establecer los principios del proyecto comunista y de determinar, al mismo tiempo, la distancia que lo separa del liberalismo. Pero, ¿qué sentido tiene esgrimir estos principios en un libro sobre Spinoza? Warren Montag, profesor de Inglés y Literatura Comparada en el Occidental College de Los Ángeles, especialista, además de en la filosofía del siglo XVII, en la filosofía francesa contemporánea, lo expresa sin rodeos en *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, publicado por Tierradenadie ediciones: estos mismos principios son los del materialismo spinoziano.

Montag añade a estos dos principios materialistas un tercero: toda escritura, incluido su propio libro sobre Spinoza (o esta reseña), es un cuerpo entre cuerpos. Pero, ¿es éste en realidad un principio más, o es más bien la aplicación particular a la escritura del principio general que recorre toda la filosofía de Spinoza? A excepción de Dios o la naturaleza, que es la potencia absolutamente infinita de todo lo que existe, cualquier realidad ha de entenderse como potencia entre potencias, como fuerza entre fuerzas: afectando y siendo afectada por otras realidades. “Cuerpo entre cuerpos” es la expresión que mejor subraya, para Montag, el carácter efectivo, físico, material de este ser-entre que es cada cosa singular.

El principio general del materialismo spinoziano implica descartar de la existencia todas aquellas supuestas realidades de las que se diga que son inalterables o inefectivas. Las cosas de las



* Comentario al libro *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos* de Warren Montag: Tierradenadie ediciones, 2005.

que se dice que son inalterables, inefectivas o ambas cosas, esto es, de las que se dice que son completamente (o esencialmente) separables de su exterior o carentes de exterior, son realidades sobrenaturales, productos de la imaginación. Lo que no significa que no produzcan, como imaginaciones, efectos específicos muy reales.

Entiéndase que el principio general spinoziano no es una generalización empírica (algo así como: “nada de lo que percibimos es inalterable o inefectivo”), apoyada en la naturaleza y funcionamiento de nuestros órganos sensoriales. Es una línea de demarcación entre lo que podemos esperar que sea efectivo en sus propios términos y lo que sólo podemos esperar que sea efectivo como imaginación. Es una toma de posición filosófica frente a otras posiciones: si algo existe, su relación con su exterior, su afectar y su ser afectado por lo que le rodea, le es constitutivo, es condición de su existencia. Algo no es sin afectar y ser afectado por otras cosas que no domina, ni puede dominar de manera absoluta. Y lo que se presenta como sobrenatural, como inalterable e inefectivo, como perfectamente aislable de su exterior, es un producto de la imaginación que, en cuanto tal, produce, a su vez, unos efectos específicos que habrá que determinar en cada caso.

Y aquí nos podemos extrañar de nuevo y de nuevo con el mismo tema. ¿Es posible que principios filosóficos tan abstractos, tan generales tengan relevancia política? Habría que entender, primero, que también todo principio filosófico es, a su modo, efectivo, potenciable y vulnerable. Es más, los principios filosóficos son, al mismo tiempo, principios prácticos, principios que operan en la práctica. Se trata de ver hasta qué punto dificultosas y refinadas elaboraciones teóricas se desvelan como “astucias de la servidumbre” (79), como astucias de la dominación. Y habrá que reconocer que es necesario poseer una gran maestría, una gran sutileza intelectual para respaldar y reforzar teóricamente a esas extrañísimas realidades imaginarias que como habitaciones sin ventanas (así imaginaba Leibniz sus mónadas) viven de deglutir y excretar eternamente su inconmensurable soledad.

Es verdad que se nos puede ocurrir pensar que si todo se quedara en las sublimes invenciones filosóficas, desde el mundo de las ideas platónico hasta la comunidad ideal del habla habermasiana, nada habría que objetarles. ¿Acaso no son obras maestras del intelecto humano, monumentos dignos de admiración y respeto, dignos también de ser disfrutados en nuestra privacidad al igual que las restantes obras maestras de la creatividad humana?

La realidad es que si nada existe sin afectar ni ser afectado, entonces, invención, intelecto, creatividad son, si es que son, potencias entre potencias, cuerpos entre cuerpos, y su hacer se encuentra o desencuentra necesariamente con otros haceres, sean obras maestras o siniestras. Y una de las cosas con las que se encuentran o desencuentran y que nos atañe directamente a todos vital, políticamente, hallamos o no leído alguna vez una línea de filosofía, sepamos o no leer, es la manera en la que cada uno de nosotros nos entendemos a nosotros mismos, a nosotros y a nuestras acciones excepcionales o cotidianas.



He aquí que no da lo mismo pensar que nuestra mente domina o debería dominar nuestro cuerpo, que pensar, por el contrario, que la mente y el cuerpo son una y la misma cosa y que por tanto no hay ni puede haber una relación de dominio entre una y otro, sino una unión perfecta en virtud de la cual toda nuestra existencia se resuelve en nuestro afectar y ser afectados.

Y tampoco da lo mismo pensar que todo depende y todo surge únicamente de cada uno de nosotros tomados individualmente, que pensar que las condiciones en las que estamos inmersos y en las que necesariamente tenemos que vivir (porque no podemos vivir en cualquier lugar ni de cualquier manera, sino siempre en situaciones determinadas) se construyen colectivamente, con las acciones de todos, y que, por tanto, lo que nosotros hacemos y podemos hacer depende inevitablemente de lo que otros seres humanos y no humanos han hecho o hacen.

Mentecuerpo

No es lo mismo, no se extraen las mismas consecuencias, no produce los mismos efectos pensar una cosa o la otra. Pensar que la mente domina o debería dominar nuestro cuerpo supone entender que todo nuestro esfuerzo de mejora, toda resolución de nuestros problemas, toda modificación positiva de nuestra vida, en una palabra, toda liberación tiene que concentrarse en torno a nuestra mente. Supone, en consecuencia, pensar que podemos abandonar nuestro cuerpo a su sometimiento rutinario, ya que nada cabría hacer con él hasta que nuestra mente, que, supuestamente, es la que lo domina, haya conseguido resolver todos sus problemas.



Si pensamos que la mente domina o debería dominar a nuestro cuerpo, la mente será la causa de todos los problemas por no cumplir con su deber, por no dominar su cuerpo como debiera. Esto es, cuando se entiende que la mente domina o debería dominar el cuerpo, en las diferentes versiones que esa supuesta relación se representa, toda preocupación, todo interés, todo énfasis, todo análisis, toda investigación, toda la atención recae sobre la mente como causa única, y además como causa incausada, como origen primero, como voluntad libre: nuestras acciones surgen por generación espontánea. Si la mente domina o debería dominar el cuerpo, entonces, unas mentes no producen o no deberían producir efectos en otras, como mucho hay o debería haber influencias. Las influencias, se entiende entonces, son efectos que unas mentes producen supuestamente en otras, pero sin determinarlas a actuar, sin impedir que la mente pueda cumplir su deber de ser el origen espontáneo de su dominio o falta de dominio de su cuerpo,.

¿Qué ocurre, sin embargo, cuando concebimos mente y cuerpo como “la misma cosa, y que las fuerzas físicas que afectan al cuerpo afectan a la mente en el mismo grado y de la misma manera” (17), según recoge Montag de Spinoza? Ocurre que el foco de atención deja de proyectarse sobre la mente, supuesto origen espontáneo de nuestras acciones, y se dirige hacia los sistemas de interacciones entre cuerpos en los que nuestra vida se inscribe.

Antes de proseguir, sin embargo, hagamos un inciso. La insistencia por parte de Montag en los cuerpos, el descubrimiento del cuerpo que la filosofía ha realizado en las últimas décadas y en la que se inserta la lectura que Montag realiza de Spinoza (y en verdad todo el “retorno a Spinoza” del que habla Negri), va acompañada a otro nivel por una mercantilización de la imagen del cuerpo, una conversión de la imagen del cuerpo en mercancía, que es, sin que haya en ello otra paradoja que la de la propia mercancía, una espiritualización del cuerpo. La espiritualización del cuerpo que genera esta conver-

sión masiva de la imagen del cuerpo humano en mercancía, nos induce, ante la palabra “cuerpo”, a imaginar cuerpos enteramente espiritualizados, cuerpos autosuficientes, cuerpos sin exterior, cuerpos flotando en el limbo, que se relacionan en escenas o ambientes de los que se intenta borrar todo trazo de realidad material, esto es, conflictiva y efectiva, histórico-social, de producción y uso. No es este el lugar adecuado para extendernos acerca de la dominación del valor de cambio sobre el valor de uso del que hablara Debord en *La sociedad del espectáculo* y que tan bien explicó entre nosotros Santiago Alba Rico en *Las reglas del caos*, aplicando el análisis también al cuerpo, sólo decir que, en efecto, cuando la imagen del cuerpo humano se mercantiliza, éste aparece al margen de toda producción y todo uso, como mero deseo desencarnado insatisfacible, como voluntad desnuda, como espíritu. La expresión de “culto al cuerpo”, entonces, no está en absoluto desencaminada, la imagen del cuerpo mercantilizada se convierte en un fetiche, en una entidad inalterable e inefectiva, en una entidad sobrenatural, esto es, imaginaria, pero que produce unos efectos muy reales.

Cierro el paréntesis para decir que la primera vez que, leyendo el libro, uno se encuentra con las afirmaciones de Montag acerca del cuerpo no puede



evitar que expresiones tales como “cuerpo entre cuerpos” le resulten o bien burdas, cargadas de un peso extremadamente mecanicista, o bien ligeras, excesivamente sensuales para hallarse en un contexto de “seriedad” filosófica. Cuando nos desplazamos de la mente causa espontánea a las relaciones entre cuerpos, algo comienza a funcionar mal con respecto a la imagen que nos hacemos del cuerpo humano. Ya sea que esa imagen remita a un mecanismo, ya sea que remita a un cuerpo inundado por el brillo del deseo, la cuestión es que esa imagen del cuerpo es siempre una imagen abstracta, desconectada del ruido de la realidad. Hablar, entonces, de

cuerpos que son determinados por otros cuerpos, de cuerpos que determinan otros cuerpos exige romper con esa imagen del cuerpo humano espiritualizado y comenzar a pensar que cuerpos son también los tanques y las balas, las medicinas, las viviendas y los alimentos, cuerpos son los ordenadores, los aviones, el dinero, las palabras y las riadas de imágenes que hacen a la televisión. Pensar desde el punto de vista del “cuerpo entre cuerpos” es, sobre todo, la única manera de ponerse en disposición de conocer qué fuerzas determinan nuestras acciones y de qué modo podemos, por nuestra parte, actuar sobre ellas.

Diferencias entre el materialismo y el liberalismo en torno a la explotación y la liberación

En última instancia lo que nos atrae de Spinoza, y lo que explica, en buena medida, el interés que despierta entre los herederos marxistas de la crisis del marxismo, es la senda que, a pesar incluso de las resistencias que pone el mismo Spinoza, como sabe mostrar Montag, va abriendo en su filosofía la idea de la explotación del hombre por el hombre y de las condiciones de su abolición. Claro que en Spinoza la idea de explotación que se abre paso alcanza una globalidad que sólo adquirió importancia para el marxismo, para cierto marxismo, y para otros pensamientos más o menos cercanos, en torno a las transformaciones en las formas de la lucha por la liberación acaecidas en las décadas de 1960 y 70. La sociedad fábrica de Tronti, la colaboración suplementaria por parte del obrero de Debord, el punto de vista de la reproducción de Althusser, el carácter productivo del poder de Foucault, por poner algunos

ejemplos, conceptualizan aquella globalidad de la explotación que emergía en Spinoza y que explica, en parte al menos, el retorno al viejo filósofo holandés.

Hay dos lugares claves en la obra de Spinoza donde esta idea se plasma expresamente. Uno de ellos, el que con mayor frecuencia suele señalarse y que Montag incluye en el título del segundo capítulo, es el Prefacio del *Tratado teológico-político*, donde Spinoza nos habla del modo en que el régimen monárquico utiliza el miedo supersticioso “a fin de que [los hombres] luchan por su esclavitud, como si se tratara de su salvación”. Afirmar, nada más y nada menos, que los hombres luchan por su esclavitud, que la dominación no implica en absoluto una disposición pasiva por parte de los dominados, sino, bien al contrario, una actividad que es precisamente la que construye su esclavitud, es la precondition para cualquier tematización de la explotación y, al mismo tiempo, para cualquier proyecto de liberación. Porque, en efecto, si son los dominados los que construyen la dominación, si toda dominación es una forma de explotación (económica o política o ideológica), la liberación es una lucha contra otra lucha, una actividad contra otra actividad, una práctica contra otra práctica, potencia contra potencia, cuerpo contra cuerpo. Y además es una lucha que los dominados desarrollan, principalmente, contra sí mismos: la liberación consiste -o así lo podemos pensar con Spinoza- en transformar esa lucha que uno mismo efectúa por la esclavitud en una lucha por la liberación. Es más, si son los dominados los que construyen la dominación eso significa que ningún destino sobrenatural, ningún designio del más allá, ninguna imposibilidad metafísica se abate sobre ellos impidiéndoles actuar de otra manera. Lo que sobre ellos pesa es, sin duda, su propia actividad, su propio cuerpo y las relaciones en las que está inmerso. Los dominados lo comprendemos cuando desobedecemos, cuando conseguimos demostrar fehacientemente que no necesitamos en absoluto la dominación, cuando cambian las tornas y se hace palpable que generar otras relaciones conduce a vivir de otra manera: todas las luchas obreras, feministas, anticolonialistas... lo constatan.

La insistencia en esta “materialidad” de la dominación y de la liberación no es gratuita. Combate otras posiciones, otros puntos de vista que insisten en definir dominación y liberación en términos mentales. La principal de ellas, por ser la dominante, por ser la que está naciendo en el siglo de Spinoza, es el liberalismo de Hobbes, de Locke, de Kant... o del propio Spinoza, quien, a pesar de haber sido capaz de desplegar una de las críticas más potentes al liberalismo en la misma época de su surgimiento -la equiparación entre derecho y potencia-, no por ello deja, por ejemplo, de arrastrar la contradicción de defender, al final del *Tratado teológico-político*, una separación completa entre las palabras y las acciones, entre derecho y potencia, al propugnar como solución del conflicto entre republicanos y orangistas la libertad de palabra acompañada de sumisión práctica.

El liberalismo propugna, aunque las diversas propuestas introducirán distintos matices, que la libertad equivale a consentimiento y que la dominación se produce cuando una fuerza no consentida obliga a actuar a la voluntad. No es entonces la fuerza o no fuerza, de unos, de otros o de todos, la que determina en última instancia la liberación o la dominación, sino el acuerdo o desacuerdo con el poder. El consentimiento va por un lado, el poder va por otro. El dualismo de la mente y el cuerpo, de lo sobrenatural (perfectamente aislado) y de lo natural (alterable y efectivo), del derecho y el poder es el esquema que estructura la concepción liberal de la libertad y de la dominación. Y así lo estudia Montag con cierto detalle en Hobbes, en Locke, en Kant y en el propio contradictorio Spinoza, aunque es un estudio que podría extenderse sin demasiados problemas a los filósofos liberales contemporáneos.

El liberalismo no tiene nada que decir ni nada que hacer respecto a la explotación: funciona ahogando la voz de los que luchan contra una explotación determinada, aquella que viene mediada por las relaciones de mercado, la explotación capitalista y sus derivaciones. Desde el liberalismo es imposible

pensar que los hombres luchan por su esclavitud. Si los dominados “luchan”, si mantienen una disposición y un esfuerzo activo, no puede ser que lo hagan forzados, no puede ser que lo hagan contra su voluntad (que es lo que entendería el liberalismo por “esclavitud”). Para el liberalismo, la lucha es siempre una condición de la libertad, ya que la esclavitud somete anulando, convirtiendo al dominado en un ente pasivo. Por mucho que lo veamos esforzarse físicamente en el trabajo o la guerra, el dominado, para el liberalismo, no actúa verdaderamente. Al ser, para el liberalismo, la voluntad del dominado una voluntad forzada, será otro el que actúa a través del cuerpo del dominado, será otra mente, otra voluntad, la que actúa en su cuerpo, será el amo el que trabaja o pelea por interposición del cuerpo del dominado.

Y en efecto, el liberalismo es incapaz de “ver” la esclavitud entendida como resultado de la lucha del propio esclavo. Para el liberalismo no hay dominación-explotación capitalista. Las relaciones laborales son relaciones contractuales establecidas libremente por individuos jurídicamente iguales.

He aquí, en consecuencia, la importancia del planteamiento materialista en este aspecto. El materia-



lismo spinoziano permite teorizar la explotación capitalista y sus derivaciones, y con ellas todas las formas de explotación. Permite entender la dominación como algo que ocurre en las relaciones entre los cuerpos y sus fuerzas: “El secreto del despotismo no se halla en su habilidad para persuadir a las mentes, sino en su habilidad para mover los cuerpos, para extraer de ellos su fuerza y su poder, o para dirigir ese poder en su propio beneficio”, apunta Montag (72-73). Y si la dominación es un asunto de cuerpos que mueven otros cuerpos, de cuerpos que son afectados y se afectan entre sí, lo mismo habrá que decir de la liberación. Tanto en la dominación como en la liberación lo que está en juego es una

determinada articulación de las prácticas sociales. O bien, en un extremo, esas prácticas están estructuradas de modo que la potencia colectiva resulta de que la fuerza de unos (los que la monopolizan) se incrementa a costa de la disminución, la parálisis o el truncamiento de la potencia de los otros, a los que sólo les queda la opción de subordinarse o rebelarse. Esto es, se estructura por medio de la explotación, de la desigualdad social. O bien, en el otro extremo, están estructuradas de modo que la potencia colectiva sea resultado del acrecentamiento recíproco de todas las potencias individuales. Esto es, se estructura por medio del comunismo, de la igualdad social.

Si antes me refería a dos lugares clave en la obra de Spinoza donde afloraba la idea de explotación y he hablado sólo del primero, en la idea de liberación que acabo de defender, sin embargo, he introducido sin avisar el segundo. El segundo lugar clave, en efecto, donde la idea de explotación aflora en negativo, es decir, como deseo de ausencia de explotación, sería el escolio de la proposición 59 de la Tercera Parte de la *Ética*, en la definición de fortaleza en tanto que unión de firmeza y generosidad que allí aparece. En este escolio, Spinoza deja patente que la virtud no es sólo el deseo de perseverar en el ser guiado por el conocimiento, es también, unido indisolublemente a ello, y en esa unión se encuentra todo el meollo, el deseo de “ayudar a los demás hombres y unirse a ellos en amistad” de igual manera. La misma idea la expresaba magníficamente Bakunin al hablar de “esa libertad que en la libertad de otro hombre no encuentra una limitación, sino la confirmación y la extensión de sí

misma”. La misma planteaban Marx y Engels al defender “una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos”. Y también la misma es la que expone Montag en menos palabras: “no puede haber liberación individual sin liberación colectiva”.

El materialismo spinoziano permite, en consecuencia, entender que los dominados no somos seres pasivos, casi fantasmas, seres sin sustancia propia, sino individuos activos cuyo esfuerzo es lo único que determina que la dominación se produzca y reproduzca. La liberación se muestra entonces como transformación de la lucha por la esclavitud en lucha por la salvación. Se trata de retirar las fuerzas colectivas de la estructuración del sometimiento y desplazarlas hacia la estructuración de la liberación. Las mismas fuerzas que ahora producen el sometimiento, pero articuladas de otra manera, son las que pueden y han de producir la liberación.

En conclusión, la oposición entre materialismo y liberalismo no es la del sí y el no. El materialismo no es el liberalismo con un signo menos o viceversa, como le gustaba decir a Althusser. Son concepciones realmente distintas de la liberación y la dominación. Si para el liberalismo todo se juega en la voluntad consentidora o negadora, para el materialismo-comunismo todo se juega en la articulación de las prácticas sociales bajo el principio de la explotación o el de la potenciación recíproca. Desde este punto de vista, entonces, es absurdo considerar el movimiento obrero, el movimiento feminista, los movimientos anticolonialistas, etc. como puestas en práctica de una exigencia de desarrollo de los principios universales de igualdad y libertad burguesas a otras esferas sociales además de la esfera jurídica. La idea y luego el conocimiento de la explotación y más tarde la globalidad de su alcance respecto a todas las relaciones sociales han ido configurando una problemática propia donde, por mucho que se utilicen palabras similares, y que ese uso refleje el conflicto y por tanto el entrecruzamiento inevitable de las posiciones, nada tiene que ver con la problemática liberal. El materialismo de los cuerpos entre cuerpos configura una concepción de la liberación y de la dominación cuya singularidad es perfectamente distinguible de la singularidad del liberalismo del consentimiento. Utilizando los términos acuñados por Engels: la igualdad social no puede nunca llegar a darse como resultado del desarrollo de la igualdad formal. El deseo de igualdad social conlleva un cambio de terreno real respecto al deseo de igualdad formal.

Diferencias entre materialismo y liberalismo respecto a la individualidad

Para poder apreciar bien hasta dónde llega esta diferencia real entre ambas posiciones filosófico-políticas, podemos ver el modo en que divergen en un punto, directamente relacionado con la concepción de la voluntad libre, que es el que sirve de guía a Montag en este segundo capítulo del libro en el que nosotros nos estamos centrando por el momento: es el tema de la identidad individual. Montag parte del análisis de un texto aparentemente marginal dentro de la entera obra de Spinoza, el escolio de la proposición 39 de la Parte Cuarta de la *Ética*, en la que habla de un



poeta español que “padeció una enfermedad y que, aunque se recuperó, continuó tan inconsciente de su vida pasada que no creía que las narraciones y tragedias que había escrito fueran suyas”. Lo que plantea el caso del poeta español es efectivamente que “hay muertes corporales distintas de la Muerte comprendida como la interrupción de las llamadas funciones vitales” (56).

Pero, si las muertes pueden ser de diversos tipos, siendo uno de ellos, pero sólo uno más, aquel en el que el cuerpo se convierte en cadáver, ¿qué cabe entender desde el materialismo de Spinoza por identidad individual? Advirtamos que para cualquier teoría de la voluntad libre, es imprescindible la conceptualización de la identidad individual como una realidad sobrenatural. O dicho de otra manera, la voluntad libre es ella misma esa identidad sobrenatural envasada al vacío, herméticamente cerrada, perfectamente aislada del exterior para que nada la determine a actuar y pueda generar espontáneamente los mandatos que de inmediato dirigirá al cuerpo. Para Spinoza, la individualidad del cuerpo viene establecida por una determinada relación de movimiento y reposo entre sus partes (cf. la física de los cuerpos después de EII, prop. 13 y EIV,39). Y, dado que la mente es la idea del cuerpo (una idea compuesta como compuesto es el cuerpo (EII, prop. 15)), se deduce, que en la mente la individualidad consiste en la idea de esa articulación determinada entre las partes del cuerpo. Lo que sucede, sin embargo, es que decir que la mente es la idea del cuerpo no significa afirmar que lo conoce adecuadamente (EII, prop. 28, esc.). Ya que la mente conoce al cuerpo por medio de las afecciones que éste experimenta (EII, prop. 19). Y para la mente humana que carece de otros conocimientos las ideas de esas afecciones son necesariamente confusas (EII, prop. 28). La identidad personal como un yo-idea (el alma, la conciencia) que permanece incólume e invulnerable a cualquier afección externa es una idea confusa que la mente forma porque es consciente de sus apetitos pero ignora las causas que la determinan a actuar. La ignorancia de las causas, en consecuencia, no es más que otra forma de nombrar el hecho de que el individuo ignora el carácter constitutivo de su relación con su exterior y, por tanto, la consecuencia de que se conciba como una realidad separada, que aunque, en este caso, produce efectos sobre el cuerpo, mantiene un espacio de invulnerabilidad, a salvo de toda alteración que



provenga de afuera, un espacio donde guardarse de toda intrusión, donde permanecer imaginariamente siempre idéntica a sí misma.

En efecto, en el sujeto sobrenatural clásico, identidad invulnerable y voluntad libre son dos formas de nombrar la misma cosa (lo que se entiende mejor si cabe cuando hacemos entrar en juego el tema de la imputabilidad, cosa que no haremos aquí). Spinoza, como bien apunta Montag, explica el mecanismo de construcción del sujeto sobrenatural por medio del círculo antropológico / teológico: “El Dios que se encuentra más allá del mundo (material) y es libre para dirigirlo de acuerdo con su voluntad incondi-

cionada es, entonces, la imagen reflejo del hombre que trasciende el mundo físico y gobierna su propio cuerpo con un dominio absoluto, él mismo una imagen reflejo de Dios: un círculo vicioso teológico / antropológico. El espejo refleja otro espejo que, a su vez, refleja el primero; no hay origen en esta relación en la que lo reflejado es ello mismo un reflejo de lo que le refleja” (63). Lo interesante de este mecanismo no es sólo que Dios sea “la imagen idealizada de la especie humana, separada de los hombres, abstraída de ellos” (como quería Feuerbach), sino que también el hombre es imaginado a partir de Dios como un ser separado de las relaciones sociales, abstraído de ellas (como le criticó Marx),

separado y abstraído de todo el universo de las causas y los efectos, un ser invulnerable que crea sus decisiones espontáneamente, al igual que Dios, a partir de la nada.

Claro que esta lectura de Spinoza no sería hoy posible sin los trabajos que sobre la ideología realizó Althusser a comienzos de los setenta. A su “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, se refiere Montag en una nota a la que remite el párrafo que acabamos de citar. En ella, califica este artículo, central en todo el recorrido filosófico de Althusser, como “uno de los comentarios más detallados y perspicaces que existen sobre el Apéndice de la Parte I de la *Ética*”. Recordemos que en “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, Althusser define la ideología como un proceso de transformación de individuos en sujetos que se realiza



en los aparatos ideológicos de estado dentro del proceso de reproducción de las relaciones de producción; y añade que esa transformación se desarrolla por medio de un “sistema cuádruple de interpelación en tanto que sujetos, de sujeción al Sujeto, de reconocimiento universal y de garantía absoluta” que produce la representación de la relación imaginaria de los individuos con las condiciones reales de su existencia. Esa relación imaginaria es, en efecto, como esquema general por lo menos del sujeto cristiano y del sujeto burgués, un reconocimiento de sí mismo por parte del individuo como identidad invulnerable y causa incausada de sus acciones y un desconocimiento de las condiciones reales de su existencia que son las que de hecho determinan sus acciones. Hay un círculo Spinoza / Althusser, Althusser / Spinoza, del que Montag sabe muy bien dar cuenta en este libro. Y al mismo tiempo cabe sentir en *Cuerpos, masas, poder...* un cierto olvido de Marx, que, como hemos visto hasta aquí (aunque otros ya lo demostraron), también es imprescindible para poder leer a Spinoza como lo estamos haciendo. Del mismo modo, por decirlo todo, que Spinoza abrió un nuevo modo de leer a Marx, de leer, por ejemplo, *El capital*, por el propio Althusser y su círculo.

Volvamos, de cualquier manera, al punto de la diversidad de tipos de muertes donde lo habíamos dejado. Creo que no habrá ahora demasiada dificultad para entender la distancia que separa esta concepción de la muerte de la que va ligada al sujeto clásico. De hecho, lo que hay en las teorías del sujeto clásico es una dificultad para pensar su muerte, el alma platónica o cristiana, el sujeto kantiano, por poner estos ejemplos clave, son seres invulnerables, sin muerte. Y es posible que el propio Spinoza no se libre enteramente de ese recurso a la eternidad sobrenatural por medio del conocimiento. Pero, si lo hace, no lo hace sin generar unas contradicciones tremendamente explosivas, como demuestra Montag y como se plasman en dos citas de la Parte Quinta tales que estas: “quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna” (prop. 39) o “nuestra alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito; de tal manera que todos ellos juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios” (prop. 40, esc.). En ellas se da testimonio de una ruptura con la concepción tradicional de la eternidad del alma como ineludiblemente fundamentada en su incondicionalidad, en su simplicidad, en su autodeterminación. Spinoza une con toda la fuerza del rigor *more geométrico* la nota de eternidad, que tradicionalmente es sólo otorgada a aquello que está a salvo del exterior, principio inevitable de corrupción, con la exposición desnuda al afuera, con la mutua determinación de unas cosas por otras. Pero, ¿es esta en realidad una ruptura con la tradición? ¿No podría

pensarse que es, más bien, una “deuda pagada” a esa tradición por haberse “trasladado a sus dominios” con el fin de enfrentarle batalla (los entrecomillados son de Althusser en su entrevista con Fernanda Navarro)? Aunque, ¿puede haber ruptura sin pagar la deuda del enfrentamiento y sin que ese enfrentamiento sea también interno?

Lo cierto es que la concepción de la muerte del escolio de la proposición 39 de la Parte Cuarta, tal como lo lee Montag, nos sitúa en un terreno en el que la contradicción, o mejor sería decir el conflicto interno, es inevitable. La concepción de los múltiples tipos de muerte responde en efecto al principio general que anunciábamos al comienzo de esta reseña. Allí decíamos que, para Spinoza, a excepción de Dios o la Naturaleza, que es la potencia absolutamente infinita de todo lo que existe, cualquier realidad ha de entenderse como potencia entre potencias, como fuerza entre fuerzas: afectando y siendo afectada por otras realidades. Ocurre entonces que el *conatus* de una cosa singular se despliega siempre en relación efectiva con los *conatus* de las otras cosas singulares y que esta relación con lo otro le es, sin embargo, constitutiva. Un *conatus* no puede dejar de estar en relación efectiva con los otros *conatus*, sin destruirse. El aislamiento perfecto de una cosa singular, el separarla de todo lo que le rodea, supone destruirla. Pensarla abstraída de lo que le rodea es pensarla o en las condiciones de lo que ella no es, las condiciones de una naturaleza absolutamente infinita y que no deja, por tanto, nada afuera, o en las condiciones de su aniquilación, al margen de su *conatus*, al margen de su potencia, al margen, por tanto, de su esencia. Pero, pensarla plenamente inmersa en su relación efectiva con las otras cosas conduce a no poder evitar encontrar en ella el conflicto interno. Ya que, como dice Montag, “las mismas interacciones externas necesarias para mantener la vida pueden, ellas mismas, producir la muerte” (56). Entendámonos, no es simplemente que del exterior provenga tanto la herida como la cura. Es que un individuo es las relaciones internas que establecen los elementos que lo componen y *está*, necesariamente (ver E IV, prop. 4), en relación efectiva con los otros individuos de la naturaleza. Los otros individuos de la naturaleza son sus condiciones de existencia. Lo son tanto aquellos que conspiran a su favor como los que conspiran en su contra. Para el individuo spinoziano, esforzarse por perseverar en el ser implica luchar contra todo aquello que le debilita. Pero, al luchar contra lo que disminuye su potencia no puede evitar luchar, de alguna manera, contra sí mismo. La razón es que, si su exterior es condición de su existencia, el individuo también está necesariamente en relación con lo que le hace menos fuerte. Usando de nuevo palabras de Althusser en su entrevista con Fernanda Navarro, podríamos decir que todo individuo “entraña el espectro de su contrario”. En este sentido, el enfrentamiento con algo exterior se expresa necesariamente también como un conflicto interno. En Spinoza, es una lucha entre los deseos alegres y las pasiones tristes. Una lucha, sin embargo, en la que el individuo ya ha tomado desde siempre partido: “El alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo” (E III, prop. 12). Una vez conocido esto, sólo queda potenciar el partido de los deseos alegres.

En definitiva, no hay ruptura sin lucha y no hay lucha que no sea también una lucha interna. La ruptura con respecto a la superstición en Spinoza es una lucha contra la superstición. Y esa lucha se expresa necesariamente en un conflicto interno del propio Spinoza. Spinoza sabe que la superstición puede vencer también en él y destruirle, transformándolo en un individuo completamente distinto, como la enfermedad destruyó al poeta español, aunque en apariencia siguiera siendo el mismo hombre, o como les ocurrió a dos de sus discípulos y colaboradores, Albert Burgh y Nicholas Steno, que se entregaron a los dogmas del catolicismo, como ha ocurrido a tantos “derrotados” de las luchas de las décadas de 1960 y 1970, que se abandonaron a las comodidades de la reacción.

La idea de individuo humano que elabora Spinoza, la idea de un ser humano que no puede dejar de ser “una parte de la naturaleza” (E IV, prop. 4) rompe, entonces, enteramente con la idea del sujeto clásico de la tradición cristiana y burguesa naciente. La individualidad del ser humano, tal como lo entiende Spinoza, no tiene ni puede tener el carácter de identidad invulnerable que define al sujeto

clásico. No creo que tenga tampoco mucho sentido hablar en Spinoza de un sujeto distinto, un sujeto contradictorio, por ejemplo. En la filosofía de Spinoza la idea de una identidad libre (sujeto) es una idea confusa. El individuo estaría constituido por un conflicto entre sus deseos alegres y sus pasiones tristes. Comparada con el poder del conocimiento del individuo humano enclavado en su conflicto, la idea de una identidad libre sólo puede ser causa de tristeza e impotencia (E V, prop. 6). La filosofía de Spinoza es una lucha contra la idea de identidad libre (sujeto) como supuesta idea verdadera. Una lucha que se entabla a favor de la liberación de los individuos, esto es, contra la idea del dominio del alma. En esa lucha, conocer consiste en investigar lo que pueden y lo que no pueden nuestros cuerpos, cómo están organizadas nuestras acciones y cómo podrían estarlo, cómo luchamos por nuestra esclavitud y cómo podemos luchar por nuestra salvación. Conocer consiste en desplazar la atención



de “los fenómenos de la interioridad humana, los actos de voluntad, el consentimiento dado o quitado” a lo que “los cuerpos hacen y no hacen” y a “cómo se afectan los unos a los otros” (65). Una lucha de duración indefinida que la propia filosofía de Spinoza no podrá evitar que sea, al mismo tiempo, una lucha intestina.

La lucha, la lucha por la vida (el *conatus* humano) tanto como la lucha por la liberación, y en Spinoza hay diferencia entre ambas, implica un conflicto interno que es, en cuanto tal, irresoluble, una conflicto que no puede ser superado ni al modo hegeliano ni de ningún otro modo. Ni puede ser superado ni tampoco puede ser contemplado desde una distancia neutral.

La contradicción nos fuerza a tomar partido, principalmente a tomar partido entre sostenerla al descubierto (y optar por tanto por la liberación) o resolverla imaginariamente (inventando alguna forma de identidad invulnerable y optando, por tanto, por la servidumbre). Podemos decirlo de otra manera: en el momento en que entendemos que el conflicto interno / externo es constitutivo, el espacio de acción que se abre ante nosotros no deja lugar para una mirada neutral. Esa mirada neutral tendría que estar libre de conflicto, para lo cual necesitaría, a su vez, poder existir aislada del exterior, lo que le exigiría poseer una interioridad hermética. Pero no otra cosa considera precisamente como imposible el principio general del materialismo spinoziano. De este modo, lo que se presenta como un supuesto lugar neutral, no puede dejar de ser, ante nuestros ojos, otra cosa que una posición más que esgrime su supuesta neutralidad como solución imaginaria ante los chirridos del conflicto.

Quiero insistir, me parece realmente importante, en algo que he vuelto a tocar de pasada. En Spinoza no es posible identificar sin más lucha por la vida y lucha por la liberación. La lucha por la servidumbre es tan lucha por la vida como la lucha por la liberación. Como dice en E III, prop. 9 “El alma se esfuerza por perseverar en el ser ya en cuanto tiene ideas claras ya en cuanto las tiene confusas”. Ni en los ejemplos más extremos de los que se hace eco Montag, el de los sonámbulos que todos de alguna manera somos en cuanto desconocemos lo que nos determina a actuar o el de la nación judía cuya práctica cotidiana estaba tan codificada que su comportamiento podría compararse con el de unos autómatas, ni en el caso de los sonámbulos ni en el de los autómatas, digo, deja de ser activo el *conatus* como motor de las prácticas sociales. Y así hay que entender que del mismo modo que un individuo está compuesto de otros individuos, el *conatus* de un individuo está compuesto de otros *conatus* que son a su vez potencias entre potencias. La composición, en fin, de un *conatus*, de un individuo es

una lucha continua abierta en múltiples frentes que podemos esquematizar, sin perder sus respectivas singularidades, como una pugna entre pasiones tristes y deseos alegres. Ahora bien, en las pasiones, sean tristes o alegres, el *conatus* individual actúa igualmente como causa, aunque no como causa sola sino como causa parcial. Y en esa lucha, de nuevo, el individuo no ocupa una posición de indiferencia, equidistante entre dos opciones, el individuo no es neutral. El individuo se esfuerza cuanto puede por perseverar en el ser, por aumentar su potencia.

Queda, entonces, la pregunta de por qué razón luchan los hombres por su esclavitud siendo que el individuo siempre se posiciona a favor de aumentar su potencia. La respuesta más básica es que su potencia por el momento no da para más, su potencia por ahora llega hasta poder luchar por su esclavitud, ése es su máximo actual. Quizás se pueda entender mejor esta idea si digo que los seres humanos que luchamos por nuestra esclavitud no somos capaces de usar nuestra potencia de tal modo que está entre, si se me permite el concepto marxista, en un “ciclo de reproducción ampliada”. Se queda en un “ciclo de reproducción simple”, enclavada en su sometimiento. Y esto es así porque el poder que



procede de los efectos de nuestras acciones no vuelve para potenciar acciones sucesivas, sino que se concentra, se acumula en otro lugar. Lo cual no es, por otra parte, sino otra manera de decir que los hombres luchamos por nuestra esclavitud porque somos explotados. Pero, expresarlo como lo estamos haciendo permite explicar que cuando luchamos por nuestra liberación lo que hacemos es crear formas de acumular la potencia colectiva capaces de hacer que ésta revierta sobre cada uno de los individuos que participan en esa generación de poder colectivo, aumentando su potencia individual. Y por el contrario, cuando luchamos por nuestra servidumbre lo que hacemos es crear formas de acumular potencia colectiva que sólo revierte en el aumento de la potencia individual de unos pocos. Vistas así las cosas, de lo que

se trata es de romper esos ciclos de dominación / explotación en los que estamos atrapados, ciclos que no nos permiten aumentar nuestra potencia porque ésta se acumula en otro lugar. Y al tiempo que se rompen esos ciclos, hacer que funcionen otros en los que el poder generado colectivamente revierte en el aumento de la potencia individual de todos.

Multitud y liberación

La identidad individual se muestra ahora como idea confusa con la que hay que romper a favor del conocimiento de aquello que nos determina a actuar y de aquello que nuestras actuaciones determinan en cuanto cuerpos entre cuerpos, *conatus* entre *conatus*. Y, en consecuencia, la lucha por sostener al descubierto el conflicto que nos constituye, el conflicto entre el deseo alegre del aumento de potencia individual y colectiva y las pasiones tristes de las múltiples servidumbres, aparece como condición indispensable para empezar a realizar cualquier planteamiento. Pero, si es así con la identidad individual, ¿podremos decir que ocurre algo similar con la identidad colectiva?

No hay liberación de la mente sin liberación del cuerpo, decíamos. Y no hay liberación individual sin liberación colectiva. En este sentido la razón por la que Spinoza se niega a separar mente y cuerpo va

pareja con las razones que le llevarán a negar la separación entre estado y sociedad y, por ello mismo, a equiparar derecho y poder (*jus sive potentia*).

Montag acierta al abordar la teoría política de Spinoza en el tercer capítulo, “El cuerpo de la multitud”, desde una contraposición con el pensamiento de Hobbes, contemporáneo con el que puede encontrarse cierta afinidad, dado en efecto un cierto materialismo común a ambos. Ya en el capítulo anterior, y es uno de los muchos logros del libro, ha puesto Montag al descubierto uno de los granos de arena idealista que desbarata el mecanismo materialista de la filosofía de Hobbes.

El filósofo inglés necesita apelar a una interioridad invulnerable de libertad ilimitada para sostener la posibilidad de obedecer los mandatos del soberano y los de Cristo en caso de que sean opuestos: internamente se obedece a Cristo y externamente al soberano. De este modo, se muestra “la invención de la interioridad, de un mundo interior de libertad ilimitada... como el suplemento necesario de la servidumbre” (76). En el siguiente capítulo, en el cuarto y último, vuelve Montag sobre Hobbes (también sobre las diferencias con respecto a la filosofía de Spinoza) para leer su trabajo como una obra elaborada para deslegitimar que la gente se una con vistas a luchar por su liberación al margen del estado.

Las diferencias entre Spinoza y Hobbes son diversas. En primer lugar encontraríamos la imposibilidad de pensar a partir de los principios de la filosofía de Spinoza un estado de naturaleza anterior al pacto. Para Spinoza, los hombres o bien viven en sociedad o bien no viven. Su poder en tanto que individuos al margen de toda forma de cooperación con otros individuos es tan escaso que sus posibilidades de sobrevivir se reducen a casi nada. Y si no pueden vivir sin vivir con otros, entonces la existencia colectiva incrementa siempre el poder de los individuos. Por tanto, la sociedad ya siempre ha existido y no tiene sentido plantearse su origen (algo que por otra parte se realiza siempre en busca de una legitimación), únicamente su forma (en busca de lo que nos determina a actuar y el modo en que podemos aumentar nuestra potencia).

Otra diferencia no menos importante sería el concepto de individuo que utilizan ambos autores. Hobbes concibe al individuo únicamente como individuo humano y a este, a su vez, lo concibe como una realidad simple (un átomo) cuya identidad proviene de su afán de poder sobre los otros humanos. Y eso es algo que, según Hobbes, ocurre de idéntica manera en todos los individuos. En Hobbes hay, en consecuencia, un tratamiento de los individuos humanos como portadores de una misma esencia universal. El individuo spinoziano es, sin embargo, compuesto. Está constituido por una determinada relación entre sus componentes y por una serie de relaciones determinadas del conjunto y de los componentes con el exterior. El individuo spinoziano es un individuo cuya esencia es singular, no universal, es un individuo complejo (compuesto de elementos y relaciones heterogéneos), que está inmerso siempre en una lucha interna en la que necesariamente toma parte por una de las posiciones en conflicto. Un individuo humano es una cosa singular, no el ejemplar de una especie. Y lo que es más toda cosa singular es un individuo: un individuo es una persona, pero también una sociedad. Esto es, una sociedad no es un conjunto matemático de individuos reunidos por una característica que poseen en común. Una sociedad es una articulación de individuos.



Estas dos diferencias conducen a una tercera. La relación política central no es la que se establece entre individuo y estado, sino la relación multitud-estado. La singularidad de la teoría política de Spinoza reside en buena medida en el modo en el que, en el *Tratado político*, hace jugar el concepto de *multitud*. Y la tesis, acertada desde nuestro punto de vista, de Montag es que Spinoza pone al descubierto aquello que sus contemporáneos y los nuestros intentan en todo momento excluir del horizonte de comprensión. Según Montag, la multitud es el centro ausente de la teoría política moderna y contemporánea (que es tanto como decir que es el centro ausente de la filosofía) y la singularidad de Spinoza es haber expuesto a la vista de todos esa ausencia en el siglo XVII. En el cuarto y último capítulo, Montag hará una lectura de Hobbes y Locke que deja al descubierto esa ausencia y la intenta explicar.

Estas tres diferencias están a su vez guiadas por el *ius sive potentia*, la equiparación entre derecho y poder. Esta equiparación es uno de los rasgos distintivos del materialismo político de Spinoza. Con ella desplaza enteramente la distinción entre derecho y hecho de la teoría política tradicional. El *ius sive potentia* aparece ya en el *Tratado teológico-político*, pero esta obra no desarrolla todas las consecuencias de la tesis y Spinoza cae en diversas contradicciones, por causas que Montag trata de explicitar, entre ellas el temor que pudiera producir en Spinoza el incremento de poder de los partidarios orangistas. El caso es que, en efecto, el concepto de multitud da a la equiparación entre derecho y poder una capacidad de desarrollo en el *Tratado político* de la que carecía con los elementos teóricos disponibles en el *Tratado teológico-político* (lo cual, todo sea dicho, no evitará que Spinoza vuelva a caer en nuevas contradicciones, siempre frenado de llevar hasta sus últimas consecuencias el principio de equiparación).

Con respecto a la comparación con Hobbes, decir que estas posiciones spinozianas plenamente desarrolladas impiden hablar de una transferencia de derechos por parte del individuo al estado. Lo que desde el punto de vista de Spinoza ocurre es que el estado es la fuerza unida de la multitud y es esa fuerza unida la que puede volverse contra uno u otro de los individuos en solitario. El derecho que el estado tiene sobre el individuo aislado es exactamente el poder que los gobernantes son capaces de movilizar contra él. Y así, la multitud puede ser tanto la espada del soberano como la fuerza que se opone al gobernante. En definitiva, son las relaciones de fuerzas entre el estado y la multitud y entre los diferentes sectores de la multitud las que determinan qué es derecho y qué no lo es. Ningún derecho ni ningún deber funciona con independencia de las relaciones de fuerza. Ningún poder es tampoco absoluto. Ningún gobernante puede dejar de temer a sus súbditos. Y, al contrario, ningún súbdito puede dejar de temer a su gobernante. No hay ningún lugar de remanso, de paz, libre del conflicto. No hay ningún lugar donde descansar ni tampoco ningún lugar desde donde observar con imparcialidad.

De hecho, como ya estudiara Negri en *La anomalía salvaje*, la equiparación entre derecho y poder hace imposible pensar el estado como algo separado de la multitud, de la sociedad. El estado no es ni puede ser ni tiene sentido defender que deba ser independiente de los conflictos que inevitablemente dan su textura a la sociedad. Y aquí de nuevo la proximidad Spinoza-Marx es extraordinaria. El estado es resultado de las interacciones que constituyen a la sociedad y responde a una determinada relación de fuerzas dentro de esa sociedad. De modo que desde la filosofía política spinoziana es perfectamente posible pensar sociedades que no necesitan en absoluto el recurso a un poder político concentrado que establece la desigualdad de principio entre gobernantes y gobernados. Es decir, es perfectamente posible pensar en sociedades comunistas.

La equiparación o separación de derecho y poder conduce a una interesante encrucijada. Parece que, si equiparamos derecho y poder como hace Spinoza (*ius, sive potentia*), podemos llegar a defender tanto un estado con un poder ilimitado como la búsqueda de una sociedad sin estado. Y si separamos derecho y poder, nos moveremos entre los argumentos necesarios para apoyar la limitación del poder del estado, por un lado, y su legitimación absoluta, la legitimación de la perennidad del estado, por el

otro. Hay quienes, desde el punto de vista de la separación de derecho y poder, consideran a Spinoza, junto con Maquiavelo y algunos de los más importantes historiadores romanos como Tácito y Quinto Curcio, con quienes cabe encontrarle una sustancial afinidad, como un escéptico cuyos argumentos terminan necesariamente concediendo todo el derecho a aquellos que tienen todo el poder. Montag responde con claridad: nadie tiene ni puede tener todo el poder. En efecto, se trata de extraer todas las consecuencias de la definición del estado como poder de la multitud que da Spinoza. O, si se prefiere, la equiparación entre derecho y poder en Spinoza va directamente unida a su concepción del estado como resultado de las interacciones sociales. En este sentido que nadie tiene todo el poder, que “ningún régimen ejerce el poder absoluto” (89) significa no sólo que, como dice el axioma de la Parte Cuarta de la Ética, “en la naturaleza no se da una cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte”, sino que el poder del estado es el efecto de las relaciones de fuerzas que movilizan a la multitud. El estado depende enteramente de la multitud. La multitud, el equilibrio de fuerzas que la articula, sostiene al estado y, por tanto, puede también hacerlo caer si ese equilibrio de fuerzas cambia.

Esta vinculación que encontramos en Spinoza entre equiparación de derecho y poder, por un lado, dependencia del estado respecto a la multitud, por otro, nos puede ilustrar acerca de la lógica que guía a aquellos que, defendiendo la separación entre derecho y poder, acusan a Spinoza de aliarse con el absolutismo. Ya que, en efecto, si equiparamos derecho y poder pero seguimos considerando al estado como garante de la sociedad y, por tanto, situado por encima de sus conflictos e independiente de ellos, como la mente es independiente del cuerpo en las teorías de la voluntad libre, no habrá otro derecho que la voluntad indeterminada del estado y, no habiendo otro derecho, no habrá tampoco otro poder que se contraponga al del estado. O se puede decir al revés si se quiere, no habrá otro poder que el del estado y el derecho equivaldrá a ese poder. Pero, si eso ocurre es porque de antemano se ha vaciado a la multitud de todo poder, porque de antemano el poder del estado ha sido el poder activo, fundador, garante, generador de sociedad y a la multitud se la ha imaginado únicamente como fuente de desorden, como anti-sociedad cuando es dejada de la mano del estado.



Existe un evidente paralelismo en las concepciones idealistas de las relaciones mente-cuerpo y estado-multitud. En ambas concepciones la mente y el estado se ven como idénticos y libres, dando unidad y poniendo orden en un cuerpo y una multitud que abandonados a su suerte se hunden en el caos de las pasiones o los conflictos civiles. El estado, y el derecho que se encarna o debiera encarnarse en él, se presenta entonces como una identidad pura exenta de toda determinación que provenga del exterior. Se recubre el estado, así, con la imagen de lo inalterable, aquel núcleo de pureza que ningún conflicto social debe marchitar. Pero,

desde el principio general del materialismo de Spinoza, el estado no puede concebirse jamás de esa manera. El estado será, igual que todas las cosas, “cuerpo entre cuerpos”. Estará expuesto al exterior, en este caso a la multitud, cuya fuerza es capaz de movilizar a su favor, pero que también se puede volver en su contra. Y, por ello, será internamente complejo e internamente conflictivo.

Sólo un estado idéntico a sí mismo, asentado en un derecho independiente del poder, un estado de carácter sobrenatural, puede garantizar, en las teorías liberales, esa unidad perfecta de la sociedad que

se recoge bajo la noción de pueblo o nación. El pueblo es el resultado de aplicar a la multitud el orden puro del estado, o de su alma, el derecho independiente. La identidad colectiva a la que se denomina “pueblo” o “nación”, se construye de manera milagrosa, sobrenatural, a partir de la identidad inmaculada del estado-derecho. De esta forma, el estado, para el liberalismo, alcanza su plenitud, su máxima racionalidad y su derecho a la existencia perenne en la función suprema de unificación de los individuos, que sin él sólo conocerían la continua inquietud de la inseguridad o la guerra de todos contra todos. La función que justifica por encima de las demás al estado, según el liberalismo, es la creación del “pueblo”.

Sin embargo, en una sociedad racional spinoziana (que es la realización concreta de la fortaleza, unión de firmeza y generosidad), los individuos cooperan guiados por la razón (no por el miedo ni por la esperanza) para ayudarse los unos a los otros a aumentar sus potencias singulares, aumentando así, al mismo tiempo, la potencia común. En ella no hay un poder político separado porque éste cuando existe tiene la función de hacer uso del miedo o la esperanza para conseguir la cooperación (una cooperación, entonces, promovida por las pasiones que nunca alcanzará el grado de potenciación mutua que lograría la sociedad racional). Si esa función desaparece porque a los hombres sólo les mueve la razón, desaparece el estado propiamente dicho, desaparece la necesidad de una unificación por la esperanza o el miedo y, por tanto, la necesidad de imaginar una identidad perfecta bajo el nombre de pueblo, de nación u otro cualquiera.

Nos equivocáramos si entendiéramos la sociedad racional spinoziana como una utopía, como un futuro ideal o como un ideal regulador. La sociedad racional spinoziana es un deseo racional, es una fuerza viva actual, mental y corporal, que tendrá mayor o menor potencia con respecto a las fuerzas que se le oponen, pero que existe ya aquí como una cosa singular más, “cuerpo entre cuerpos”, esforzándose por perseverar en el ser y por aumentar su potencia. Marx decía igualmente que el comunismo no era “un estado del futuro, sino el



movimiento real que destruye el estado de cosas existente”, es decir, que destruye el estado de la dominación y la explotación. Bien, pues planteado esto así, hay que pensar que ese deseo racional, ese movimiento real se hace efectivo cada vez que un individuo, un grupo o la multitud se rebelan. Y sobre todo actúa cada vez que ésta última demuestra su capacidad para organizarse al margen de la dominación (en el momento en el que escribo, por ejemplo, el deseo racional del que habla Spinoza produce efectos sensibles en las luchas de las gentes de Oaxaca organizadas en torno a la APPO). Esa realidad actual de la rebelión de la mul-

titud contra la dominación, que no es en absoluto un ideal o un lugar utópico, es la sociedad racional spinoziana. Y así, cuando el estado es considerado como la esencia o la verdad de la sociedad, podemos decir que el miedo a la multitud se ha hecho teoría (como el miedo al cuerpo se hace teoría en las doctrinas de la voluntad libre, etc.). Y entendemos que ese miedo a la multitud no es otra cosa que el miedo a que la multitud demuestre que puede organizarse por sí misma. Porque cuando demuestra que no necesita del Estado y del Derecho o de cualquier otra instancia que se sitúe, invulnerable, por encima de ella, cuando demuestra que puede luchar por su liberación, deja a la vista de todos la inestabilidad radical sobre la que se sostiene la dominación. Hace patente que la dominación es resultado de la lucha de los propios dominados por su servidumbre, que los dominados no son seres pasivos,

medios de la voluntad de sus amos, sino seres plenamente activos. Los dominados lo serán mientras luchan por su esclavitud, pero ningún destino los mantiene atados a ella, sino una relación de fuerzas, una interacción de causas que es posible conocer y modificar. Cuando los dominados se rebelan dejan al descubierto la ineludible vulnerabilidad del estado y del derecho.

Que todo esto no es ajeno en absoluto a la filosofía lo demuestra Montag en el último capítulo del libro en los textos de Hobbes y de Locke. La filosofía de Hobbes está pensada como una extensa argumentación en contra de la posibilidad de que la multitud actúe, a pesar de lo contumaz que se muestra la realidad. Y, por su parte, la filosofía de Locke se esforzará sin éxito por reprimir de la memoria de su época el abismo abierto por las rebeliones igualitaristas de la multitud inglesa en torno a la década de 1640. El miedo a la multitud, que asusta si no está asustada, dejará sus huellas también en los escritos de Spinoza. Spinoza no logrará articular enteramente su política en torno al principio de la liberación colectiva como condición de la liberación individual y acabará describiendo, por ejemplo, un estado democrático donde la mayor parte de la multitud (mujeres y siervos) es excluida del Consejo Supremo y de los cargos en el Estado.



Y, sin embargo, las consecuencias políticas del principio general materialista de Spinoza están ahí para situarlo, como dice Montag, como “aliado objetivo” en las luchas por la liberación de aquellos mismos a los que excluye del gobierno democrático. Efectivamente, y no sólo las consecuencias que el propio Spinoza no llegó a extraer hasta el final, sino también las posiciones políticas que Spinoza toma expresamente por ejemplo en el Apéndice de la Parte Primera de la *Ética* contra “los intérpretes de la naturaleza y de los dioses” que fundan su autoridad en la ignorancia o en el Prefacio del *Tratado teológico-político* contra la superstición como medio de control político de las masas, sobre todo cuando Spinoza las acompaña (cosa que, es cierto, no siempre ocurre) con una eliminación de raíz del elitismo intelectual (como en ese mismo Prefacio: “todos los hombres son por naturaleza propensos a la superstición”: o en el *Tratado Político*, cap. VII, § 27: “la naturaleza es la misma en todos. Todos se enorgullecen con el mando, todos infunden pavor, si no lo tienen”). Esas posiciones, digo, le dejaban ya, aunque no llevará más lejos de lo que lo hizo su principio general del materialismo, con pocos aliados que no fueran aquellos que “dependen totalmente de la justicia”, como dice Brecht.

Y, sin embargo, las consecuencias políticas del principio general materialista de Spinoza están ahí para situarlo, como dice Montag, como “aliado objetivo” en las luchas por la liberación de aquellos mismos a los que excluye del gobierno democrático. Efectivamente, y no sólo las consecuencias que el propio Spinoza no llegó a extraer hasta el final, sino también las posiciones políticas que Spinoza toma expresamente por ejemplo en el Apéndice de la Parte Primera de la *Ética* contra “los intérpretes de la naturaleza y de los dioses” que fundan su autoridad en la ignorancia o en el Prefacio del *Tratado teológico-político* contra la superstición como medio de control político de las masas, sobre todo cuando Spinoza las acompaña (cosa que, es cierto, no siempre ocurre) con una eliminación de raíz del elitismo intelectual (como en ese mismo Prefacio: “todos los hombres son por naturaleza propensos a la superstición”: o en el *Tratado Político*, cap. VII, § 27: “la naturaleza es la misma en todos. Todos se enorgullecen con el mando, todos infunden pavor, si no lo tienen”). Esas posiciones, digo, le dejaban ya, aunque no llevará más lejos de lo que lo hizo su principio general del materialismo, con pocos aliados que no fueran aquellos que “dependen totalmente de la justicia”, como dice Brecht.

Escritura y materialismo

La lectura que Montag realiza de Spinoza descansa, entonces, sobre la tesis de que hay una línea de pensamiento determinante en la filosofía de Spinoza que va dirigida hacia la abolición de la trascendencia. Es cierto que, según Montag, esa línea no es la única línea que podemos encontrar en los escritos de pensador holandés. Es más esa línea coexiste conflictivamente con otras líneas que le son, en algunos casos, completamente opuestas. Y más todavía, Montag afirma que esas oposiciones entre tendencias de pensamiento que conviven a duras penas en los escritos de Spinoza no conviene justificarlas, limarlas o amortiguar sus efectos de aturdimiento, no conviene reconciliarlas, armonizarlas o pacificarlas de

ningún modo, conviene más bien que las busquemos y las pongamos al descubierto. Sólo entonces, cuando no hemos buscado pacificar el conflicto interno que constituye a la filosofía de Spinoza (y a toda filosofía), sino que nos hemos esforzado por hacerlo visible, podemos empezar a intentar explicar cuáles son las causas que han producido esos desacuerdos internos. Claro que entonces, para poder realizar esa explicación, no nos quedará otro recurso que poner en relación la filosofía con lo que ella no es, con su exterior, con su afuera. Y, de esa manera, podremos entender por medio de nuestra misma actividad de lectura que la filosofía no es distinta de las otras cosas singulares, que ella es también “cuerpo entre cuerpos”, práctica entre prácticas, que ella también afecta y es afectada por otras realidades y que ese afectar y ser afectada, esa complejidad interna y externa, ese ineludible conflicto interior es su individualidad y ninguna otra cosa, porque no hay otra cosa, si no es en la imaginación.

En efecto, se trata de aplicar a la historia de la filosofía el tipo de lectura que para la obra científica de Marx propuso Althusser en *Para leer 'El capital'* y Macherey planteó para las obras literarias en *Pour une théorie de la production littéraire*, la llamada “lectura sintomática” (a la que Montag añade una cierta “estrategia” derridiana de hacer girar el análisis alrededor de pasajes que generalmente han sido descuidados o poco atendidos por los comentaristas). Y, ciertamente, la historia de la filosofía que nos narra esa lectura tiene poco que ver con la tradicional, sobre todo con la tradicional de raigambre hegeliana que es quizás la que mayor huella ha dejado al menos por estos pagos.

Pero lo que hay de extremadamente interesante en las propuestas de lectura de Montag son los puntos de encuentro que nos descubre entre la lectura sintomática althusseriana y la teoría de la interpretación de la Escritura que desarrolla Spinoza en el *Tratado teológico-político*.

De nuevo nos hallamos aquí ante la tarea de abolir la trascendencia. La tesis de Montag es que un mismo esquema idealista se proyecta tradicionalmente sobre las relaciones entre la mente y el cuerpo, el estado (derecho) y la multitud (poder) y el sentido y el texto. Es un mismo esquema idealista o trascendental, no muy diferente además del que rige la relación entre Dios y el mundo. Son idealistas o trascendentales en tanto que los elementos del primer término de la relación (mente, estado (derecho), sentido y Dios) se presentan como el orden y la verdad de los elementos del segundo término (cuerpo, multitud (poder), texto y mundo). Según este idealismo o trascendentalismo, en los integrantes del primer término se encontraría la identidad (unidad y permanencia) y la independencia, y en los del segundo, la diferencia (multiplicidad y cambio) y la dependencia.

Montag propone, entonces, siguiendo algunas afirmaciones de Althusser, entender la filosofía de Spinoza como una lucha contra la posición filosófica idealista. Para poder llevar a cabo esa lucha, sin embargo, Spinoza utiliza la estrategia filosófica consistente en entrar en el terreno del oponente y producir en él un desplazamiento. Así Spinoza no se esfuerza por demostrar que Dios no existe, más bien actúa al contrario, abordando de frente la llamada “demostración ontológica” de la existencia de Dios. Ahora bien, al tiempo que acepta jugar al juego de la filosofía tradicional, desplaza sus elementos lo suficiente como para desencajar toda la fábrica idealista. Siguiendo a Tovel, Montag llama a esa estrategia “la operación del *sive*”. Los dos lugares más señalados donde encontramos esta operación son el “Dios o la naturaleza” (*Deus, sive natura*) de la *Ética* y el “derecho o poder” (*jus, sive potentia*) que aparece por primera vez, como ya hemos visto, en el *Tratado teológico-político*. Pero, hay otros dos sitios donde cabría entender igualmente ese desplazamiento. El primero ya lo hemos visto. Aunque Montag no lo dice en estos mismos términos, todo lo que hemos explicado anteriormente lleva a poner en paralelo con las anteriores la expresión “mente o idea del cuerpo” (*mens, sive idea corporis*). El segundo de estos desplazamientos menos señalados lo realiza Spinoza con respecto a la concepción de la escritura, y de entre todas las escrituras, aquella que la época consideraba por encima de cualquier otra, la Sagrada Escritura. “Escritura o naturaleza” (*Scriptura, sive Natura*) entiende Montag que es la consigna de esta operación que va a llevar a Spinoza a abordar el texto sagrado de judíos y

cristianos de una manera tremendamente novedosa para el siglo XVII en el que la efectúa; y no menos revolucionaria para la nuestra, dicho sea de paso, a condición de que no la aplanemos, reduciéndola a un antecedente de la ilustración y “olvidándonos”, así, de que en ella está en juego también esa figura teológico / antropológica del “autor” sobre la que la propia ilustración descansa.

En el capítulo VII del *Tratado teológico-político*, Spinoza expone su convencimiento de que el estudio de la Escritura no debe ser distinto del estudio de la naturaleza. ¿Qué significa esto? Significa, en principio, que del mismo modo que la naturaleza se explica a partir de la misma naturaleza y no de ninguna causa sobrenatural, el texto ha de explicarse a partir de sí mismo y no de ninguna causa sobretectual. Significa que para entender la Escritura no hay que buscar un sentido que esté por debajo o más allá de lo escrito u oculto en las palabras, no se trata de buscar una intención que, por detrás o por encima o en la sombra, guiara el texto hacia un fin prefijado, dándole de este modo unidad. No hay que partir del desorden del texto para alcanzar un orden que supuestamente se hallaría en otro lugar. La lectura spinoziana consiste, al contrario, en partir de ese orden imaginario que los interpretes idealistas proyectan sobre la Escritura para, demostrando su carencia de base real, llegar al desorden que constituye efectivamente al texto. Dicho en otros términos, consiste en atenerse a la literalidad material del texto.



Atenerse a la literalidad material del texto implica aceptar la ausencia de unidad o armonía del mismo. El texto es siempre incompleto y, por tanto, en cierto grado incomprendible. El texto está compuesto de materiales de carácter heterogéneo y se ha formado por la confluencia de una multiplicidad de fuentes. Si respetamos rigurosamente el materialismo de la letra, entonces no cabe disyunción entre el sentido y la disposición de los elementos textuales. Y, en fin, tendremos que asumir que el texto puede ser usado de diferentes maneras, integrado como elemento en prácticas diferentes con usos diferentes.

Ahora bien, al tiempo que entendemos que el texto no es la expresión de una intencionalidad, a partir de la cual haya que interpretarlo, pierde para nosotros el carácter misterioso que esa unidad imaginaria le confería. El texto es también cuerpo entre cuerpos, afecta a otros cuerpos y es afectado por ellos en modos que habrá que determinar en cada caso. “Las palabras pueden ‘mover’ a los hombres a realizar actos píos o impíos, de obediencia o de rebelión”, señala Montag (46). Por ello no es congruente tratar los actos de habla como si fueran de naturaleza radicalmente diferente de los demás actos, como hace Spinoza, en contra de su propio principio materialista, al final del *Tratado teológico-político*. En este sentido, los textos de Spinoza (o los de cualquier otro filósofo o escritor) piden ser tratados de la misma manera que la Escritura. Habrá que señalar y explicar sus contradicciones, incongruencias y lagunas. Y en lugar de justificarlas, habrá que explicarlas. Y por esta vía también habrá que pensar que la liberación en las prácticas discursivas, la liberación de la palabra, no requiere distintas condiciones que la liberación en cualquier otra actividad humana, requiere que la potencia intelectual colectiva revierta en el aumento de la potencia intelectual de cada uno y no sea monopolizada por unos pocos “intérpretes de la naturaleza y de los dioses” y del cuerpo y de la letra y de la multitud. Ya que, como hemos insistido, desde el materialismo, no cabe pensar que la mente, la palabra, la comunicación se liberen si el cuerpo continúa sometido.

La materialidad de la letra, tal y como Montag la descubre en Spinoza, nos da pie además para pensar la materialidad del cuerpo, de la multitud o del mundo. Los hemos entendido, ciertamente, afectando y siendo afectados, según el principio general del materialismo spinoziano. Cuerpo, multitud, mundo, texto, desde el materialismo spinoziano, se conciben de la misma manera como carentes de unidad o armonía, incompletos y nunca totalmente comprensibles, como articulación de elementos heterogéneos, sin que en ellos quepa la disyunción entre lo que son y lo que hacen, entre su esencia y su potencia. Y, pensándolos juntos, entonces, resulta que al lado del miedo a la multitud, podemos señalar también un miedo a la letra, un miedo al cuerpo y un miedo al mundo. Miedos que, como en el caso del miedo a la multitud, se explican sobre todo como miedos a que la multitud, el cuerpo, la letra y el mundo dejen de recurrir a la “unidad” fabricada “desde arriba” y demuestren que pueden vivir y aumentar su potencia sin ser “uno idéntico a sí mismo” y sin la estructuración social que requiere la ilusión de esa “identidad” para reproducirse; miedos que se hacen teoría en las filosofías de la voluntad libre, de la perennidad del estado, del sentido y de Dios. Bien, entonces, ¿no es ese miedo un efecto producido por nuestro poder?

De eso se trata, en efecto. Y hasta ahí nos lleva *Cuerpos, masas, poder...*

El libro de Warren Montag que publica Tierradenadie Ediciones opera sobre los escritos de Spinoza a partir de la tradición althusseriana. Montag demuestra con ello que esta corriente todavía tiene mucho que decir, contra los que se apresuran a olvidarla. ¿Acaso no podríamos pensar que la filosofía de Althusser es el centro ausente de la filosofía contemporánea? ¿Es que, por poner un ejemplo, hubo algún otro filósofo anterior a Althusser que pusiera en entredicho de forma tan determinante y directa la concepción lineal, unitaria y direccional de la historia? Montag, por otro lado, enriquece los logros de Althusser, haciendo uso de una ya indispensable corriente de lectura materialista (marxista y no marxista, incluidos importantes althusserianos como Macherey y Balibar) de la filosofía de Spinoza (de la que ya co-editó una selección de textos bajo el título de *The New Spinoza*) y de las aportaciones al materialismo extraídas de autores franceses contemporáneos como Lacan, Derrida, Foucault o Deleuze. De este modo, *Cuerpos, masas, poder...* que en un principio podía parecer mostrarse con la modestia de una introducción a la difícil obra de Spinoza, se despliega, en realidad, como una rigurosa y original exploración de las consecuencias filosófico-prácticas del principio general del materialismo spinoziano



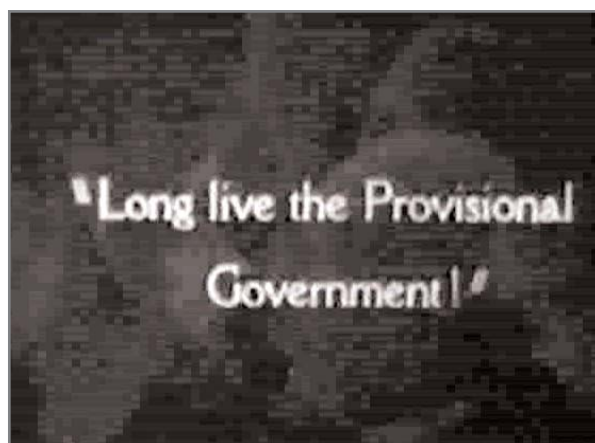
reseña

Un manifiesto para el siglo XXI

por Montserrat Galcerán*

El último libro de Vandana Shiva, titulado *Manifiesto por una democracia de la tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, abunda en los temas habituales a los que ha dedicado su atención, pero los amplía y desarrolla. Incluye unos llamados *Principios de la democracia de la tierra*, en los que, en 11 puntos, se recogen las tesis centrales para defender a todas las especies, pueblos y culturas que pueblan la tierra, asegurando su mantenimiento y garantizando el acceso a todos los recursos vitales. Esos principios articulan “un movimiento político emergente (la Democracia de la Tierra) de defensa de la paz, la justicia y la sostenibilidad” (p. 11).

El libro está dividido en tres partes principales tituladas respectivamente: Economías vivas, democracias vivas y culturas vivas y finaliza con un comentario global sobre los movimientos que pueden adscribirse a esa perspectiva. El análisis parte de la denuncia de la privatización de los espacios comunes como camino para la privatización de recursos, que amenaza y precariza la vida de los más pobres. Uno de los primeros ejemplos, y de los más conocidos, lo encontramos en el incipiente capitalismo inglés, tan acremente señalado por C. Marx en *El Capital*. En un proceso histórico no demasiado largo los primeros capitalistas lograron cercar las tierras comunales, expulsando de ahí a los campesinos y transformándolas en pastos para las ovejas cuya lana alimentaba la incipiente industria textil inglesa. Los *commons* (tierras comunales o ejidos) fueron privatizados *como si no pertenecieran a nadie, como si fueran terrenos baldíos*, olvidando que en su mayor parte eran fuente de recursos para familias que vivían de su agua, de la leña que recogían en sus bosques, de los frutos naturales que allí crecían o de los pastos que alimentaban a sus magros animales. Este proceso excluyó a las gentes que hasta el momento vivían de ese entorno y las convirtió en desplazados, futuros migrantes y mano de obra asalariada en cualquier rincón del planeta; simultáneamente sancionó el paso de esos terrenos, antaño comunes, a manos privadas que los convirtieron en fuente de negocios orientados al mercado. Se trata pues de un proceso que sustituye una economía del sustento y de la naturaleza por una economía del mercado que sólo subsidiariamente logrará



* Comentario al libro de VANDANA SHIVA, *Manifiesto por una democracia de la tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, Barcelona, Paidós, 2006.

satisfacer determinadas demandas y, lo que es tanto o más grave, se acompaña por un proceso de “cercamiento de las mentes o de la imaginación” en cuya virtud tales cercamientos son percibidos como progreso humano universal y no como “crecimiento de los privilegios y de los derechos excluyentes de unos pocos a costa del desposeimiento y el empobrecimiento de muchos” (p. 29).

Esa práctica, consustancial al capitalismo, se extendió a las zonas colonizadas como la India, de donde procede la autora. Allí el cercamiento de las tierras comunales que empezó con el primer colonialismo y sigue en la actualidad por mano de las empresas globalizadas, amenaza a los campesinos pobres y, lo que es igual o más grave, arruina la agricultura de sustento que sustituye por una orientada hacia la exportación. Como resultado desaparecen gran cantidad de cultivos cuya diversidad es sacrificada en aras de una agricultura uniforme, dominada por las grandes empresas de la industria agro-alimentaria. En especial compañías como Monsanto – que acumula, según la autora el 94 % del negocio de los organismos modificados genéticamente – Vivendi, Coca Cola y otras.

Es importante saber esas cosas. Saber por ejemplo, que esas inofensivas latas de coca-cola que se alinean en los estantes de los supermercados han sido elaboradas en la India con parte del agua que sustraen a las comunidades pobres. Las licencias de embotellado permiten a las empresas usar los recursos hídricos de la zona, a la que sobreexplotan perforando más pozos de los permitidos y agotándolos uno tras otro. Las cifras son espeluznantes. Baste un ejemplo, el de las mujeres de Kerala, - una zona en la que Coca-Cola había instalado una planta de embotellado,- que libraron una larga batalla hasta que consiguieron echar a la multinacional. La empresa extraía tal volumen de agua que el nivel freático empezó a descender, desde los 45 hasta los 150 metros por debajo de la superficie del terreno, secando los pozos tradicionales y consumiendo el agua necesaria para los habitantes y las cosechas. Al tiempo, se abandonó material de desecho en el exterior de la planta, cuyos residuos se filtraron en la estación húmeda, contaminando los arrozales, los canales y los pozos. Las autoridades sanitarias declararon que el agua de la zona no era potable, cosa que las mujeres ya sabían pero necesitaron dos años de sentadas ante las puertas de la planta, de manifestaciones, ultimátums por parte de las autoridades, pleitos y demandas para que finalmente el gobierno decretara su cierre. Eso en una sola planta, quedan otras 76 extendidas por todo el país, dice la autora, y vete a saber cuántas más desperdigadas por todo el mundo, con efectos posiblemente igual de letales.

Ese proceso es lo que denominamos *globalización*, puesto que éste no es más que el inmenso proceso de cercamientos, de privatización de recursos comunes, incluyendo muchos que “no son mercancía”, tales como el aire, el agua, el mar, los bosques, el conocimiento,...; no son mercancías y, a la vez, son de tal importancia para la vida, que deberían hallarse a disposición de todos, no pudiéndose privatizar ni para usos personales ni para usos comerciales. En este punto V. Shiva coincide con el conocido geógrafo marxista D. Harvey, para quien los mecanismos de explotación en el sistema capitalista incluyen no sólo la explotación por asalarización sino también la que se da por desposesión. La segunda se ejerce a través de los cercamientos de la propiedad colectiva o común, de las leyes que



prohíben el acceso a los recursos y por las políticas de privatización. Forman el núcleo duro del (neo)imperialismo.

La importancia dada al concepto de “utilidad pública” y de “aprovechamiento compartido” enfrenta nuestra autora a la doctrina clásica del liberalismo político, atrapado en su arrogancia y en su desprecio de la solidaridad y la cooperación. Su impronta de género no es casual: “la concepción de la libertad como independencia tiene sus orígenes en el patriarcado capitalista y atribuye una autosuficiencia ficticia a aquellos hombres poderosos que son dueños de capital y de propiedades – aún siendo, de hecho, dependientes de las mujeres, de los agricultores, de los trabajadores y de otras culturas y especies.- Más aún: estos hombres pueden llegar a vivir el espejismo de que aquellos y aquellas a quienes explotan y sobre quienes se sustentan, dependen de ellos en realidad. No es de extrañar. El patriarcado nos presenta a las mujeres como seres dependientes. El imperialismo se proyecta a sí mismo como liberador: los colonizados dependen del imperio para conseguir su libertad y su liberación. La incapacidad de apreciar el papel de los otros y las otras acaba dando como resultado un poder, una dominación y una violencia arrogantes. Esta ceguera y esta inconsistencia altaneras son las que dan pie a que, desde iniciativas tales como el Proyecto para el nuevo siglo estadounidense (PNAC en sus iniciales en inglés) se llegue a afirmar que el “liderazgo estadounidense es bueno tanto para Estados Unidos como para el mundo y requiere fortaleza militar, energía diplomática y compromiso con unos principios morales” (p. 138). El análisis de género tiene pues que transformarse o ampliarse, tiene que ir más allá del nivel doméstico para abordar las bases de género de la política a nivel global, pero además, tiene que dejar de presentar a las mujeres como víctimas finales de un largo proceso de violencia para prestar atención a sus preocupaciones, sus prioridades y sus percepciones. No en último término las luchas de las mujeres pobres, sus exigencias y sus resistencias forman el entramado fino del libro, que entronca este trabajo con los trabajos anteriores sobre ecofeminismo.

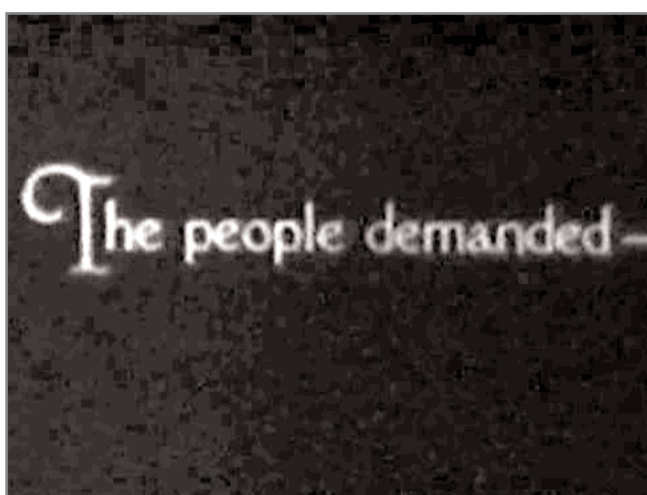


Otra dimensión de gran importancia en la reflexión que Vh. Shiva nos propone sobre la globalización y sus alternativas, se centra en el papel del Estado. Se insiste repetidamente en que éste es un actor insustituible en todo el proceso de la globalización hasta el punto de que su papel como agente del proceso domina sobre su carácter democrático representativo. Y eso por dos vías algo distintas: por un lado al desregular el comercio a nivel nacional, se traslada el centro de decisión sobre los aspectos decisivos de nuestra vida a agencias supra-gubernamentales sobre las que los gobiernos tienen escasa capacidad de decisión: la OMC, el Banco Mundial, el FMI, ... Unas elecciones pueden cambiar el signo del partido en el poder en un determinado país e incluso en un conjunto de países, la Unión europea por ej. y sin embargo ese cambio afectará poco a las grandes compañías y a las reglas del mercado globalizado que se deciden en un espacio diferente. Las democracias representativas nacionales son incapaces de incidir activamente en contra de ese proceso al que prefieren plegarse presentándolo ideológicamente como un proceso “natural e inevitable”. Pero por otra parte, los gobiernos locales, inclusive los nacionales o regionales se convierten en agentes activos de la globalización empresarial, pugnando por atraer inversiones a sus territorios con el señuelo de que redundarán en puestos de trabajo, en mayores impuestos o en

mejoras para la zona. Se desregula en beneficio de las grandes empresas y en cambio, en muchas ocasiones se regula en demasía las pequeñas. En el libro que estoy comentando se denuncia sin piedad esa confusión reclamando una nueva forma de democracia: aquella que se nutre de las iniciativas de las poblaciones a partir de su recuperación de la capacidad de actuar y decidir. En vez de “democracia representativa” se aboga por una concepción de la política democrática como alianza entre los movimientos sociales y los agentes gubernativos, de modo que éstos, en vez de anteponer los intereses de las empresas a los de la población, diciendo actuar “en nombre y por el bien de ésta”, actúen en concordancia con los movimientos sociales en la salvaguarda de los intereses vitales de la población, expulsando si es necesario, a tal o cual empresa depredadora y ayudando a las economías y democracias “vivas” a sostenerse y ampliarse. Para eso es necesario, como ella dice, reinventar la ciudadanía y mantener “las tierras comunes”; reinventar los gobiernos deshabilitándolos para proteger a las grandes sociedades anónimas empresariales, y reinventar las instituciones globales (p. 106-7). Sólo así, reinventando la democracia, seremos capaces de sustraernos al dominio y la impotencia.



El libro de V. Shiva supone pues, a mi parecer, un alegato fundado y contundente contra el orden dominante, basado en un conocimiento de primera mano de los movimientos de resistencia en un país de la importancia de la India, unido a una atención prolongada y un saber nada desdeñable, de los problemas de la agricultura, la alimentación y la bio-diversidad. En este sentido constituye un auténtico manifiesto para el nuevo siglo XXI.



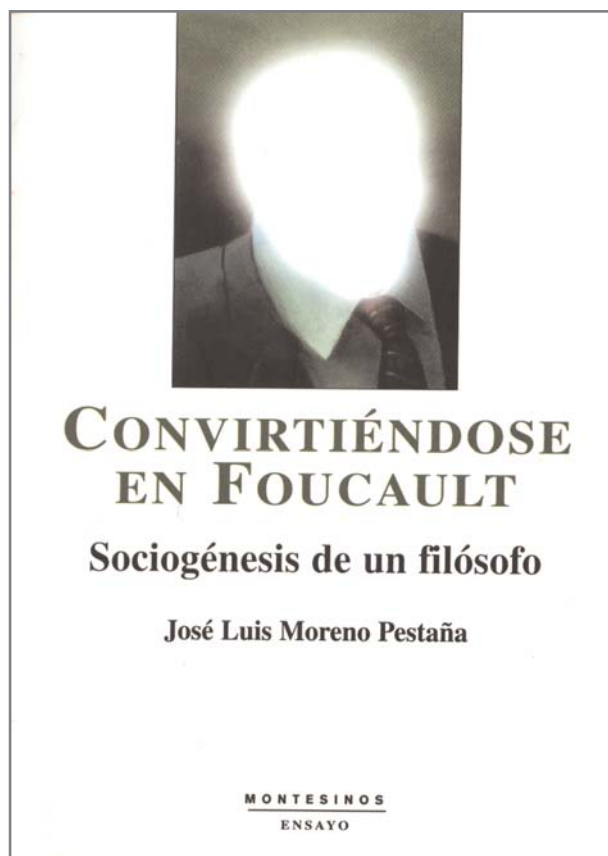
reseña

La desmitologización del autor-sujeto

por Juan Pedro García del Campo*

Casi simultáneamente –y eso ya es, en sí mismo, un síntoma de singularidad– fue publicado a principios de año en francés (en las Éditions du Croquant que preparan ya su segunda edición) y en castellano (en la colección de ensayo de la editorial Montesinos) un libro de José Luis Moreno Pestaña que lleva por título *Convirtiéndose en Foucault*. El subtítulo es más claro sobre su contenido; se trata de reconstruir –y es ahí donde la singularidad se concreta– la sociogénesis de un filósofo (de Foucault, por supuesto).

El ámbito de trabajo explícito del libro, su objeto, se circunscribe básicamente al análisis de la producción teórico-erudita de Michel Foucault mientras permaneció en la École Normale Supérieure (ENS) antes de la aparición de sus primeros grandes textos (hay que recordar que la *Historia de la locura* sería publicada en 1961); el análisis, así, se centra en las circunstancias que rodean y permiten entender el contenido de, fundamentalmente, tres trabajos: la larga introducción que Foucault escribió para la publicación francesa de *El sueño y la existencia* de L. Binswanger, su *Enfermedad mental y personalidad* (textos ambos publicados en 1954) y un artículo titulado “la investigación científica y la psicología” publicado en 1957 pero, según argumenta Moreno Pestaña, redactado seguramente en 1956: trabajos, todos ellos, escritos por un Michel Foucault que no era aún el Michel Foucault que ha pasado a la historia de –al menos– la filosofía. Y ese es uno de los focos de interés del libro en cuestión: tanto por su temática como por su método; tanto por tematizar unas obras prácticamente olvidadas por la mayor parte de los estudiosos de la producción foucaultiana como por ser un estudio de la manera en que se gesta y se pro-



* reseña del libro *Convirtiéndose en Foucault*, de José Luis Moreno Pestaña (Barcelona, Montesinos, 2006).

duce una perspectiva teórica que “toma cuerpo” en una individuación que acaba constituyendo una posición sin la que no sería comprensible la articulación de las prácticas simbólicas de toda una época: un cierto *habitus*.

Convirtiéndose en Foucault, pues, busca en las primeras producciones de Michel Foucault (en ellas mismas, tomadas como producciones “efecto-causales” de una posición –construida o en trámite de constitución–) los elementos con los que proceder a una novedosa forma de “sociogénesis”. Novedosa porque –como señala Francisco Vázquez en el prólogo a la edición castellana– no se limita a utilizar las aportaciones metodológicas avanzadas en el también novedoso campo de la sociología de la producción filosófica (recomposición de la trayectoria que construye una identidad determinada y análisis de la inserción de esa construcción en un espacio social –en un campo– que se articula también como un “espacio de posibles”) sino que, para poder dilucidar las diversas posiciones de anclaje en ese espacio de posibles y las diversas opciones en él tomadas, incorpora de manera decisiva el análisis de los textos en que se materializa: las estrategias retóricas y los esquemas conceptuales que son utilizados en/para la delimitación de los problemas y en/para la fijación de posiciones. Si lo primero es importante por la clarificación que introduce sobre unas obras –sus primeros trabajos– que no son consideradas habitualmente parte del “corpus” foucaultiano (en todo caso meras obras de formación); lo segundo no lo es sólo por “exceder” la presentación explícita, por ser un “algo más” de la intención anunciada: es, en mi opinión, el verdadero asunto que articula el libro como una apuesta –al menos– metodológica.



El trabajo de Moreno Pestaña es importante por la efectiva materialización del contenido anunciado en su título, pero además por su apertura –no totalmente explícita– de unas vías para el trabajo teórico que ponen en cuestión los límites que la academia y, en general, el “pensamiento ordenado”, establece en las investigaciones sobre los pensadores y sobre el pensamiento. Lo primero, porque efectivamente el libro muestra cómo la obra de Foucault responde a la confluencia de unas circunstancias que cabe pensar desde la noción de “sociogénesis” (y no sólo la obra de Foucault, porque en el libro hay también con qué pensar la pertinencia de un

análisis semejante referido a otros autores de su tiempo –a un cierto “barrio” parisino–); lo segundo porque después de su lectura queda claro que eso a lo que aludimos con el referente “Foucault” –y que no es sólo un conjunto de reflexiones o afirmaciones, que no es sólo una “obra”– es el resultado de un proceso (de “conversión”): un *productum*, pues, y no un *subjetum*; un *efecto* y no un *dato* –sin más determinación– *originario*.

Moreno Pestaña tiene claro al respecto que si el análisis sociológico de un intelectual puede plantear como uno de sus principales desafíos el de establecer una “propensión” –por más que éste sea un término poco feliz que debe utilizarse sólo de manera provisional– a actuar de una manera determinada en el campo intelectual, a adquirir *disposiciones intelectuales específicas*, esa “disposición” –la “historia hecha cuerpo”, Bourdieu *dixit*– es resultado de una experiencia social

del mundo y no puede ser identificada sin establecer el contexto específico –la “historia hecha cosas”– en el que se pone en funcionamiento (p. 46); y desde esta consideración se entiende el objetivo del libro como un poner de manifiesto las formas –que nunca pueden ser pensadas en términos de correspondencia “mecánica”– en que una “experiencia individual” tiene que vérselas con trayectorias “posibles” que son claramente alternativas y, en ocasiones, opuestas.

Prácticamente la primera mitad del libro está dedicada a la reconstrucción del abanico de posibles que constituyen el marco en el que Foucault se inserta y en el que tiene que construir su propia “trayectoria”. Desde la secuencia de acontecimientos sociales y familiares que le hacen recalar en la École Normale Supérieure hasta las cuestiones emocionales que singularizan su presencia en la misma, pasando por la estructuración de las circunstancias que prefiguran los centros iniciales de interés de las discusiones que entabla y de los diversos trabajos académicos que acomete, el texto va dibujando un panorama en el que la construcción de la posición de Foucault se traba necesariamente con las características del espacio intelectual en el que empieza a desplegarse su actividad. En este sentido, el autor va alejándose paulatinamente de una inicial focalización del interés en las circunstancias más personales para acabar delimitando como objeto de análisis, precisamente, la específica articulación del espacio social mismo, entendido –en el más estricto sentido “bourdiano”– como un *campo*: un campo en el que se establecen diferentes posiciones relacionales y en el que se pugna por ocupar unas mejor que otras.



La reconstrucción teórica del campo intelectual de la filosofía francesa de los años 50 y de la forma en que se prolonga-reproduce en el marco reducido de la ENS es un logro no menor del libro que reseñamos: un universo en el que los “asuntos” en los que hay que batirse están claros (la relación entre la filosofía y la psicología, la disputa en torno a la fenomenología y/o a la validez alternativa del hegelianismo, la cuestión del conocimiento y, más particularmente, del conocimiento en relación con la discontinuidad: ya fuera la discontinuidad error/ideología/conocimiento ya la discontinuidad entre la norma y lo particular o entre lo normal y lo patológico); un universo en el que están claros los “paladines del pensamiento” (de Sartre o Merleau-Ponty a Cavaillès, Bachelard o Koyré, pasando por Hyppolite, Wahl, Beaufret, Bataille o Klossowski, cual “representantes” de líneas de pensamiento que exceden, por supuesto, el ámbito francés: Hegel, Nietzsche, Marx, Freud, Husserl, Heidegger); un universo, en fin, del que sólo se puede formar parte después de superar el imprescindible “meritoriaje” que juega con la integración y la distinción y que permite acceder al terreno de los elegidos (en pugna, pues, con el resto de “aspirantes” a ocupar los huecos que pudieran producirse en su estructura). En todos esos terrenos –el de los “asuntos”, el de los “paladines”, el de las “aspiraciones” y el de los “méritos”–, además, batalla abierta y necesidad de opción.

En la ENS, a la que Foucault se incorpora en 1946, se reproducen en parte las marcas de articulación del campo filosófico de la época, siendo además, en gran medida, el lugar desde el que de manera privilegiada se accede a ese campo humanístico-filosófico en la Francia del momento. *Convirtiéndose en Foucault* reconstruye las problemáticas relaciones del joven Foucault con sus

compañeros de residencia, con el grupo de compañeros y profesores comunistas entre los que encuentra su primer espacio de interrelación política e intelectual, y con las instancias propiamente académicas (la importancia personal y relacional que, por ejemplo, tiene su suspenso en el primer examen de agregación -1950- al que se presenta) mostrando cómo –tanto por la día de las discusiones teóricas (la polémica de las “dos ciencias” o la cuestión de las diversas formas de abordar la fenomenología) cuando por la vía de las experiencias subjetivo-emocionales (los diversos episodios depresivos, ligados al peso evidente de la posibilidad del fracaso)- la problemática de la enfermedad mental acaba volviéndose decisiva para el desarrollo del trabajo posterior del joven Foucault.

Este “desembocar” en la cuestión de la enfermedad mental y, sobre todo, del tratamiento teórico que le sea más pertinente, no sólo se muestra como una culminación posible de las cuitas “familiares” que le acercan-enfrentan al campo “paterno” de la medicina sino que, además, le coloca precisamente ante un problema que se situaba de manera central en la agenda intelectual de los



aspirantes a filósofos (p. 51): una cuestión que, situada por definición en un límite-nodelimitado entre perspectivas y disciplinas tanto teóricas como prácticas, permite mejor que ninguna otra jugar a las identidades y a las singularidades. Por su “objeto”, esta cuestión refleja a la perfección la discusión sobre la salud y la enfermedad, la normalidad y la diferencia –ya “singular”, ya “patológica”- o, simplificando al máximo, la disputa sobre la vida y la experiencia temporal que recorre las distintas formulaciones de la fenomenología; por sus “implicaciones metodológicas” permite también

poner en práctica las habilidades adquiridas para intentar entender y explicar el papel y la especificidad de la ciencia, tanto en relación con la filosofía como en relación con la ideología o con la vida misma.

En el encuentro de esas polémicas, tal y como muestra Moreno Pestaña, Foucault, después de superar el examen de agregación, ha jugado a entenderse a sí mismo desde la imposible figura del “comunista-nietzscheano”, vale decir –a falta de de una elaboración reflexiva sobre el significado de esta expresión (p. 110)-, la opción del que, sin querer alejarse totalmente de su primer núcleo de relaciones *normaliens*, busca construir una posición intelectual más respetable y menos comprometida políticamente de la que recorren otros personajes –ya alumnos, ya profesores- de la ENS.

Tras aprobar la agregación, la salida de la ENS supuso, en primer lugar, la necesidad de adentrarse en el universo laboral –asunto que le lleva de la Fundación Thiers a la universidad de Lille y, allí, a impartir clases en la ENS de 1951 a 1955- y ello implicará, necesariamente, plantearse como cuestión determinante ante los posibles abiertos la de la toma de una decisión que determine el terreno disciplinar en el que se moverán sus preocupaciones: ese será el espacio en el que terminará de estabilizar el *habitus* foucaultiano. Presentándose en Lille con un perfil de “filósofo de la psicología”, Foucault no hace sino reproducir la indefinición de una apertura no-cerrada del universo de posibles, trasladar al futuro la urgencia de la elección. A partir de ese momento sus distintos escritos manifiestan precisamente la tensión entre las posibilidades abiertas y las estrate-



gias que Foucault utiliza para moverse entre ellas... y, finalmente, el establecimiento de una posición, la elección que “toma cuerpo”.

Moreno Pestaña muestra cómo en la larga introducción al libro de Binswanger se reproduce esa tensión y esa indefinición. Escribir esa introducción, sin duda, en sentido estricto, no fue una elección de Foucault; fue, más bien, una propuesta que –exigencias del meritoriaje– no se puede rechazar. Pero en ella Foucault aprovecha bien las oportunidades que se le ofrecen para apropiarse al autor mismo con vistas a sus propios intereses: una apropiación del tema abordado (la cuestión de la naturaleza de la imagen, asunto de una

alta importancia, en el que demostrar la propia destreza y al que se habían enfrentado autores de la categoría de Alain, Husserl, Sartre o Merleau-Ponty) y de la función intelectual que el tema de la imaginación jugaba, precisamente, en la delimitación de las fronteras disciplinares. Foucault juega a apropiarse de un “psiquiatra existencial” para, desde él, “hacer cuentas” con el freudismo (Freud permanece en la dimensión semántica del sueño sin ser capaz de analizar sus dimensiones morfológicas y semánticas: el psicoanálisis ignora la estructura del imaginario en el sueño, pp. 113-114), con Husserl (que, aunque intentó diferenciar entre índice y significación precisando así la semántica freudiana, no supo ver que el mundo de significantes, el mundo imaginario, queda reducido en su arquitectura teórica a la subjetividad que se expresa en él, p. 116), con Sartre o con Bachelard, en quienes, en el mismo sentido, al entender la imagen como una “casi-percepción” o como culminación del movimiento de la imaginación, se denuncia una inesperada y curiosa claudicación ante el empirismo. En este punto de la obra, el autor de *Convirtiéndose en Foucault* introduce un *excursus* que, en un gesto de reconocimiento a la inspiración teórica del procedimiento, recuerda el modo en que Louis Pinto “tipifica” las diversas producciones filosóficas (la referencia fundamental es a *Les philosophes entre le lycée et l'avant garde*, París, L'Harmattan, 1987, pp. 26-34) para mostrar cómo Foucault está poniendo en práctica en la introducción a la obra de Binswanger las más habituales estrategias discursivas presentes en el trabajo de los filósofos: una muestra de oficio y de dominio de los procedimientos disciplinares que le son propios.

Frente a las posiciones “parciales” de los filósofos aludidos, Foucault reclama una necesaria culminación que entienda la imaginación –y aquí la apropiación de Heidegger resulta paradigmática– como expresión (inmanente, cabría decir) del movimiento mismo de la existencia, sin que pueda reducirse en modo alguno al mundo (de lo) empírico ni someterse a su primacía. La imaginación, pues, como un dato existencial... y la tarea del filósofo de la psicología como posibilidad de la *fansis* creadora, de la potencia ilimitada de la singularidad de lo humano.

Si en la introducción al libro de Binswanger, a propósito de la psicología existencial, se juega, por así decir, la competencia del joven Foucault para manejarse entre los grandes de la fenomenología, en *Enfermedad mental y personalidad* lo que está en juego es el atenerse de la exposición al rigor de la discursividad científica, a la exigencia de científicidad para la psicología. Así, en esa operación, Foucault confronta su posición con las tesis de la psicología científica del momento (el programa de trabajo pauloviano y tesis de un contenido “sociológico” de carácter más o menos marxista): la definición de enfermedad como desvío, señala Foucault, renuncia a comprender

cómo buena parte de las estructuras sociales existentes se coagulan en el rostro ridiculizado de los enfermos mentales. La reivindicación del paulovismo como apuesta, aunque marcada políticamente en los años 50, marcaba más aún científicamente y, en concreto, contra la filosofía de Merleau-Ponty (p. 170); de hecho, tras la reivindicación de la importancia de las consideraciones históricas y sociológicas, Foucault reintroduce la necesaria toma en consideración de los componentes fisiológicos de la enfermedad mental, poniendo al margen tanto el “sociologismo” como el “psicologismo”. De este modo, a partir de lo que inicialmente era simplemente (según la reseña de Roland Caillois de 1955) un buen libro, una puesta al día y una toma de posición sobre la cuestión de la enfermedad mental y la personalidad individual, supone una afirmación de tal calado que nunca estuvo Foucault más cerca de abandonar la filosofía y dar el salto a las ciencias sociales (p. 172) y es, por tanto, frente al aparente “cierre” producido por la introducción al libro de Binswanger, una muestra más de la tensión abierta ante el Foucault de 1953: Foucault ahora apuesta más que por una psicología “filosófica”, por una teorización de la cientificidad de la psicología; si se quiere, es un psicólogo crítico interesado en las cláusulas de cientificidad de esa disciplina-objeto.



hay de más humano en el hombre, es decir, su historia (entendida en el sentido de la heideggeriana historicidad del *Dasein*).

Los posibles están nuevamente en juego, desplegando su potencia disgregadora: la indefinición del proyecto... las dudas sobre la mejor manera de encontrar una posición *propia*.

Moreno Pestaña muestra cómo esa tensión, de alguna manera, ha quedado resulta en “La investigación científica y la psicología”: un texto —escrito en 1956 y publicado, como señalábamos más arriba, en 1957— que afirma una posición de manera mucho más clara que cualquiera de los anteriores. Ciertamente, en este punto se echa de menos un mayor desarrollo por parte del autor: siendo el momento en que se establece una posición que se prolongará en las grandes obras foucaultianas, y siendo en parte ésta una de las cuestiones que tiene que determinar el libro, las causas que explican la estabilización de un *habitus* podrían haberse detallado con mayor detenimiento. Sin embargo, ello no obsta para que lo fundamental esté claramente establecido. En el análisis de este artículo, el autor del libro empieza afirmando que en un primer análisis de la manera “mucho menos prudente” con la que aborda su objeto se percibe que lo hace con una escritura mordiente, que denota (p. 185) que su porvenir como psicólogo ha dejado de inquietarle. Y esa es en buena medida la cuestión: su porvenir disciplinar como psicólogo —su perfil profesional, su orientación

En un artículo de 1953 (publicado en 1957), “la psicología de 1850 a 1950” se prolonga este cuestionamiento científico de la psicología desde una inspiración que parte de Bachelard y Canguilhem... pero volviendo a la inspiración que de algún modo animaba la introducción a Binswanger. La tensión entre los posibles se reformula: la psicología es incapaz de anular su propia esencia contradictoria... que deriva de su irresoluble dependencia temática respecto del hombre mismo; no puede florecer como un lenguaje que se atenga en todo al rigor de lo científico y, así, debe tomar en serio (p. 184) lo que

“laboral” podríamos decir si nos moviéramos en un ámbito distinto del campo de la alta intelectualidad- ha dejado de preocuparle. ¿Por qué? Si continuamos con la metáfora... la cosa se hace clara: alguien deja de preocuparse por un trabajo que tiene en precario... porque ha encontrado uno distinto: más seguro o con mejor sueldo.

¿Por qué ha dejado de preocupar a Foucault su porvenir como psicólogo? En primer lugar, la evidencia de la escasa determinación científica de la disciplina (una disciplina en la que se puede elegir ser científico o no: un escándalo) determina que en la Francia de 1956 la psicología tenga todos los rasgos de una “vocación negativa” (una elección que se realiza cuando es imposible acometer otras de mayor altura): si en sus primeros escritos Foucault estuvo tentado por la psicología, ello era sólo –los primeros capítulos del libro así lo han mostrado- porque en ella veía la posibilidad de un saber de la normalidad y de la patología... contra la medicina. En “La investigación científica y la psicología”, precisamente, se hace ese recorrido por la científicidad imposible del saber psicológico restringiendo toda su posible validez en los efectos de verdad que sus tesis tienen en algunos de sus lectores y practicantes, y adoptando frente a ella la mirada de quien ya no la interroga desde la lógica de la científicidad sino desde el ángulo de su práctica... y del análisis de los efectos que esa práctica comporta. Como en el Canguilhem de la misma época –y Moreno Pestaña sugiere más que afirma alguna relación entre el artículo de Foucault y una conferencia suya en 1956 en el *College de France*-, la psicología–por ser una “mezcla” de corrientes inconciliables sin la menor comunicación científica- no llega a situarse en esa encrucijada entre las ciencias y las prácticas en la que la medicina tiene su grandeza; por ello, mientras que la medicina fue capaz de pensar su inconsciente “político”, la psicología sólo puede ser una seudociencia que conecta con la tradición del psicólogo-policia; si la psicología rechaza a la filosofía su destino será montar guardia en los calabozos (p. 201).

Evidentemente, pues (pero es algo no-dicho explícitamente en el libro que reseñamos): a Foucault no le preocupa ya su porvenir profesional como psicólogo... porque ha encontrado otro trabajo; ha descubierto –Canguilhem mediante- su propio campo: el del pensador que descubre y muestra las trazas de lo político en la práctica teórica: en la práctica psicológica y en cualquier otra. Foucault se convierte, pues, en Foucault, encontrando su definitivo lugar en el campo.

En mi opinión, el texto de Moreno Pestaña es interesante porque clarifica las circunstancias en las que Foucault se convierte en Foucault; es interesante porque permite conocer a Foucault en un periodo en el que es poco conocido... pero más interesante aún que lo que dice de Foucault es, como decía al empezar estas páginas, lo que hace con él: entender su singularidad como “producto” y mostrarle como resultado de un determinado modo de configuración del campo intelectual: permitir pensar la estrechísima relación entre una discursividad y el mundo en el que esa discursividad se gesta. Apoyándose en los conceptos forjados por la tradi-



ción bourdiana y por la utilización que de ellos se ha hecho para adentrarse en el análisis de lo que podríamos llamar sociología del campo intelectual, Moreno Pestaña aborda una cuestión que, referida a otros autores, se ha abordado en otras ocasiones con resultados mucho menos interesantes.

Aunque no quiero abrir aquí una discusión que –ahora- no tendría sentido, para precisar el sentido de la magnífica impresión que me produce el trabajo que comentamos (en sí mismo y por las perspectivas que abre para realizar nuevos análisis) necesito hacer una referencia a la manera en que entiendo la aportación que Bourdieu hace al análisis de las dinámicas sociales. Espero se me perdone la simplificación obligada. Para Bourdieu los campos sociales son espacios de juego históricamente constituidos con sus instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento propias, que se constituye básicamente como un campo de fuerzas y al mismo tiempo como un campo de luchas destinadas a conservar o a transformar ese campo de fuerzas. En todo campo hay un tipo de capital en juego y unos determinados intereses en torno a la distribución y disposición del capital.

Pensar una sociedad en términos de campos más o menos autónomos en los que se juega un determinado y específico tipo de capital es la manera en que la escuela de Bourdieu ha intentado resolver un hueco que estaba presente en el materialismo histórico, en cuya virtud siempre le fue difícil hablar de la producción simbólica, sobre el que Althusser había insistido particularmente. Althusser decía que la metáfora espacial que utilizaba el marxismo para explicar el funcionamiento de las diversas sociedades, y que hablaba de infraestructura y superestructura –más allá de las virtualidades que efectivamente posee-, denota un déficit conceptual, un vacío, que hace difícil referirse a la efectividad de las acciones y las luchas en un ámbito que no fuera el de una infraestructura “determinante en última instancia”; esto es, hacía difícil referirse a las dinámicas propias de lo no-económico. Ciertamente, en la obra del propio Althusser había un intento de, pensando la “ideología” y los “Aparatos Ideológicos de Estado”, rellenar ese impensado conceptual; pero se debe reconocer que



ese proyecto no ha sido continuado satisfactoriamente más allá de las excepciones que pueden encontrarse en algunos análisis singulares y aislados. La tradición althusseriana no ha rellenado el vacío de la efectividad constructiva de la ideología. Bourdieu sí lo ha hecho. Desde la obra de Bourdieu cabe pensar el espacio social como un espacio en el que, además de la distribución del capital económico, se juega la distribución del capital social, del capital cultural y del capital simbólico; en el espacio social, además, cada individuo ocupa un lugar estructural en función de su relación con todos y cada uno de esos tipos de capital, cuya distribución se juega en un *campo* específico.

La arquitectura conceptual de Bourdieu permite pensar –como no permite hacerlo otro modelo de origen marxiano- las más diversas dinámicas sociales.

Personalmente, en tanto que convencido de la potencia explicativa de las intuiciones althusserianas, siempre me ha irritado la obra de Bourdieu. En buena medida entiendo que es un prejuicio, y por eso lo explícito: esa manera “bourdiana” de apropiarse de una problemática abierta por Althusser... sin citarle, esa forma de recuperar algunos elementos que proceden de la tematización

de los AIE... sin decirlo, esa forma de obviar la centralidad (digo centralidad, no existencia) de las relaciones de producción... mediante el expediente de multiplicar los campos y los tipos de capital en juego y, además, hacerlo a partir del supuesto de una autonomía relativa de los campos... que muchas veces me pareció, por una insuficiente tematización de eso “relativo”, una “autonomización-absoluta-en-la-práctica”. Sin embargo, siempre he reconocido también que Bourdieu rellena un vacío conceptual que no se ha rellenado de otro modo... y que además permite pensar las actuaciones y los conflictos en el ámbito simbólico (teórico, artístico, literario... en fin, el ámbito del trabajo intelectual) con una seriedad y un rigor que nunca tendrán esos supuestos marxistas que se empeñan en presentarlas como simples “asuntos de dinero”. Permite además, y eso es más importante, pensar la determinación social de lo que no es solo “infraestructural” o “económico”... sin caer en el reduccionismo economicista o en la simplificación mecánica (cuyo paradigma encuentro en el –por otra parte magnífico- trabajo de Lucien Goldmann en *Le dieu caché*)



El trabajo que Moreno Pestaña ha realizado sobre la obra de Foucault me parece particularmente interesante porque pone al margen –al menos en la práctica- buena parte de los reproches que el cuerpo (ese *habitus* en el que se particulariza lo social) me pide siempre hacerle a una lectura que parte de Bourdieu para tematizar las relaciones sociales: y sospecho que no es casualidad sino, antes bien, opción intrínsecamente ligada a la posibilidad de elaborar un intento de sociogénesis; sospecho que, de algún modo, en esa sociogénesis hay algo que impone la reducción de los límites de la autonomía del campo en cuestión (*hic Rhodus, hic salta!*).

A propósito de la autonomía del campo filosófico y de la manera en que los diversos filósofos construyen sus discursos, Bourdieu señalaba (en un texto recogido en una nota al pie de página en *Convirtiéndose en Foucault*) que para evitar la reducción sociologista del lenguaje filosófico a la experiencia social del individuo, “la discusión sobre ‘el sentido’ de los textos filosóficos, tan grata al eterno comentario hermenéutico, puede sustituirse por un dispositivo de comprensión sociológica del lenguaje filosófico”. Me permito repetirlo: frente a la hermenéutica, decía Bourdieu, un dispositivo de comprensión sociológica del lenguaje filosófico. Pues bien, en la obra de la que hablamos no hay análisis hermenéutico pero tampoco –salvo mejor interpretación-comprensión del “lenguaje filosófico”. No se hace en ella cuestión de lenguaje filosófico alguno (así me lo parece), sino de otra cosa: de la temática abordada, de la posición que se adopta en ella, y de las estrategias discursivas que se utilizan en cada momento para adoptar una posición u otra. Lo que fija la posición, lo que determina la identidad o la singularidad, lo que establece la distinción, ni es el “sentido” ni es el “lenguaje filosófico”, sino la inserción discursiva en unas problemáticas que constituyen el elemento central en torno al que se juegan las distintas posiciones del campo, pero que vienen claramente determinadas “desde fuera del campo” o que, cuando abordan asuntos que parecen no tener correlato “exterior”, modulan también sus variaciones al ritmo de una exterioridad que, en todo caso, actúa de manera efectiva.

No desarrollaré mucho más esto que son sólo “impresiones”; sólo pondré algún ejemplo rápido que, de alguna malvada manera, he adelantado en el curso de lo que vengo diciendo: las disputas en torno a los análisis fenomenológicos sobre la temporalidad humana no pueden entenderse al margen de las efectivas formas de articularse en la práctica las diversas formulaciones políticas (los tanques rusos recorriendo las calles); las disputas en torno a la ciencia no pueden entenderse sin las diversas derivas del famoso caso Lissenko; sólo puede entenderse que a Foucault deje de preocuparle su porvenir como filósofo... porque ha encontrado un-nuevo-trabajo: y no deja de ser curiosa esta posibilidad de utilizar una metáfora “laboral” para pensar la sociogénesis.

Convirtiéndose en Foucault, quiero insistir en ello seriamente, abre una perspectiva de trabajo que se aleja tanto del “mecanicismo economicista” como de las sublimaciones de la actividad intelectual que hipostatizan las obras y los autores situándolos en el ámbito del genio y al margen de las dinámicas sociales.

Echo de menos algo: el análisis de las dinámicas que, ya situado en el campo, hacen de Foucault un particular poseedor de capital (cultural, intelectual, simbólico) en pugna con otros poseedores de capital. No es un defecto de la obra de Moreno Pestaña, sino una peculiaridad que se deriva de un análisis que busque construir la sociogénesis de un filósofo: la centralidad de lo “genético” excluye quizá el análisis de la dinámica “estructural” en la que ese filósofo adquiere una posición y de la manera en que interactúa para mantenerla.



HERBERT MARCUSE SOBRE LIBERTAD, NECESIDAD, SUJETO REVOLUCIONARIO Y AUTOGOBIERNO

Los siguientes textos de Herbert Marcuse, inéditos en castellano, aparecieron en el número 5 de la revista *Praxis: a Philosophical Journal* de Zagreb en 1969, ocupando las páginas. 20-25 y 326-329.



LA ESFERA DE LA LIBERTAD Y LA ESFERA DE LA NECESIDAD: UNA RECONSIDERACIÓN

Herbert Marcuse

Me alegró escuchar en su ponencia de esta mañana a mi amigo Norman Birnbaum hablando de los conceptos utópicos y de la manera en la que los supuestos conceptos utópicos se hacían realidad, o al menos estaban camino de realizarse, gracias a los acontecimientos de mayo y junio en Francia.

Me hace igualmente feliz y me siento honrado de hablaros hoy en presencia de Ernst Bloch, cuya obra *Geist der Utopie*, publicada hace más de cuarenta años, ha influido como mínimo a mi generación, y ha mostrado cuán realistas pueden ser los conceptos utópicos, cuán próximos a la acción, cuán próximos a la práctica.

Traducción de Aurelio Sainz Pezonaga.

(With permission of the Literary Estate of Herbert Marcuse, Peter Marcuse, Executor. Supplementary material from previously unpublished work of Herbert Marcuse, much now in the Archives of the Goethe University in Frankfurt/Main, has been and will be published by Routledge Publishers, England, in a six-volume series edited by Douglas Kellner and in a German series edited by Peter-Erwin Jansen published by zu Klampen Verlag, Germany. All rights to further publication are retained by the Estate)

Quisiera seguir esta vía aquí. No me dejaré convencer por una de las ideologías más viciadas de la actualidad, a saber, la ideología que deroga, denuncia y ridiculiza las imágenes y los conceptos más decisivos de la sociedad libre como meramente “utópicos” y “sólo” especulativos. Pudiera ser que, precisamente en aquellos aspectos del socialismo que son ridiculizados en la actualidad como utópicos resida la diferencia decisiva, el contraste entre una auténtica sociedad socialista y las sociedades establecidas, incluidas las más avanzadas sociedades industriales. Pienso que hoy estamos siendo testigos de una revuelta contra aspectos e ideas del socialismo que eran tabú, un intento por volver a captar aspectos e imágenes del socialismo reprimidos que están volviendo a la plaza pública de nuevo y que están siendo vivificados y activados por los movimientos de estudiantes.

Me gustaría adoptar como consigna de mi charla una de las pintadas realizadas sobre los muros de la Sorbona de París, que parece marcar la esencia misma de lo que está sucediendo en la actualidad. La pintada dice: “*Soyons réalistes, demandons l'impossible!*” Seamos realistas, exijamos lo imposible. Creo que esta frase marca un punto de inflexión en el desarrollo de las sociedades establecidas, y quizás no sólo en las sociedades capitalistas, y creo que, frente a este hecho, ninguna reevaluación de los conceptos marxistas es posible hoy sin referirse a los movimientos de estudiantes.

En primer lugar, no pienso que los estudiantes por sí mismos constituyan una fuerza revolucionaria. Nunca he sostenido que actualmente los movimientos de estudiantes estén remplazando a la clase obrera como fuerza revolucionaria, semejante afirmación, por supuesto, es un sin sentido.



Lo que el movimiento estudiantil hoy representa no es siquiera una vanguardia detrás de la que marchan las masas revolucionarias, sino una minoría dirigente, una minoría militante que articula lo que todavía está inarticulado y reprimido entre la vasta mayoría de la población. Y en este sentido de un movimiento intelectual, y no sólo de una vanguardia intelectual, el movimiento estudiantil es algo más que un movimiento aislado; es, más bien, una fuerza social capaz quizás (y yo espero que así sea) de articular y desarrollar las necesidades y aspiraciones de las masas explotadas en los países capitalistas.

El movimiento estudiantil en estos países ilumina la distancia que separa las ideologías tradicionales, incluidas las ideologías socialistas (ideologías reformistas tanto como ideologías radicales izquierdistas), de la realidad en la que vivimos actualmente. El movimiento estudiantil ha revelado la inadecuación de los conceptos tradicionales de la transición del capitalismo al socialismo y la inadecuación del concepto tradicional de socialismo en vista de las posibilidades reales actuales de socialismo.

El movimiento estudiantil ha redefinido el socialismo, y nos convendría aceptar esta redefinición porque corresponde a las posibilidades de construir la sociedad socialista al nivel alcanzado por el desarrollo material, técnico y cultural. Esta redefinición de socialismo toma en cuenta fuerzas y factores de desarrollo que no han recibido una atención adecuada en la teoría y en la estrategia marxistas. Estos factores y fuerzas no son acontecimientos extraños, no son la superficie ni desarrollos superficiales, sino tendencias inherentes a la estructura del capitalismo avanzado y que resultan de ella. Deben ser incorporadas a la teoría marxista si ésta quiere continuar su tarea de guiar la acción radical y revolucionaria.

Quisiera insistir desde el comienzo en que esta redefinición de socialismo, esta reevaluación del marxismo no se describe adecuadamente como “humanismo socialista”.

Hay en el movimiento estudiantil una aguda crítica al concepto de humanismo, incluso del humanismo socialista, en cuanto ideología burguesa, una crítica que puede ser fácilmente malentendida. El humanismo, de acuerdo con esta crítica, es el nombre de un ideal que todavía huele a represión, aunque a una represión refinada y sofisticada, a una interiorización, sublimación de la libertad y la igualdad. El joven militante de hoy siente en la idea de humanismo un grado de sublimación que ya

no está dispuesto a tolerar, porque ya no es necesario para el progreso humano. No es necesario ni para la emergencia de una sociedad libre ni para la emergencia de individuos libres. Para estos jóvenes militantes el término humanismo es inseparable de la alta cultura afirmativa de la sociedad burguesa. Es inseparable de la idea represiva de la persona o personalidad que puede “auto-desarrollarse” sin exigir demasiado al mundo, poniendo en práctica el grado de resignación requerido socialmente. Para ellos, el humanismo sigue siendo un concepto idealista que subestima el poder y el peso de la materia bruta, el poder y el peso del cuerpo, de la biología mutilada, del hombre, de sus instintos vitales mutilados.

No habrá que decir que esta crítica no se aplica al humanismo socialista que se ha convertido en un arma política en la lucha contra las formas opresivas de construcción socialista. Allí, el humanismo socialista puede emerger perfectamente como una fuerza material de liberación.

Para los militantes de la nueva izquierda, el contenido del socialismo es preservado (*aufgehoben*) en un concepto de sociedad libre más radical, más “utópico” y, al mismo tiempo, más realista, una visión del socialismo que puede quizás ser caracterizado del mejor modo posible como una nueva relación entre la esfera de la libertad y la esfera de la necesidad, que difiere de la clásica concepción de esta relación en *El capital* de Marx.

Les recordaré brevemente la concepción marxista clásica. La libertad humana en su sentido verdadero sólo es posible más allá de la esfera de la necesidad. La esfera de la necesidad misma se mantiene siempre como una esfera de no libertad, y lo máximo que puede alcanzarse ahí es una reducción significativa de la jornada de trabajo, y un alto grado de racionalidad y de racionalización. Así, esta concepción tipifica la división de la existencia humana entre un tiempo de trabajo y un tiempo libre, la división entre razón, racionalidad, de un lado, y placer, alegría, plena satisfacción, por el otro, la división entre trabajo alienado y no alienado.

De acuerdo con este concepto clásico marxista, la esfera de la necesidad seguirá siendo una esfera de alienación por mucho que se reduzca la jornada laboral. Es más, esta concepción parece implicar que la actividad humana libre es esencialmente distinta, y debe permanecer así, del trabajo socialmente necesario. Tampoco parece aplicable a una sociedad industrial altamente desarrollada la temprana noción marxista del individuo completo que puede hacer una cosa hoy y otra mañana. Ya que habría cientos y miles de personas que querrían ir a pescar al mismo tiempo o ir a cazar al mismo tiempo, que querrían escribir poemas o críticas al mismo tiempo. Estas condiciones no se adecúan exactamente a la imagen de libertad.

Soy consciente del hecho de que aún hay otro concepto marxista de la relación entre libertad y necesidad en el famoso pasaje citado a menudo de los *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*. Este concepto prevé condiciones de completa automatización donde el productor inmediato es, en efecto, “disociado” del proceso material de producción y se convierte en un “Sujeto” libre en el sentido de que puede jugar, experimentar con el material técnico, con las posibilidades de la máquina y de las cosas producidas y transformadas por las máquinas. Pero, por lo que sé, esta visión realmente avanzada de una sociedad libre fue aparentemente abandonada por el propio Marx y no vuelve a aparecer en *El capital* o en los últimos escritos.

La concepción clásica de *El capital* es parte de la noción básica marxista de acuerdo con la cual el desarrollo sin límites de las fuerzas productivas es una precondition y prueba del socialismo. Esta posición subordina la libertad a la productividad, al aumento constante de productividad: la libertad, el grado, extensión y nivel de libertad conseguidos dependería del grado de productividad conseguido, del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas conseguido. Pero, ¿qué tipo, qué modo, qué dirección de desarrollo de las fuerzas productivas? Este no es un problema, o al menos no parece ser un problema, en tanto que prevalezcan la escasez y la prueba: su abolición es el objetivo principal. Pero entonces los logros del progreso técnico abren otro problema.

En las así llamadas “sociedades opulentas”, las sociedades capitalistas desarrolladas técnicamente, vemos un desarrollo de dos caras. Por un lado, el progreso capitalista aumenta constantemente la cantidad de mercancías necesarias que pueden ser adquiridas en el mercado por el poder de compra asequible. Esto significa en estos países una tasa creciente de producción de los así llamados bienes de lujo, incluida la llamada industria de defensa, y una creciente producción de desechos y cachivaches, mientras se conservan amplios sectores de pobreza y de miseria, incluso dentro de las fronteras de la sociedad.

Esto significa, además, la extensión de la esfera de la necesidad dentro de la esfera de la libertad. Siempre más cachivaches, siempre más así llamados “bienes de lujo”, siempre más mercancías y servicios de entretenimiento tienen que ser comprados con el fin de alcanzar ese nivel de existencia donde tienes el privilegio, en virtud de tu poder de compra, de, al menos, una módica libertad dentro del entramado de la sociedad capitalista. En este sentido, podemos decir que, en el capitalismo avanzado, el desarrollo de las fuerzas productivas equivale al desarrollo de la servidumbre voluntaria, voluntaria, por supuesto, en sentido irónico. El nuevo automóvil que tienes que adquirir cada dos años, el nuevo televisor que tienes que comprar con el fin de poder estar a la altura de tus vecinos y pares, todos estos instrumentos y mercancías incrementan e intensifican tu dependencia de los cada vez más vastos aparatos de producción y distribución, controlados por los poderes dominantes.

Pero hay todavía otro aspecto de este desarrollo. La creciente productividad del trabajo tiende a transformar el proceso de trabajo en un proceso técnico en el que el agente humano de producción cada vez realiza en mayor medida el papel de supervisor, inventor y experimentador. Esta tendencia es inherente a la creciente productividad del trabajo y su misma expresión. Es la extensión de la esfera de la libertad, o más bien de la esfera de la libertad posible, dentro de la esfera de la necesidad. El propio proceso de trabajo, el trabajo socialmente necesario, se sitúa, en su racionalidad, al servicio del libre juego de la mente, de la imaginación, el libre juego con las posibilidades placenteras de las cosas y de la naturaleza.

Así, estas dos tendencias, la una extendiendo la esfera de la necesidad dentro de la esfera de la libertad, la otra siendo la extensión posible de la esfera de la libertad dentro de la esfera de la necesidad, expresan las contradicciones básicas del capitalismo en el estadio del progreso técnico competitivo: el conflicto entre el creciente nivel de vida extendiendo la forma mercancía de los hombres y las cosas, el modelo de progreso americano, por un lado, y, por el otro, el creciente potencial de libertad dentro de la esfera de la necesidad, esto es, la posible transformación de la esfera de la necesidad por medio de la determinación de sus propias necesidades, de la determinación de sus propios valores, de la determinación de sus propias aspiraciones por parte de los hombres y las mujeres. En otras palabras, no sólo reducción de la jornada de trabajo, sino transformación del trabajo mismo, y no sólo por medio de las relaciones de producción básicas y las instituciones del socialismo (que siguen siendo el prerrequisito para cualquier sociedad libre), sino también por medio de la emergencia y educación de un nuevo tipo de hombre, un hombre libre de las necesidades, aspiraciones y actitudes agresivas y represivas de la sociedad de clases, seres humanos que crean, solidariamente y por su propia iniciativa, su propio habitat, su propio *Lebenswelt* [mundo de la vida], su propia “propiedad”.

Cerca del final del primer volumen de *El capital* de Marx, el socialismo es definido como la restauración de la propiedad individual sobre la base de la socialización de los medios de producción y de la tierra. Pienso que deberíamos entender esta extraña y hoy bastante olvidada reintroducción del concepto de propiedad individual dentro de la misma definición de socialismo como una visión de los rasgos más esenciales del socialismo: la visión de un nuevo modo de vida.

El Sujeto de una sociedad socialista debe ser el Sujeto de una nueva sensibilidad. Hay algo así como un raíz instintiva de libertad en el individuo mismo y si esta raíz instintiva no puede crecer,

la nueva sociedad no será libre, independientemente de las instituciones que ponga en marcha. La raíz instintiva de libertad en el individuo, por ejemplo, generará una necesidad biológica de silencio, soledad, paz; una necesidad de belleza y de placer, no como momentos pasajeros de relajación, sino como cualidades de la vida, que serán incorporadas al espacio mental y físico de la sociedad. Ésta, y sólo ésta, sería la “negación definitiva”, la ruptura con el entero universo de dominación y



explotación y con el desarrollo represivo de las fuerzas productivas. La sociedad socialista como una sociedad *cuantitativamente* distinta sería el logro de hombres y mujeres que se han liberado a sí mismos de la cultura material e intelectual de la sociedad de clases, y que son libres para desarrollar un lenguaje, un arte y una ciencia que respondan a una sociedad libre y la proyecte.

No olvidemos que la dominación y la explotación se perpetúan no sólo en las instituciones de la sociedad de clases, sino además en los instintos y pulsiones y aspiraciones conformadas por la sociedad de clases, y además en aquello que la gente, esto es, la gente gobernada y administrada, ama, odia, lucha por conseguir, encuentra bello, plancentero, etc. La sociedad de clases no se encuentra únicamente en la producción material, no se encuentra únicamente en la producción y reproducción cultural, se encuentra también en la mente y en el cuerpo de los sujetos y objetos del sistema.

Todos conocemos esta perogrullada, pero sólo los estudiantes que se han rebelado la han articulado teórica y prácticamente, han incorporado la idea de que la revolución, desde el comienzo, debe construir una sociedad no sólo cuantitativa, sino cualitativamente distinta. El movimiento estudiantil ha articulado aquello que todos conocíamos de una manera abstracta, esto es, que el socialismo es antes que nada una nueva forma de existencia humana. Dije “desde el comienzo”, pero, ¿podemos realmente atrevernos a decir “desde el comienzo”? Seguramente, la abolición de la escasez, la eliminación de las desigualdades, el crecimiento del nivel de vida permanecen y deben permanecer como los objetivos principales de todas y cada una de las sociedades socialistas, pero pienso que el esfuerzo por alcanzar estos objetivos no debería estar lastrado por el peso, el peso muerto del modelo americano de industrialización y modernización, el modelo americano de crecimiento del nivel de vida. La industrialización y la modernización pueden mantenerse *à la mesure de l'homme* [a la medida del hombre], esto es, se pueden evitar los rasgos de masificación, ruido, fealdad, carencia de alegría, competitivos de la producción y el consumo capitalistas, y se puede construir un habitat en el que la sensibilidad humana, el cuerpo humano, los instintos vitales del hombre puedan finalmente encontrar ese universo que el nivel de progreso técnico conseguido y conseguible hace hoy posible.

En conclusión, me gustaría ofrecer dos apuntes que se refieren a la discusión que ya ha tenido lugar aquí y que, yo espero, continuará. He hablado de autodeterminación como la diferencia cualitativa de una sociedad socialista; me gustaría enfatizar: la autodeterminación no se describe adecuadamente como “*Selbsverwaltung*”, “*autogestión*”. Estos términos designan una forma diferente de administración; no articulan el contenido y el objetivo de la administración. Un mero cambio en la forma de administración no es todavía una diferencia cualitativa. Incluso si el cambio en la administración reemplaza una clase por otra, o mejor por ciertos grupos de esa otra clase, no es todavía un cambio cualitativo, en tanto que la nueva clase mantenga las aspiraciones y valores de la sociedad establecida, mientras que el progreso capitalista permanezca como el modelo de progreso más o menos escondido. Lo decisivo, en el primer momento, no es tanto la forma de administración cuanto qué se va a producir, para qué tipo de vida va a producirse, y qué prioridades se establecen y se realizan. Sólo si la producción misma es guiada por hombres y mujeres con nuevos objetivos y nuevos valores, sólo entonces podemos hablar de la emergencia de una sociedad cualitativamente diferente.

En segundo lugar debe preguntarse la cuestión de si la destructiva coexistencia competitiva

entre socialismo y capitalismo que marca el contenido de nuestra época no es un obstáculo insuperable para la emergencia del socialismo como una sociedad cualitativamente diferente. ¿No impone esta coexistencia competitiva sobre las sociedades socialistas vías y modos de producción, vías y modos de administración que militan contra la transición a una sociedad libre, movida por nuevos objetivos y nuevas aspiraciones?

Esta coexistencia pacífica es el factor básico de nuestra época. No puede subestimarse, no puede olvidarse, no puede dejarse fuera de cualquier consideración de la estrategia y la teoría socialistas. Pero, entonces tenemos que preguntar si esta competencia destructiva, agravada por la terrible ventaja que llevan las sociedades capitalistas, puede ser rota de alguna manera. Y yo sugeriría que esa posibilidad reside en una visión diferente de socialismo y en una praxis que luche por trasladar esta visión a la realidad. Y creo, en efecto, que los acontecimientos de los que hemos sido testigos durante los últimos meses han mostrado que esta esperanza no es completamente utópica.

SUJETO REVOLUCIONARIO Y AUTOGOBIERNO

Herbert Marcuse

Me gustaría ofrecer algunas respuestas tentativas a dos cuestiones planteadas con referencia a mi ponencia que no tuve tiempo de responder.

Quisiera remarcar que estas preguntas fueron planteadas por estudiantes, y me alegraría que en la discusión hablaran estudiantes. En los Estados Unidos (y esa es una de las ventajas allí), después de una lectura semejante, hablan los estudiantes, y no mis colegas. Estimo mucho a mis colegas, pero también me gustaría mucho oír lo que los estudiantes tienen que decir, y lo que los estudiantes tienen que preguntar.

La primera pregunta se refería al “sujeto revolucionario”. ¿Cómo podemos hoy, cuando la situación es obviamente diferente del momento en el que Marx y Engels escribían, cómo podemos hoy identificar al sujeto revolucionario?

Quisiera ofrecer una definición muy tentativa de sujeto revolucionario diciendo que es esa clase o grupo que, en virtud de su función y posición en la sociedad, se halla en la necesidad vital y es capaz de arriesgar lo que tienen y lo que pueden alcanzar dentro del sistema establecido con el objetivo de remplazar este sistema -un cambio radical que por supuesto implica la destrucción, la abolición del sistema existente. Repito, una clase o grupo semejante debe tener la *necesidad* vital de hacer la revolución, y debe ser capaz de al menos iniciar tal revolución, si no de llevarla hasta el final.

Si usamos esta noción de sujeto revolucionario, tendremos que decir que la revolución sin la clase trabajadora industrial es todavía inimaginable. No puedo pensar en ningún país técnicamente avanzado donde una revolución pueda ser llevada a cabo sin las clases trabajadoras industriales. Por otro lado, precisamente en los países más avanzados del mundo capitalista, la mayoría de las clases trabajadoras no tienen la necesidad vital de hacer la revolución, no la desean y, de forma bastante comprensible, ya que no desean arriesgar lo que tienen a cambio de un sistema social completamente diferente.

¿Podemos reconciliar estas dos realidades obviamente en conflicto? Tenemos aquí uno de los casos en los que conceptos de lógica dialéctica, al parecer altamente abstractos y filosóficos, manifiestan su contenido concreto. La tradición marxista distingue entre el sujeto revolucionario *an sich*, por sí o en

sí, y el sujeto revolucionario *für sich*, para sí. Si aplicamos esta distinción a la situación de las clases trabajadoras en los países industrialmente avanzados, podemos decir que las clases trabajadoras en estos países son *an sich* el sujeto revolucionario en tanto que son la única clase que todavía constituye la base humana del proceso de producción material, y la única clase que, en virtud de su función en el proceso productivo, es capaz de detener este proceso y de redirigirlo.

Dije que las clases trabajadoras en los países industriales avanzados son *an sich*, por sí mismas, todavía el sujeto revolucionario *mientras* mantengan la posición central y básica en el proceso de producción. Introduje este factor temporal ("*mientras*") en vista de las transformaciones decisivas del capitalismo en este estadio de desarrollo: el declive del número de trabajadores de cuello azul en proporción a los trabajadores de cuello blanco. Cuanto más tiende la producción hacia la automatización, un número creciente de trabajadores no cualificados o menos cualificados dejan de ser elementos necesarios en el proceso productivo, y más débil se hace el papel de las antiguas clases trabajadoras en este proceso. Pero estamos todavía, incluso en los Estados Unidos, lejos del punto en el que esta tendencia cambiaría la situación básica.

Pero, mientras las clases trabajadoras industriales son *an sich* todavía el sujeto revolucionario, no son el sujeto revolucionario *für sich*: no tienen la conciencia política y de clase que sigue siendo una fuerza decisiva en el proceso revolucionario. Y no poseen esta conciencia política y de clase porque están en gran medida integrados en el sistema capitalista, integrados no sólo en virtud de la dinámica del propio proceso de trabajo, sino además porque comparten, en gran medida, las necesidades y metas del sistema capitalista.

Pienso que sería inexcusable para alguien que todavía toma la teoría marxista no como un dogma, sino como una teoría crítica, desatender y minimizar el hecho de que hoy, en gran medida, las clases trabajadoras en los países industriales avanzados son no sólo una clase en el sistema capitalista, sino además del sistema capitalista. Reprimen o son forzados a reprimir su propia situación, sus propias necesidades reales, sus propios intereses reales; y, en este sentido, piensan y sienten y actúan en términos del sistema de dominación y represión.

Ahora bien, ¿qué posibilidades hay de acentuar el potencial revolucionario objetivo de las clases trabajadoras industriales? Una clase trabajadora revolucionaria podría contrarrestar esta integración; un partido revolucionario podría desarrollar la conciencia, la comprensión del hecho de que las clases trabajadoras en los países avanzados capitalistas, a pesar de su nivel de vida, viven bajo condiciones intolerables. La discusión durante esta conferencia ha enfatizado varias veces que hay condiciones intolerables distintas del empobrecimiento, la miseria o *Verelendung*.

La llamada sociedad opulenta, la llamada sociedad de consumo es intolerable por su agresividad, su despilfarro, su brutalidad, su hipocresía. Es intolerable por la manera en que perpetúa formas obsoletas de la lucha por la existencia, por la manera en la que perpetúa la pobreza y la explotación, las condiciones inhumanas de trabajo con todo tipo de aceleración y de supervisión opresivas, frente a las posibilidades de la automatización auténtica. Es intolerable por la manera en la que extiende la forma mercancía de las cosas y los hombres por toda la sociedad en todas sus dimensiones.

Estas condiciones intolerables existen, pero no han generado la conciencia política y la necesidad vital de un cambio radical. No existe un partido revolucionario que tuviera la función de desarrollar esta conciencia y esta praxis políticas. Por el contrario, la mayoría de los partidos comunistas han demostrado ampliamente sus tendencias conservadoras (social-demócratas).

Bajo estas circunstancias, la tarea de desarrollar una conciencia y una práctica políticas radicales recae sobre grupos no integrados, grupos cuya conciencia y necesidades no están todavía integradas dentro del sistema de dominación, y que, en virtud de este hecho, son capaces y desean desarrollar una conciencia radical. Comprenden la necesidad vital de cambiar, no sólo las institu-

ciones, no sólo las relaciones de producción, sino también el sujeto revolucionario mismo como un tipo de hombre, con sus valores y aspiraciones.

Creo que la inteligencia estudiantil actual es un grupo semejante, no por sí misma una fuerza revolucionaria, sino como dije antes, un *détonateur*, un catalizador, una minoría militante. Y no es, en ningún sentido, una "*freischwebende Intelligenz*" [inteligencia etérea] o algún otro grupo marginal en el mundo burgués.

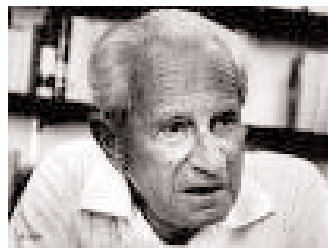
Esta inteligencia estudiantil es *potencialmente* un grupo revolucionario porque de este grupo el capitalismo reclutará sus futuros cuadros en el proceso productivo, sus técnicos, científicos, ingenieros, matemáticos, incluso sociólogos y psicólogos, y quizás ¡incluso filósofos! Este grupo asumirá así una función cada vez más básica en el mismo proceso productivo.

Me gustaría referirme a la ponencia que fue enviada para estas jornadas por Ernst Fischer, pero que desafortunadamente no pudo ser presentada. En esta ponencia, Ernst Fischer apunta que, en la rebelión de la inteligencia estudiantil, una de las mayores fuerzas productivas y una de las fuerzas sociales sobre las que recae un tabú más pesado, una de las más reprimidas está en abierta rebeldía contra la sociedad: la repulsa moral, instintiva, yo incluso diría biológica y fisiológica, contra las condiciones y valores del sistema capitalista.

Ahora la cuestión de la *autogestión*. El ejemplo expuesto al final de mi presentación ya indicaba por donde comenzaría mi crítica. Creo que el autogobierno es una fase, es un paso en el proceso revolucionario sólo si, y cuando, la nueva forma de control es ejercida por hombres y mujeres que desean y son capaces de redirigir el proceso capitalista de producción hacia un modo de vida esencialmente diferente.

Se ha dicho aquí antes que el autogobierno es un modo de vida. Yo estuve de acuerdo y pregunté: ¿qué clase de modo de vida? El modo de vida en el que la gente ya no satisface las necesidades represivas, agresivas de la sociedad de clases y en la que ya no se producen las mismas cosas para los mismo fines. En otras palabras, el autogobierno en las empresas, en las fábricas, en los talleres puede ser un modo liberador de control sólo si se ha dado un cambio liberador en los mismo grupos que controlan. De otro modo, el cambio no romperá la continuidad de la forma mercancía y de la producción de mercancías para hacerlas pasar a otro nivel de administración y de relaciones.

En una palabra, el autogobierno, para ser más que un mero cambio en la forma de administración, debe desarrollarse dentro de una clase obrera política que ha roto ya las cadenas de la sociedad de clases. No podemos esperar el milagro de que un cambio semejante se producirá en el autogobierno después de su establecimiento. Una vez que el proceso de autogobierno ha comenzado sin un cambio en las condiciones subjetivas, es fácil que obtengamos lo mismo pero más grande y mejor. Que el autogobierno podría ser ya un gran progreso, no debería ser minimizado, pero no es ciertamente el comienzo de una sociedad socialista como una forma de vida cualitativamente distinta.



Ya han venido los niños, los
150.000.000

con sus cabelleras de risa y su pánico de luces,
ascos de vientre en las matanzas públicas y
dame a este niño con crines del secuestro oh sí

los niños
vienen sembrando algas y hambres de rastrojo
con arpones infinitos en sus bocas
danzan, viento nuclear, con los heridos y
hierro de ondas-luz sobre el refugio: -da-
me un niño que se sepa cumbre
y asco de pesebre, mi revolución del día.

Enrique Falcón