



SUBJETIVIDAD, SUJETO, SUJETOS. SUBJETIVIDAD, SUJETO, SUJETOS

YOUKALI

revista crítica de las artes y el pensamiento. número 4. año 2007.

SUBJETIVIDAD, SUJETO, SUJETOS. SUBJETIVIDAD, SUJETO, SUJETOS, SUJETOS



**Youkali: revista crítica de las artes y el pensamiento
nº 4, diciembre de 2007**

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: Vittorio Morfino, Miguel Ángel Sánchez, Yosihiko Ichida, Montserrat Galcerán Huguet, Matías Escalera Cordero, Maite Aldaz, Juan Pedro García del Campo, Aurelio Sainz Pezonaga, Enrique Falcón, Jesús Carmena, Paula Winkler, Arturo Campos Langa, Roberto Peña León, Warren Montag, Ana Navarrete y José Andrés Calvo.

maquetación: tallerV
portada y contraportada: Maite Aldaz

Los fotogramas de la película *El hombre de la cámara*, de Dziga Vertov, 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
------------------------------	---

Subjetividad, sujeto, sujetos

- Vittorio Morfino: <i>La temporalidad plural de la multitud</i>	5
- Aurelio Sainz Pezonaga: <i>Singularidades. El marxismo desajustado de Joaquín Jordá</i>	31
- Warren Montag; <i>Imitando los afectos de las bestias: interés e inhumanidad en Spinoza</i>	54
- Maite Aldaz: <i>Sujetos, masas y máquinas en el cine de las vanguardias históricas</i>	65
- Yosihiko Ichida: <i>Althusser y la cuestión del sujeto</i>	73
- Arturo Campos Langa: <i>Él habla por ella. Apuntes críticos sobre género y construcción del sujeto en la filosofía ilustrada</i>	79
- Enrique Falcón: <i>ocho (8) respuestas rápidas para ocho (8) preguntas clave</i> (cuestionario de la redacción)	95

Elementos de producción crítica

- Matías Escalera Cordero: <i>La mujer (negra) que fue (hombre) blanca</i> (narración)	99
- José Andrés Calvo: <i>Billete sin vuelta</i> (narración)	103
- Jesús Carmena: <i>Mi patio</i> (narración)	105
- Miguel Ángel Sánchez: (cómico)	109

Análisis de efectos / Reseñas

- Noticia / bienvenida de La Oveja Roja y de <i>LQR</i> , de Paul Hazan	118
- Reseña (breve) de <i>Percanta que me amuraste</i> , de Iris M. Zavala por Paula Kinkler	119
- Reseña / análisis de efectos: <i>N340 GLOBALFEM</i> , arte y activismo de la conexión parcial, seguido de entrevista a Ana Navarrete por Aurelio Sainz Pezonaga	121

Un clásico, un regalo

- <i>La única tradición materialista</i> (1985), de Louis Althusser	132
---	-----

BREVE EDITORIAL

Con unos días de retraso sobre el calendario previsto (de nuevo era de prever), publicamos el número 4 (el quinto número, por tanto) de nuestra revista digital, y lo hacemos con la certeza de tener casi preparado (o apalabrado que tanto da) el material para los dos números siguientes.

El número de visitas a las páginas de la revista sigue creciendo. Si en mayo habíamos de unas 3.400 visitas desde la aparición del número anterior, ahora podemos hablar de un total de 5.800 visitas desde la publicación del número 3 de la revista, de forma que de una manera cada vez más estable el 75% de las visitas corresponden a lectores del último número y el resto son de lectores que -todavía y en buen número- buscan el material que apareció en los primeros números de nuestra publicación.

Como habíamos anunciado en nuestra página web, el tema-asunto que articula el conjunto de los artículos de fondo del presente ejemplar de la revista Youkali es: *Subjetividad, sujeto, sujetos*; en relación con esta cuestión contamos con artículos de Warren Montag, Vittorio Morfino, Yosihiko Ichida, Aurelio Sainz Pezonaga, Arturo Campos Langa y Maite Aldaz. Además, Enrique Falcón, siempre amigable y siempre certero, responde a nuestro habitual cuestionario *express*.

En el apartado “producción” contamos con narraciones de Matías Escalera, José Andrés Calvo y Jesús Carmena, además de con un cómic de Miguel Ángel Sánchez, que recorre también, por una vía particularmente original, la cuestión de la subjetividad.

Además de la oportunidad de las reseñas (que empiezan incluso a hacerse a la vista de otros textos aparecidos en Youkali: todo un síntoma de vida), estamos especialmente contentos del texto que presentamos en la sección “un clásico, un regalo” porque se trata de uno de los textos fundamentales de la producción del último Althusser, conocido por los especialistas pero no publicado en castellano previamente: dos textos que su autor sacó de la redacción de *El porvenir es largo* y que guardó en una carpeta que tituló “la única tradición materialista”. Agradecemos a Y. Moulner-Boutang las facilidades que ha dado para la publicación de la traducción.

Esperamos que os resulte tan útil como a nosotros nos parece interesante.

Tierradenadie ediciones
Ciempozuelos
diciembre de 2007

LA TEMPORALIDAD PLURAL DE LA MULTITUD

por Vittorio Morfino*

Afrontar la cuestión de la temporalidad de la *multitudo* significa no tanto pensar la *multitudo* en un tiempo cualitativamente ya dado como sujeto de una política o de una filosofía de la historia, de una utopía o de una distopía, sino más bien pensar qué concepto específico de tiempo es implícitamente propio de aquella extraordinaria categoría que Espinosa alcanzó a formular en su obra más madura, el *Tratado Político*, como bisagra de su teoría política. Si, como dicen muchos intérpretes¹, el concepto de multitud es radicalmente distinto del concepto de pueblo, lo es sobre todo porque en su base hay una temporalidad diferente que, según creo, no ha sido suficientemente pensada.

1.- Intersubjetividad trascendental y simultaneidad

Para aproximar la cuestión, intentemos pensar el concepto de multitud a través del concepto husserliano de intersubjetividad.

Husserl propone su teoría de la intersubjetividad en las *Meditaciones cartesianas*. Es aquí donde se hace la pregunta fundamental para su proyecto: ¿cómo salir de la “búsqueda de la consciencia [*Bewusstseinsbereich*]”², de la “isla de la consciencia [*Bewusstseinsbereich*]”³? Es precisamente aquí donde se abre el problema de la intersubjetividad: no tiene sentido colocar, como ha hecho Descartes, el universo del ser como

externo al universo del conocimiento estableciendo una ley fija entre ambos (correspondencia que necesita de una garantía divina); es suficiente que se hayan constituido trascendentalmente dentro de mí otros *egos* y un mundo objetivo. Se trata aquí de huir del solipsismo trascendental, de la inmanencia de la consciencia para moverse hacia la trascendencia del otro.

Husserl aborda la cuestión analizando cómo se forma en mí el sentido del *alter ego*. Se trata, en primer lugar, de hacer una reducción metodológica en la esfera de pertenencia, esto es, de excluir “del campo temá-



*.- La traducción es de Robreto Peña León.

1.- Estoy pensando, naturalmente, en Toni Negri, que escribe: “La multitud es el nombre de una *inmanencia*. La multitud es un conjunto de singularidad. Si partimos de estas constataciones podremos tener inmediatamente la huella de una definición ontológica de la *realidad que queda*, una vez que el concepto de pueblo ha sido liberado de la trascendencia. Es bien conocida la forma en que, en la tradición hegemónica de la modernidad, se ha formado el concepto de pueblo. Hobbes, Rousseau y Hegel han producido, cada uno por su cuenta y de manera diversa, el concepto de pueblo a partir de la trascendencia soberana: en la cabeza de esos autores, la multitud era considerada caos y guerra. El pensamiento de la modernidad trabaja de manera doble sobre esta base: por una parte, abstrae la multiplicidad de la singularidad y la unifica de manera trascendental en el concepto de pueblo; por otra, disuelve el conjunto de la singularidad (que constituye la multitud) en una masa de individuos. El iusnaturalismo moderno, sea de origen empirista, sea de origen idealista, es de todos modos pensamiento de la trascendencia y de la disolución del plano de la inmanencia. Por contra, la teoría de la multitud exige que los sujetos hablen por cuenta propia, y que se trate *no de individuos propietarios*, sino de *singularidades no representables*. (*Guide. Cinque lezioni su Impero e dintorni*, Milano, Cortina, 2003, p. 129). Cfr. anche Paolo Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, Deriveapprodi, 2003.

2.- E. Husserl, *Cartesianischen Meditationen*, in *Husserliana*, Bd. I, hrsg. von S. Strasser, Haag, Martinus Nijhoff, 1950, p. 116, tr. esp. De José Gaos y Miguel García-Baró, FCE, México 1985.

3.- *Ibid*, tr. it. cit., p. 107.

tico todo aquello que es ahora indubitable”, esto es, de “[hacer] abstracción de todos los productos constitutivos de la intencionalidad referida mediatamente o inmediatamente a la subjetividad extraña [*fremde Subjektivität*]”⁴. Husserl considera sin embargo que

una abstracción semejante no es radical, un ser semejante no altera en absoluto el sentido natural y mundano del ‘ser-esperable-para-cada-uno’ [*Für-Jedermann-Erfahrbar*], sentido que afecta también al yo (entendido de manera natural) y que no acabaría perdido ni siquiera aunque una peste universal acabara con todos excepto conmigo⁵.

Por lo tanto en aquello que me es propio como mónada, “que existe puramente en mí mismo como propiedad exclusiva [*in abgeschlossener Eigenheit*]”⁶, está la intencionalidad directa de lo ajeno: “se constituye el nuevo sentido de ser que supera mi yo monádico en la identidad que le es propia y se constituye un ego no como *yo mismo*, sino uno que se *refleja* en mi propio yo, en mi mónada [*sondern als sich in meinem eigenen Ich, meiner Monade spiegelndes*]”⁷. Este segundo yo no está “presente”, no nos es dado “auténticamente”,



sino que es constituido como *alter ego*. La cuestión acerca de la posibilidad de intencionar lo ajeno tiene sin embargo difícil solución: “Tiene que haber aquí —escribe Husserl— una cierta mediatez de la intencionalidad (y que parta del estrato inferior del *mundo primordial* [*primordiale Welt*] que, en todo caso, está constantemente sirviendo de fundamento)”⁸. Esta meditación debería hacer representable el *Mit-da* sin el que sin embargo pueda nunca presentarse como un *Selbst-da*. Se trata del acto de hacer-com-presente, de una especie de presentación, de distinto tipo respecto a aquella presente en la experiencia externa según la cual, por ejemplo, el lado visto de un objeto me presenta el que está escondido en la parte posterior. La presentación del otro es de diferente tipo: “El *ego* y el *alter ego* están dados en *parificación originaria* [*ursprüngliche Paarung*]”⁹, parificación que es un presentarse configurante como pareja, grupo, multitud, una síntesis pasiva de asociación según la cual, por el hecho de que yo tengo un cuerpo orgánico, se aparece en mi esfera primordial un cuerpo similar al mío, “[un cuerpo] de tal índole que ha de entrar en parificación fenoménica [*phänomenale Paarung*] con el mío”¹⁰, ese cuerpo adquiere sentido de cuerpo orgánico a través de una transferencia de sentido.

La cuestión atañe ahora a cómo este sentido pueda tener valor de ser. Según Husserl,

la presentación [*Appräsentation*] que da lo que del otro es inaccesible en originariedad está entretejida con una presentación originaria (de “su” cuerpo físico en cuanto fragmento de la naturaleza dada como mía propia [*seines Körpers als Stück meiner eigenheitlich gegebenen Natur*]). Pero, en este entretejimiento [*Verflechtung*], cuerpo físico vivo ajeno que lo gobierna están dados en el modo de una experiencia trascendente unitaria.¹¹

Esta experiencia de lo ajeno puede ser verificada “mediante nuevas presentaciones *que* transcurran unánime y sintéticamente”¹². “Está apresentado —continúa Husserl— en la modificación analogizante todo lo

4.- *Ibid*, p. 124, tr. it. cit., p. 116.

5.- *Ibid*, p. 125, tr. it. cit., p. 116.

6.- *Ibidem*, tr. it. cit., p. 117.

7.- *Ibidem*.

8.- *Ibid*, p. 139, tr. esp. cit., p. 172.

9.- *Ibid*, p. 142, tr. esp. cit., p. 175.

10.- *Ibid*, p. 143, tr. esp. cit., p. 177. Sólo una semejanza que vincule dentro de mi esfera primordial aquel cuerpo físico de allí con mi cuerpo físico hace de él “otro cuerpo” (*Ibid*, p. 140, tr. esp. cit., p. 174).

11.- *Ibid*, pp. 143-144, tr. esp. cit., p. 177.

12.- *Ibid*, p. 144, tr. esp. cit., p. 178.

que pertenece a la concreción de ese yo, en primer lugar, a título de mundo primordial suyo, y, luego, en tanto que ego plenamente concreto”¹³. Por lo tanto, en mi mónada se constituye por presentación otra mónada, que sin embargo no puedo nunca tomar *originaliter*, y que por eso tiene el carácter de la trascendencia. Esta experiencia de lo ajeno funda la objetividad del mundo y la comunidad de las mónadas, esto es, su temporalidad común:

(...) En su complicada estructura, rinde ella un enlace semejante —mediado por re-presentación— entre la experiencia de sí mismo en avance ininterrumpidamente vivo (como fenómeno de sí mismo original y puramente pasivo) del ego concreto —o sea, su esfera primordial—, y la esfera ajena re-presentada en ella. Y rinde esto gracias a la síntesis identificadora del cuerpo físico-vivo ajeno dado primordialmente y el mismo cuerpo, sólo que presentado en otro modo fenoménico; y expandiéndose a partir de ahí gracias a la síntesis identificadora de la misma naturaleza dada y verificada a la vez primordialmente (en originalidad sensible pura) y representativamente. Gracias a ello queda profundada la coexistencia de mi yo (y, en general, de mi ego concreto) y el yo ajeno, de mi vida intencional y la suya, de mis «realidades» y las de él; en una palabra: una forma temporal común [*eine gemeinsame Zeitform*], con lo que cada temporalidad primordial [*primordiale Zeitlichkeit*] adquiere el mero significado de un modo fenoménico original y subjetivo-singular de la temporalidad objetiva. Se ve aquí cómo la comunidad temporal [*zeitliche Gemeinschaft*] de las mónadas referidas constitutivamente las unas a las otras es indisoluble porque está en nexa esencial con la constitución de un mundo y de un tiempo del mundo [*Weltzeit*].¹⁴

La contemporaneidad de las mónadas, su *mero existir a una*¹⁵, funda la unicidad de la comunidad monádica, la unicidad y la objetividad del mundo, la unicidad del espacio y la unicidad de la temporalidad real.

Esta comunidad tiene dos grados de formación: en un grado más bajo la otra mónada está constituida en mí como ajena, las otras mónadas son *realiter* separadas de la mía, es decir, no hay relación real entre sus



momentos de conciencia y los míos; en un grado más alto, si dirijo mi comprensión hacia otro hombre, descubro que como su cuerpo orgánico se encuentra en mi campo perceptivo, el mío también se encuentra en el suyo. Esta reciprocidad funda la comunidad monádica, la intersubjetividad trascendental que “lleva en sí necesariamente el mismo mundo objetivo”¹⁶. Podríamos decir, resumiendo de una manera casi excesiva, que el primer nivel es cartesiano, mientras que el segundo es leibniziano. Como escribe el propio Husserl:

A la constitución del mundo objetivo le pertenece por esencia una *armonía* de las mónadas: precisamente esta *constitución singular armónica* en las mónadas singulares y, por consiguiente, le pertenece también una *génesis* que transcurre *armónicamente* en las mónadas singulares”.¹⁷

La constitución de la intersubjetividad trascendental necesita por lo tanto del concepto de mónadas como espejo sintético de un mundo-ambiente y del concepto de comunidad monádica como reciprocidad de los reflejos, sincronía del mundo. Esta armonía no tendría sin embargo una estructura metafísica, ni las mónadas serían invenciones o hipótesis metafísicas: la huida del solipsismo no sería posible, como el propio Husserl

13.- *Ibid*, tr. esp. cit., p. 179.

14.- *Ibid*, p. 156, tr. esp. cit., p. 194.

15.- *Ibid*, p. 166, tr. esp. cit., p. 207. La traducción española deja, a mi juicio, bastante que desear en este apartado. Morfino maneja una traducción italiana que es mucho más fiel con la intención husserliana: único tiempo objetivo (N. del T.).

16.- *Ibid*, p. 158, tr. esp. cit., p. 197.

17.- *Ibid*, p. 138, tr. esp. cit., p. 170 (la cursiva es de Morfino).

subraya, gracias “a una metafísica inconfesada, gracias a que da secreta acogida a tradiciones leibnizianas”¹⁸.

2. Intersubjetividad metafísica

Rechazando una metafísica inconfesada, Husserl rechaza tanto la solución cartesiana según la cual Dios crea en cada instante la temporalidad original de la *co-gitatio*, como la armonía preestablecida leibniziana que sincroniza el tiempo de todas las mónadas haciendo de su tiempo interno el espejo situado de manera distinta (pero sincrónica) de la historia del mundo. La respuesta propiamente husserliana reside en la idea de comunidad monádica como contemporaneidad esencial:

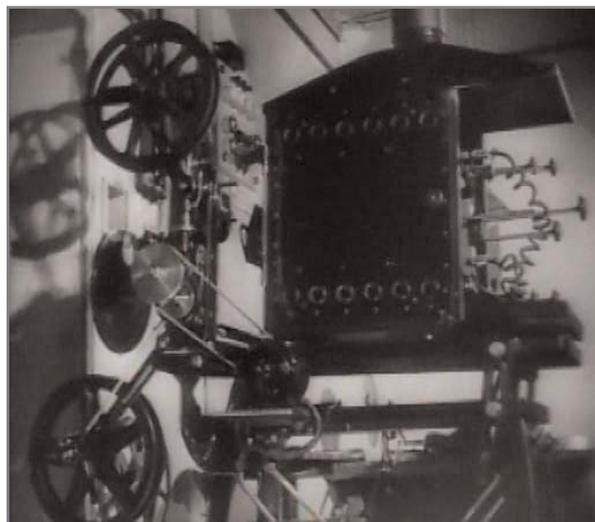
Que existan conjuntamente mónadas, su mero existir a una [*ihr bloßes Zugleichsein*], significa por necesidad de esencia existir temporalmente a una [*wesenstwendig zeitlich Zugleichsein*] y luego, también, existir temporalizadas en la forma de la temporalidad *real* [*Verzeitlicht-sein in der Form realer Zeitlichkeit*]¹⁹.

El problema es que este “existir a una” (coexistir en tiempos coetáneos) no puede nunca ser realmente percibido, puesto que una mónada no puede jamás alcanzar *originaliter* el flujo vital de otra mónada. La temporalidad del alter ego es siempre sólo presentada, nunca sentada directamente. En ese “existir a una” de las mónadas, en esa armonía sin metafísica se esconde nada menos que un Dios, sea el trascendente de Berkeley o el inmanente del espíritu objetivo hegeliano: *la contemporaneidad esencial es el nombre husserliano de Dios*. La intersubjetividad no puede ser más que metafísica: una vez que se repita el movimiento agustiniano de búsqueda de la verdad *in interiore homine*, movimiento que Husserl reivindica en la conclusión de sus *Meditaciones*²⁰, solo Dios nos puede permitir escapar de la interioridad y reencontrar el mundo.

3. Intersubjetividad y transindividuales

Pero, ¿puede el dios inmanente espinosiano constituir

el garante de la contemporaneidad esencial de los *egos*? Si fuera así, el tiempo de la multitud podría constituir sin más la contemporaneidad esencial. Sin embargo, una lectura de este género implicaría la interpretación de la causalidad inmanente en la huella de aquello que



Althusser llama el modelo de la causalidad expresiva. En este sentido, el gran modelo no puede ser otro más que el célebre pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* en el cual la *Sustancia absoluta*²¹ se muestra como compenetración de lo singular y lo universal:

Yo que es objeto de su concepto, en efecto no es objeto; pero el objeto del apetito [*Begierde*] es solo independiente: éste es de hecho la incancelable sustancia universal, la fluida esencia igual a sí misma. Siendo el objeto una autoconsciencia, aquél es tanto Yo como objeto. – Así, para nosotros está ya presente [*vorhanden*] el concepto *del espíritu*. Lo que por la consciencia se viene instituyendo es la experiencia de lo que el espíritu es, aquella sustancia absoluta [*diese absolute Substanz*] que, en la perfecta libertad e independencia de la propia oposición, es decir, de autoconsciencias distintas para sí, constituye su unidad: *Yo que es Nosotros, y Nosotros que es Yo*. Sólo en la autoconsciencia como concepto del espíritu, la consciencia alcanza aquí su clave de bóveda: aquí

18.- *Ibid*, p. 174, tr. esp. cit., p. 218.

19.- *Ibid*, p. 166, tr. esp. cit., p. 207-208.

20.- E. Husserl, *Cartesianischen Meditationen* cit., p. 183, tr. esp. cit., p. 231. El párrafo que cierra la obra (y al que se refiere Morfino) es éste: “el lema délfico *gnosei seauton* ha adquirido una nueva significación. La ciencia positiva es ciencia en el extravío del mundo. Hay primero que perder el mundo por *epojé*, para recuperarlo en la meditación universal sobre sí mismo. *Noli foras ire – dice San Agustín-, in te redi, in interiore homine habitare veritas.*”

21.- Mario Vergani muestra perfectamente cómo en Husserl la sustancia absoluta, la mónada suma, es la intersubjetividad misma (“La lectura husserliana de Leibniz y la idea de monadología”, “*Les études philosophiques*”, 2004, 4, pp. 535-552).

ella, partiendo de la variopinta apariencia del más acá sensible y de la vacía del más allá ultrasensible, se adentra en el día espiritual de la presencialidad [*in den geistigen Tag der Gegenwart*]²².



La sustancia absoluta constituida por la interpenetración del Yo y del Nosotros se da en la dimensión temporal de la presencia: Espíritu = sustancia absoluta = (Yo = Nosotros) = presencialidad. Ahora bien, en Kant la “presencia” es uno de los conceptos predicables de la categoría de interacción o *Gemeinschaft*²³, cuyo esquema trascendental es la simultaneidad. Si, por lo tanto, la *multitudo* fuese entendida como la sustancia absoluta hegel/husserliana, sería correcto traducir este término-llave como “pueblo”²⁴, dado que en éste *Zeitgeist* y *Volkgeist* coincidirían.

Sin embargo, parece que se nos ofrece otra vía para pensar la temporalidad de la multitud, a través del intento de leer en la historia del pensamiento una suerte de alternativa Espinosa/Leibniz ejemplificada por los modelos teóricos de la intersubjetividad y de la transindividualidad. Sin duda, podría en cambio ser trabajada, y lo ha sido de hecho muchas veces en la historia de las interpretaciones, una lectura en sentido individualista, monadológico por decirlo de algún modo, de los modos

(recientemente Paolo Cristofolini ha propuesto una lectura de este género). Una vez rechazada una interpretación acosmística à la Hegel, podríamos estar tentados de pensar el modo espinosiano como un individuo que preexiste y funda las relaciones. En particular la esencia del hombre será definida a través de la dualidad mente-cuerpo cuyas propiedades fundamentales serían el deseo, la alegría y la tristeza. El modo, como las mónadas, tendría por lo tanto una esencia que precede a la existencia, esencia que constituiría el fundamento del juego relacional. Es cierto que, en Espinosa como en Husserl, no habría una armonía preestablecida, el juego relacional estaría abierto, pero en todo caso entre individuos que preceden lógicamente a las relaciones. En este horizonte teórico las pasiones no serían más que variaciones posibles de una esencia. Argumento solo aparentemente contrario, pero en realidad favorable para una interpretación de este tipo, sería el énfasis puesto por algunos intérpretes en la teoría espinosiana de la imitación afectiva. Montag ha hecho ver justamente que...

esta teoría [...] no excluye de ningún modo la noción de individuos originariamente disociados que permanecen disociados incluso en su imitación de los afectos de los demás. De hecho el texto de Espinosa da pie a una lectura según la cual la imitación de los afectos no sería otra cosa más que un acto de proyección que requiere tan solo que yo imagine que el otro sienta placer o dolor de modo que yo imite aquello que imagino sea el sentimiento de los otros. Ésta es precisamente la definición de simpatía dada por Adam Smith en la primera parte de la *Teoría de los sentimientos morales*, capítulo I. Para Smith no se puede atravesar la barrera que me separa de los otros; yo no puedo saber nunca qué experimenta otro hombre ni siquiera si experimenta algo. La simpatía queda como algo interno a aquél que Smith llama el ‘espectador’: éste imagina aquello que él mismo experimentaría o ha experimentado en circunstancias similares al otro. La simpatía para Smith no necesita, realmente, ni siquiera la existencia del otro. Es posible para mí experimentar piedad por el muerto, dado que no hay comunicación o

22.- G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke, Band 9*, herausgegeben von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg, Meiner 1980, pp. 108-109, tr. it. a cargo de E. De Negri, vol. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 151-152.

23.- La «presencia [Gegenwart]» es uno de los conceptos derivados (predicables) del concepto originario de «comunidad» o «interacción» (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage 1787*, in *Kants Werke*, Berlin, Walther de Gruyter, 1968 (ristampa anastatica dell'edizione iniziata del 1902), Bd. III, p. 94, tr. esp. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1988, pp. 114-115).

24.- La cuestión de la temporalidad plural no está expresamente tematizada en el *Contrato social*. Augusto Illuminati considera sin embargo que se puede individuar implícitamente en la contraposición que hay entre *voluntad de todos* y *voluntad general*: la primera manifestaría una temporalidad plural, y la segunda, por su parte, una simultaneidad, una contemporaneidad esencial.

transferencia de sentimiento o afecto a través de la infinita distancia que me separa de los otros, sino solamente una proyección de mí mismo²⁵.

En otras palabras, la imitación afectiva constituiría sobre un plano ontológico lo que sobre un plano metodológico es en Husserl la presentación analógica del *alter ego*: el puente entre los individuos es tendido a partir de la proyección de una interioridad en modo analógico (no es casualidad que Husserl use en este contexto, si bien con extrema cautela, el término “empatía”, *Einfühlung*).

Sin embargo, la lectura del modo a la luz del concepto de mónadas, aunque sea provisional, es extremadamente problemática. Cojamos en primer lugar el escolio que cierra el tratado de física de la segunda parte de la *Ética*, tratado que desvincula el concepto de individuo corpóreo de cualquier forma de sustancialidad, colocando el *principium individuationis* en una determinada proporción (*certa ratio*) de movimiento y de reposo de las partes que entran en el proceso de su composición y de su regeneración en la relación con el ambiente:

Un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. Y hasta ahora hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples. Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, supuesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá (por el Lema anterior), sin cambio alguno de su naturaleza, moverse más lenta o más rápidamente, y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio. Si concebimos, además, un tercer género de individuos, compuesto de individuos del segundo género, hallaremos que puede ser afectado de otras muchas maneras, sin cambio alguno en su forma. Y si continuamos así hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes —esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total²⁶.



El escolio ha llamado la atención de la crítica por la referencia espinosiana a los *corpora simplicissima* y a la naturaleza entendida como individuo total. En mi opinión se trata de *Holzwege*, de caminos que no llevan a ninguna parte: en otras palabras, se trata de términos-límite, o, por usar la terminología espinosiana, de *auxilia imaginationis*, algo que en realidad no corresponde con ninguna realidad ontológica. Me parece claro que Espinosa no está diciendo que existen infinitos niveles de existencia de individuos entre los cuerpos simples y la naturaleza entendida como individuo global, sino que existen infinitos niveles de existencia de individualidades de complejidad creciente *tout court*, y eso que llama “naturaleza” es precisamente estos infinitos niveles de complejidad que no puede ser reducida ni a lo infinitamente pequeño ni a lo infinitamente grande (en rigor, ni los *corpora simplicissima* ni la naturaleza como totalidad pueden ser entendidas como individuos en sentido espinosiano).

Respecto al modelo leibniziano no se puede dejar de advertir que, como en éste, exista una analogía estructural entre los diferentes niveles de individualidad (éstos expresan precisamente la metáfora del estanque y el jardín de la *Monadología*), mientras que en Espinosa la complejidad del nivel superior no tiene ninguna analogía estructural con la del nivel inferior: ésta constituye más bien el surgimiento de un grado de individualidad que no estaba contenida por anticipado en los grados de individualidad que han entrado a formar

25.- W. Montag, *Chi ha paura della moltitudine?*, “Quaderni materialisti”, 2, 2003, p. 76.

26.- *Eth II, lem. VII, schol.*, en B. Spinoza, *Opera (da ora G)*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1972 (reedición de la edición de 1925), Bd. II, p. 102, tr. esp. de Vidal Peña, Madrid, Alianza Ed., 1987, p. 123.

parte de su composición. Más aun: mientras que el cuerpo, la vida, en Leibniz es dirigida por una jerarquía de formas cuyo nivel (es decir, la posición en la escala jerárquica de los seres) es dado una vez para todos a pesar de que el flujo perpetuo de los cuerpos haga impensable que un alma tenga una auténtica y propia posesión de seres vivientes de orden inferior²⁷; en Espinosa la mente no es en absoluto la forma del cuerpo, no es la *reductio ad unum* de la pluralidad de la materia, ésta es en cambio el mismo cuerpo pero expresado según un atributo diferente: lo que significa que las mentes deben ser pensadas según el mismo modelo de los infinitos niveles de complejidad a través de los cuales Espinosa ha descrito la estructura de los cuerpos, o al menos esto es lo que impone la proposición 7 de la segunda parte de la *Ética*. El individuo mente-cuerpo por lo tanto no es pensable como una mónada cerrada, sino como un compuesto de individuos que a su vez entra en la composición de individuos de nivel superior: en cualquier nivel que se quiera considerar, se encontrará siempre al individuo como momento doblemente provisional entre los niveles de individualidad, esto es, encontrará, por usar la terminología de Simondon, que el individuo es en realidad segundo respecto al proceso de individuación que lo constituye como tal.

Por volver a la confrontación con Leibniz a través del tema de las relaciones, se puede destacar que la teoría de la armonía preestablecida impone que cada determinación extrínseca esté en realidad fundada en una determinación intrínseca, esto es, que cada relación exterior esté fundada en una propiedad de la mónada, sea un estado interno de la mónada (y cada estado es infinitamente complejo porque debe expresar todo lo interindividual en un nivel intraindividual), en Espinosa cada determinación intrínseca está en realidad fundada sobre un complejo juego de determinaciones extrínsecas (sin que, por otro lado, las determinaciones extrínsecas puedan contener por anticipado la determinación intrínseca), es decir, que cada propiedad de un individuo está producida por el complejo juego

de relaciones que ha constituido su individualidad.

Llevando ya la cuestión al punto de vista que nos interesa, el de la *multitudo*, las pasiones no son las propiedades de una naturaleza humana dada, propiedades que existen antes del encuentro y vienen de algún modo activadas por él, sino las relaciones constituidas por el individuo social: el lugar original de las pasiones no es la interioridad, sino el espacio entre los individuos de cuya interioridad misma es un efecto histórico. Es cierto que Espinosa define el deseo, la alegría y la tristeza como los tres afectos primarios²⁸: se podría por lo tanto entender estos afectos primarios como propiedades fundamentales de la esencia humana, propiedades que anticipan los encuentros producidos por las relaciones individuo-ambiente y reciben diferentes matices en base a ellos. En realidad, si estos afectos son primarios respecto al individuo, no lo son si lo contemplamos desde el punto de vista de la causalidad inmanente, que da lugar al individuo en cuanto *connexio singularis*, entrecruzamiento singular. Desde esta perspectiva, tales afectos primarios no son otra cosa más que elementos abstractos, antes de entrar en relaciones; pero no sólo eso: esos elementos no pueden ni siquiera existir en estado puro, como elementos originales de cuyas combinaciones nazcan los demás; aquéllos existen sólo en las infinitas metamorfosis que las relaciones con el exterior le imponen: odio, amor, esperanza (seguridad/gozo), miedo (desesperación/remordimiento), etc. Y además, no se puede ni siquiera hablar de un simple afecto como relación transitiva con un objeto²⁹, puesto que por efecto de la causalidad inmanente, que en el ámbito de lo finito se muestra como *nexus causarum*, entrecruzamiento de causas, cada afecto está siempre sobredeterminado por otros³⁰.

Las pasiones no pueden por lo tanto ser pensadas a través de la categoría de la propiedad, de la inherencia de un predicado con un sujeto, sino como compleja trama de relaciones. Como escribe perfectamente Montag:

27.- G. W. Leibniz, *Monadología* § 71, en *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, hrsg. von C.I Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1960 (reedición de la I edición de 1875-1890), Bd. 6, p. 619, tr. it. di M. Mugnai - E. Pasini, in *Scritti filosofici*, vol. 3, Torino, Utet, 2000, p. 464.

28.- «[...] fuera de estos tres no reconozco ningún afecto primario: mostraré efectivamente a continuación que los demás surgen de estos tres.» (*Eth III*, pr. 11, schol., p. 149, tr. esp. cit., p. 185).

29.- *La misma relación que liga un sujeto y un objeto no tiene ninguna universalidad, como subraya el propio Espinosa: «Hombres distintos pueden ser afectados de distintas maneras por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto»* (*Eth III*, pr. 51, p. 178, tr. esp. cit., p. 220).

30.- Para un detallado análisis de esta sobredeterminación puede consultarse mi *Ontologia della relazione e materialismo della contingenza*, in "Oltrecorrente", 6 (2002), pp. 140-141.

La imaginación, que en cierto modo media entre lo interno y lo externo, entre uno mismo y el otro, actuando como canal entre mi cuerpo considerado como una cosa singular y otros cuerpos igualmente singulares, da paso a una imitación inmediata que no es tanto una duplicación del afecto de una persona hacia otra, cuanto [...] una perpetuación o persistencia de afecto sin la mediación de la persona. El afecto no resulta por lo tanto contenido en mí o en los otros, sino entre nosotros³¹.

La trama de la vida afectiva existe por lo tanto entre los individuos y los constituye en cuanto tales. Esto signifi-



ca que no se da ningún reflejo interior del otro, de la mónada del *alter* en mi mónada, precisamente porque el *alter* es aquello de lo que estamos entretejidos. Si, por lo tanto, la reanudación husserliana de la monadología en términos trascendentales se encuentra de frente con el definitivo jaque de la intangibilidad del Otro por la consciencia, introduciendo subrepticamente un concepto de armonía metafísica sin la cual el yo y el *alter* no pueden pertenecer al mismo tiempo, al mismo

mundo, a través del modelo de la transindividualidad se evita un jaque de este tipo, porque el otro no está más allá de la búsqueda cerrada del *ego*, sino que está siempre ya en el *ego* (y por supuesto desde una perspectiva semejante la misma contraposición *ego-alter* no es nada más que la sustantificación de una función gramatical), lo atraviesa, lo constituye en cuanto tal como trama compleja de cuerpos, pasiones, ideas, palabras. Como escribe Lucrecio en un espléndido verso que me complace pensar que haya inspirado a Espinosa:

Inter se mortales mutua vivunt³².

Ahora la cuestión filosófica decisiva es: ¿esta trama compleja es todavía pensable a través de la contemporaneidad esencial de una comunidad³³?

4. Temporalidad plural

En mi opinión, para pensar en toda su radicalidad la novedad del concepto espinosiano de multitud, es necesario un concepto de temporalidad completamente distinto de aquel de contemporaneidad esencial. De hecho, en Espinosa falta, antes aun que el Dios trascendente (o inmanente, pero según un modelo expresivo) como reloj del ser, la temporalidad original del *ego* que se intuye como presente en el momento de la *cogitatio*³⁴.

La temporalidad de la multitud debe ser pensada como el lugar del no contemporáneo, de la imposible contemporaneidad, y esto porque el propio individuo es una multitud, no es contemporáneo a sí mismo, no se reencuentra a sí mismo en la temporalidad original de la *cogitatio* o en la *selfconsciousness* lockiana. Contra la tradición Descartes-Locke, Espinosa recoge a Lucrecio y su teoría de los *simulacra*, de

(...) algunas de cierto huellas de formas
que andan doquiera volando, de filo /
en filo tan fino que gozan
que verse una a una no pueden aparte /
una de otra³⁵.

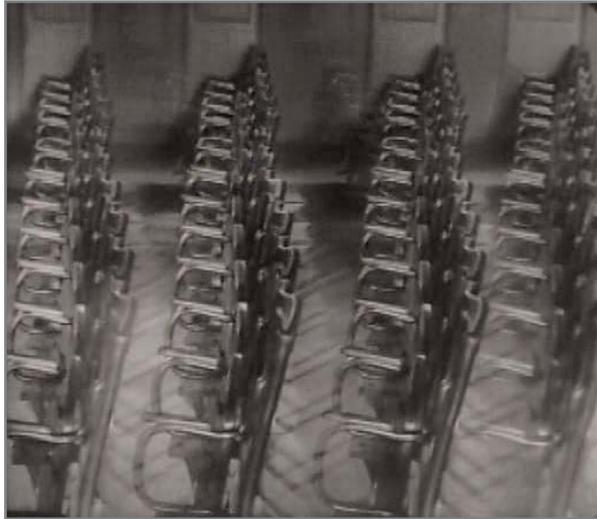
31.- W. Montag, *Chi ha paura della moltitudine?*, cit., p. 77.

32.- *Lucr., De rer. Nat., II, 76.*

33.- Sobre la multitud como trama compleja de temporalidad puede consultarse mi «Temporalità plurale e contingenza: l'interpretazione spinoziana di Machiavelli», «Ética e política», vol. VI, no. 1, 2004. tr. esp. de Roberto Peña en *Youkali* n° 2.

34.- "La existencia del ego se despliega temporalmente, pero según una temporalidad determinada en primer lugar y radicalmente por la *cogitatio*. Recíprocamente [inverement], si el ego existe solo tan a menudo y durante 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*, Paris, PUF, 1986, p. 188.).

35.- *Lucr., De rer. Nat., IV, vv. 87-89. Al igual que en la anterior traducción que hice de un artículo de Vittorio Morfino en el que se citaba a Lucrecio, vuelvo a usar la hermosísima traducción de García Calvo (Ed. Lucina, Zamora, 1997). De todas formas, ofrezco a*



Así, estos simulacros fluyen de la superficie desde los cuerpos de continuo, *texturas rerum tenuis tenuisque figuras*³⁶. 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-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:

O si será más verdad que, como en lo que tiempo se siente Uno, esto es, en lo que una palabra sola resuena, tiempos muchos están, que razón averigua, latentes³⁷.

In uno tempore, tempora multa latent. En un instante se esconde un entrecruzamiento de temporalidades.

Ese mismo entrecruzamiento del que habla Jankélévitch a propósito del fondo teórico del concepto maquiaveliano de ocasión:

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 devenir³⁸.

Es por tanto a esta tradición, que Althusser llama tradición subterránea del materialismo del encuentro³⁹, a la que nos tenemos que dirigir para tratar de pensar la temporalidad específica de la multitud. Y es, dicho sea de paso, la única tradición filosófica que Espinosa reconoce como propia⁴⁰.

5. Eternidad y temporalidad plural

Si tomamos la célebre carta espinosiana sobre el infinito descubriremos que los términos fundamentales de la ontología espinosiana, la sustancia y los modos, son completamente traducibles en términos temporales: la temporalidad de la sustancia es la eternidad mientras que la temporalidad del modo es la duración. El tiempo

continuación una traducción más pedestre pero, quizá, más accesible, de estos versos (tal como los expone Morfino en su artículo): de “estas huellas de las formas que aletean por todas partes provistas de trama sutil” y que “no se pueden vislumbrar aisladas una por una”.

36.- *IV*, v. 385.

37.- *IV*, vv. 794-796. Ofrezco también aquí la versión “pedestre”: “tengo yo por más cierto y verdadero que percibimos estos movimientos en un instante solo, como cuando se da una sola voz, y sin embargo pasan muchos instantes que solo distingue la razón”.

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

39.- L. Althusser, “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, en *Ecrits philosophiques et politiques*, tome I, París, Stock/Imec, 1994.

40.- *Sobre la tradición atomística* Espinosa escribe en una célebre carta: “La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no tiene gran valor para mí. Me hubiera sorprendido si me hubieses citado a Demócrito, Epicuro, Lucrecio o cualquier otro atomista o defensor [defensores] del atomismo. Y no hay que sorprenderse de que aquellos que han razonado en torno a las cualidades ocultas, a las especies intencionales, a las formas sustanciales y a mil tonterías, hayan inventado los espectros y los espíritus [Spectra, & Lemures] y creído en las sibilas con el fin de disminuir la autoridad de Demócrito, de quien envidiaron a tal punto la celebridad que quemaron todas las obras que había publicado con tanto mérito?” (Spinoza a Boxel, *LVI*, en *G*, Band IV, pp. 261-262). Y he aquí el igualmente célebre juicio sobre Maquiavelo en el TP: “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

viene introducido además como medida de las duraciones. 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 como 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 inmóviles. 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 término 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. En general, por tanto, 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. Sin embargo en Descartes la temporalidad plural permanece anclada a un doble fundamento teológico-matemático: por una parte, de hecho, la creación divina reinstituye en el abismo de la *res extensa* la línea-tiempo del ser; y por otra, la geometrización de la física garantiza, en virtud del postulado del isomorfismo del espacio, que el mismo instante transcurre en cada parte de la materia⁴¹.

Espinosa, haciendo de Dios la causa inmanente y no trascendente del mundo y la voluntad un efecto y no una causa, hace de la temporalidad de la *res extensa* la única temporalidad, ya no anclada al isomorfismo del espacio geométrico, ya que en Espinosa, lejos de dar lugar a una matematización del ser, como quiere cierta crítica, asistimos a una historicización (o politización) de la física⁴². Tanto la continuidad temporal de los instantes como la discontinuidad de un instante respecto a la línea del tiempo se fundan en la trascendencia de la voluntad divina: la creación. La creación continuada corta las secciones contemporáneas de materia colocando a la pluralidad bajo el yugo de la decisión de la voluntad divina (sea por la continuidad o por la discontinuidad). Todo esto deja espacio en Espinosa para una

teoría de la temporalidad plural, en la que la infinita multiplicidad de las duraciones no es susceptible de totalización, puesto que la eternidad no es el resultado de la suma de las duraciones, sino que es una duración indefinida. El concepto de *connexio*⁴³ nos obliga a un pensamiento más radical, a concebir las duraciones existentes como efectos de encuentros de ritmos en el infinito: esto significa que a partir del conocimiento de una duración existente podemos acceder al de las duraciones existentes en relación con aquella (a las que está ligada), sea bajo la forma abstracta e inadecuada del tiempo, que absolutiza un ritmo particular para que sirva de medida a todos los demás, sea bajo la forma de la eternidad, concibiendo en modo adecuado la constitución relacional del tiempo en cuanto que conexión compleja de duraciones y distanciándose de cualquier 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 cada momento indivisible de la duración dura en todas partes). Entonces no pueden darse simultaneidad y sucesiones absolutas. No hay sucesiones y simultaneidad si no es en relación y a causa de los encuentros individuales de ritmos, de relaciones de velocidad y de lentitud particulares.

Sin embargo existe todavía un problema. Cuando Espinosa excluye que se pueda entender la eternidad en términos de sempiternidad en la *explicatio* en 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 tipo es sin duda la que aparece en el *Principio speranza* de Ernst Bloch:

El mundo se presenta aquí como *un cristal con el sol en su cenit, de modo que nada proyecte su sombra*. [...] En el océano único de la sustancia falta el tiempo, falta el espacio, falta la historia, falta el desarrollo y toda multiplicidad concreta. [...] El espi-

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". (TP, V, 7, in G, Bd. III, p. 296, tr. esp. de Atilano Domínguez. Ed. Alianza, Madrid, 1986, p. 85).

41.- Cfr. a este respecto mi *Rétour sur l'enjeu du vide*, en proceso de publicación, en las actas del coloquio Pascal-Spinoza: de l'anthropologie politique à l'épistémologie des sciences celebrado en París del 8 al 10 de junio de 2006.

42.- Para una demostración analítica de esta tesis puede consultarse mi *Rétour sur l'enjeu du vide*.

43.- A- cerca del paso en Espinosa de un modelo de causalidad serial a uno por conexión cfr. mi *L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza*, "Rivista di storia della filosofia", 2 (1999), pp. 239-254 (sin traducción en español)

nosismo se yergue como si fuese eterno el mediodía en la necesidad del mundo, en el determinismo de su geometría y de su cristal tan seguro como asituacionado – *sub specie aeternitatis*⁴⁴.

Respecto a una interpretación tal se pueden oponer dos argumentos, uno de orden filológico y otro de orden analógico, aunque ninguno sea concluyente.

El argumento filológico es de extrema simplicidad: la tradición teológica occidental, de Boecio a Tomás y otros, había forjado un cierto número de expresiones para definir la temporalidad de Dios respecto a la temporalidad mundana, entre otras, las más célebres, *nunc stans* o *tota simul*⁴⁵. Espinosa no usa nunca, en toda su obra madura, expresiones de este tipo: en ningún lugar afirma que *aeternitas est nunc stans* o *interminabilis vitae tota simul*. Estas expresiones estaban al alcance de su mano, podríamos definir las como el abecé de la teología, y sin embargo Espinosa no las usa nunca, ni siquiera una vez. Esto me parece que indica, cuando menos, que pudiese creer que acabaran siendo fuente de malas interpretaciones o de errores, lejos de la altura de su teoría de la eternidad. Me parece a este propósito que no sólo la presencia de una palabra pueda considerarse como prueba filológicamente relevante; también su ausencia cuando sería lógico encontrársela 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 aun– 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



44.- E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, pp. 999-1000.

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

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*.⁴⁶

¡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”⁴⁷). Si se la piensa como contracción de todo tiempo, se destruye el sistema relacional de las 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 asituado 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.

6. El doble nivel de la temporalidad plural

Para pensar la temporalidad específica de la multitud es por lo tanto necesario renunciar al modelo leibniziano-hegelo-husserliano de la contemporaneidad esencial (al que no parece sustraerse ni siquiera Nancy cuando en *Essere singolare plurale* habla de simultaneidad como temporalidad del ser con, del ser entre⁴⁸) y volver la mirada a un modelo de temporalidad plural requerido por la categoría de lo transindividual. Si cada individuo es un compuesto inestable de ritmos, cada individuo es

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

47.- *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.

48.- *Escribe Nancy*: «La unidad de una ontología debe ahora ser buscada en esta tracción, en este estiramiento, en este descarte y en este distanciamiento, que es simultáneamente la del ser, del singular y del plural, distintamente e indistintamente. En una ontología así, que no es una ontología de la sociedad en el sentido de una ontología regional, sino la ontología misma entendida como una 'socialidad' o una asociación más originaria que cualquier 'sociedad', 'individualidad' o 'esencia del ser', el ser es con, es como con del ser mismo (el co-ser del ser), por lo que el ser no se identifica como tal (como ser del ser), sino que se pone, se da o llega, se dis-pone – hace evento, historia y mundo – como su ser con singular plural. Dicho de otro modo: el ser no es sin ser – lo que aparece como una misera tautología hasta que no se entiende que el ser es co-originariamente bajo la forma de ser-con-el-ser-mismo. De esta forma, el ser es simultáneo [selon ce mode, l'être est simultané]. Así como, para decir el ser, hace falta repetírselo y decir que 'el ser es', del mismo modo que el ser es simultáneo a sí mismo. El tiempo del ser (el tiempo que el ser es) es esta simultaneidad [le temps de l'être (le temps qu'il est) est cette simultanéité], esta coincidencia que presupone la 'incidencia' en general, el movimiento, el alejamiento o el despliegue, la deriva temporal originaria del ser, el distanciamiento» (J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, p. 58).



una multitud y por lo tanto la multitud se revela como este compuesto inestable de temporalidad.

La temporalidad de la multitud es por lo tanto la no contemporaneidad, una temporalidad compleja y articulada pero reducible a la transparencia de una esencia que puede sintetizar la pluralidad de la materia en el principio de la contemporaneidad, gran metáfora temporal del Espíritu.

Pero aun hay más. No sólo la temporalidad de la multitud es plural. Lo es además en un doble sentido, el del ser, que ha sido analizado hasta aquí, y el de lo imaginario, esto es, de los diversos modos de imaginar el tiempo que emergen del océano plural de la multitud. Nos hemos situado en el plano del conocimiento inadecuado (dado que sobre el plano del conocimiento adecuado la temporalidad plural deviene eternidad, entendida como conocimiento de la articulación necesaria de

la pluralidad de los tiempos), en el que viven tiempo cualitativos, que absolutizan e hipostatizan sus tiempos frente a los encuentros aleatorios de los cuerpos.

6.1 El nivel ontológico

Por cuanto respecta a la temporalidad plural en un nivel ontológico, tras haber reconstruido/inventado la genealogía, trataremos de clarificar y determinar de un modo más preciso el sentido a través de algunos grandes modelos del siglo XIX, sin cuyo filtro, sin duda, sería imposible individuar el tema en Espinosa.

Tomemos en primer lugar *Herencia de nuestro tiempo*, de Ernst Bloch y su intento de reformular el modelo hegel-marxista de la supervivencia con el fin de comprender la formación del nazismo. Tomemos *l'incipit*:

La experiencia de la actualidad no es la misma para todos [*Nicht alles sind im selben Jetzt da*]. Algunos viven el presente sólo exteriormente, por el simple hecho de que se lo puede ver hoy. Pero eso no quiere decir que vivan en el mismo tiempo que los demás [*Damit aber leben sie noch nicht mit den anderen zugleich*]. Aquéllos, en cambio, llevan dentro de sí algo anterior que viene a mezclarse con el presente⁴⁹.

Esta anterioridad, esta naturalidad están el centro del análisis blochiano de la sociedad alemana y del ascenso al poder de Hitler: “también las masas han derivado hacia la inactualidad, porque el insostenible presente [*unerträgliche Jetzt*] parece por lo menos distinto con Hitler⁵⁰. El tiempo de los jóvenes de extracción social burguesa privados de perspectivas de vida burguesa⁵¹, el tiempo de los campesinos⁵² y el tiempo de la clase

49.- E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, en *Werkausgabe*, Bd. 4, Frankfurt, Suhrkamp, 1962, p. 104. Acerca de este texto, véase Remo Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Napoli, Bibliopolis, 1979, que además de un estupendo comentario de Bloch ofrece un riquísimo inventario histórico-filosófico a propósito de la temporalidad plural, aunque para utilizar aquel es sin embargo necesario trazar claras líneas de demarcación teórica.

50.- E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., p. 104.

51.- «El aire fresco de la juventud hace arder aun con más fuerza el fuego a la izquierda, cuando arde, pero si ‘vuelve a encenderse’ a la derecha, es aun más fácil la tarea de seducir a los jóvenes de los círculos burgueses: la juventud de la sangre, la juventud orgánica es un terreno favorable para los nazis» (Ibid, p. 105, tr. it. cit., p. 83).

52.- Los campesinos tienen según Bloch un doble trato no-contemporáneo, el primero ligado a la propiedad de los medios de producción, el segundo al «tenaz enraizamiento que deriva de la materia que trabajan, que los mantiene y los nutre de manera inmediata». Éstos «están atados al antiguo suelo y al ciclo de las estaciones» (Ibid, p. 107). «No es por lo tanto – continúa Bloch – sólo la crisis agraria la que empuja a los campesinos hacia la derecha, donde se sienten protegidos de los tributos y se les promete el regreso de los buenos viejos tiempos. Su existencia, ligada a la propiedad, la forma relativamente arcaica de sus relaciones de producción, de sus costumbres, de su vida, que se rige por el calendario y el ciclo de una naturaleza inmutable, se oponen a la urbanización y cimientan su alianza con la reacción, experta en la no-contemporaneidad.. Del mismo modo, ese buen sentido suyo, tan ligado a la tierra, como el sentido de la propiedad y el individualismo campesino [...] proceden de épocas precapitalistas, de relaciones de producción que habían ya reivindicado la distribución de la tierra en una época en la que no existía aun un burgués que desempeñara el papel de emprendedor individual» (Ibid).

media empobrecida⁵³ son otros tantos tiempos no contemporáneos que sostienen el poder de Hitler: «con el hundimiento de Hitler, podría suceder que aquello que es no-contemporáneo pareciera más débil: en todo caso aquello quedaría como el germen y el fundamento de la sorpresa nacionalsocialista así como de toda futura sorpresa heterogénea»⁵⁴.

Lo que Bloch subraya con fuerza en su análisis de la sociedad alemana es que esta no contemporaneidad (*Ungleichzeitigkeit*) no es sólo una no contemporaneidad subjetiva:

De todos modos, todo esto no se resume en el “pequeño hombre que se hace ilusiones”. La miseria trae también, además del alba que viene del olor a cerrado, un alba auténtica con la que hay que contar [*Die Not bringt neben Frühe aus Muff auch echte, mit der zu rechnen ist*]. Hoy existen botas de la miseria que, como las botas de la felicidad de la judía, nos llevan a tiempos pasados. Si la miseria sólo afectara a hombres contemporáneos [*gleichzeitige*], aunque tuvieran posiciones, orígenes y conciencias distintas, no les haría andar en direcciones tan distintas los unos de los otros, de manera que cada vez están más alejados; ni serían tan poco capaces de «comprender» la lengua comunista, que es completamente contemporánea [*völlig gleichzeitig*] y orientada exactamente hacia la economía más avanzada. Hombres contemporáneos, no obstante una colocación intermedia que los deja económicamente engañados, a pesar de las apariencias, no se dejarían cazar a lazo masivamente por una barbarie y por un romanticismo tan arcaico. Es igualmente cierto que los miembros de la clase media no se rebelan contra su conversión en mercancía del mismo modo que los proletarios, puesto que no participan más que indirectamente en la producción, y además el empleado, por lo menos hasta hace poco tiempo, no estaba tan aniquilado, tan alienado en su trabajo y con tanta incertidumbre con respecto a su situación como el proletario. A esto se le añade el hecho de que, a diferencia del proletariado, el



empleado tenía alguna oportunidad de promoción individual. Pero si ni siquiera ahora, tras su proletarianización y la inseguridad total en que han caído, una vez desaparecido el tenor de vida superior que tenían y cualquier perspectiva de promoción, las masas de empleados no se han echado en brazos de los comunistas o por lo menos de los socialdemócratas, sino justo en dirección contraria, eso significa que son en el trabajo manifiestamente fuerzas que disimulan su conversión en mercancía no sólo ideológica y subjetivamente (esto fue, de todos modos, lo que le sucedió, solo hasta la posguerra, a una clase media aun no radicalizada), sino que también lo son realmente, es decir, después de una no-contemporaneidad real [*realer Ungleichzeitigkeit*]. En el trabajo son, por tanto, impulsos y reservas procedentes de épocas y superestructuras precapitalistas, no contemporaneidad auténtica [*echte Ungleichzeitigkeiten*] que una clase en decadencia reactualiza [*rezent Macht*] en la propia conciencia y la hace reactualizar⁵⁵.

La sociedad no está por lo tanto permeada por un único tiempo que constituiría el campo de juego de la

53.- «ha caído en la pobreza, por lo tanto es sensible a los gérmenes revolucionarios, pero su trabajo está lejos del frente y sus recuerdos lo convierten en alguien totalmente extraño en su época. La inseguridad, que se limita a generar nostalgia por el pasado en forma de impulso revolucionario, genera en plena ciudad figuras que no se veían desde hacía siglos. Sin embargo, la miseria no inventa aquí nada o no inventa todo, lo que realmente hace es poner en primer plano la no contemporaneidad que durante mucho tiempo ha permanecido latente o aferrada al pasado, pero que ahora cobra nueva fuerza aferrándose al pasado en un baile de San Vito inexplicable. Igualmente en la ciudad surgen de nuevo modos de ser antiguos, junto a modos de pensar y chivos expiatorios como el usurero judío, símbolo de la explotación en general. Se cree que se está en el final de la ‘esclavitud del interés’, como si la economía estuviese todavía en el 1500, superestructuras que se creían desaparecidas desde hacía tiempo vuelven a aparecer, auténticos pasajes urbanos del Medioevo se inmovilizan en el hoy. Aquí la taberna “La sangre nórdica”, allí el castillo del conde Hitler, más allá la iglesia del Reich alemán, una iglesia terrestre en la que la gente de la ciudad tiene la sensación de ser el fruto del suelo alemán y venera el suelo sagrado, la Confesión del héroe alemán y de la historia alemana » (Ibid, pp. 108-109).

54.- Ibid, p. 111.

55.- Ibid, pp. 112-113.

contradicción simple. Alemania en particular es, según Bloch, el «país clásico de la no contemporaneidad [*klassische Land der Ungleichzeitigkeit*], es decir de los residuos no superados de una existencia y una conciencia económica más antigua [...]. La 'desigualdad de desarrollo' que Marx atribuye, por ejemplo en la *Introducción a la crítica de la economía política*, a la producción material respecto a la artística, persistía



aquí sobremanera incluso sobre el plano material, impidiendo en consecuencia que en la jerarquía económica de las fuerzas se impusiese en modo unívoco el pensamiento del capital, de la contemporaneidad. Con el feudalismo al este del Elba se mantiene en todo caso un auténtico museo de interacciones alemanas, una superestructura anacrónica que, aunque avejentada y frágil desde el punto de vista económico, sigue siendo dominante»⁵⁶.

Por lo tanto, la revolución marxista no encuentra sólo la oposición de la contemporaneidad capitalista, sino también la de esta no contemporaneidad que tiene sus raíces en la estructura material de la sociedad: «Al lado y dentro de mucha falsa no-contemporaneidad [*viel falscher Ungleichzeitigkeit*] se encuentra en consecuencia esta no contemporaneidad cierta [*diese gewisse*]: en Alemania, junto al campesino, el desesperado, el pequeño burgués fracasado, la naturaleza y, con mayor razón, los fantasmas de la historia resurgen con

particular facilidad. La crisis económica que libera los fantasmas se desarrolla en un país que tiene una cantidad excepcionalmente relevante de materiales precapitalistas»⁵⁷. Sobre la base de este análisis Bloch distingue entre contradicción subjetivamente y objetivamente no contemporánea:

Esta contradicción, dado que es una refutación simplemente sorda del tiempo actual, es subjetivamente no contemporánea, cuando se manifiesta como un residuo de épocas precedentes que se han mantenido en la época actual es objetivamente no contemporánea. [...] La contradicción no contemporánea es por lo tanto lo contrario de una contradicción motriz y explosiva, no cae de la parte del proletariado, la clase decisiva hoy, no está en el campo de batalla entre el proletariado y el gran capital, que es donde se está jugando la lucha decisiva. La contradicción no contemporánea y su contenido no aparecen, en efecto, más que en la periferia de los antagonismos capitalistas, representando casi una diversión fortuita, casi como metida de rondón; de modo que, entre la contradicción no-contemporánea y el capitalismo hay un hiato, una fractura que se rellena de forma consolatoria o se cubre con un velo de niebla.⁵⁸

Para usar correctamente esta concepción de la contradicción, Bloch desarrolla una teoría de la "dialéctica de múltiples niveles": el desarrollo social no se puede explicar a través de la célebre dialéctica propuesta por Marx en la *Introducción* del 1859 entre fuerzas productivas y relaciones de producción, dialéctica simple y que supone la contemporaneidad de la sociedad a sí misma y un desarrollo lineal del tiempo histórico, sino que necesitaría de una dialéctica que "haga más amplio el tiempo actual" :

La contradicción subjetivamente no contemporánea es la cólera reprimida. La contradicción objetivamente no contemporánea es el pasado aun no agotado. La contradicción subjetivamente contemporánea es el acto revolucionario libre del proletariado. La contradicción objetivamente contemporánea es el futuro impedido pero contenido en el presente, los beneficios de la técnica bloqueados, la sociedad nueva bloqueada por la vieja está preñada en sus fuerzas productivas⁵⁹.

56. - *Ibid*, pp. 113-114.

57. - *Ibid*, p. 114.

58. - *Ibid*, pp.116-118.

59. - *Ibid*, p. 122.

Contra el modelo de la dialéctica que se basa en la contradicción simple, Bloch propone una “dialéctica pluri-temporal y pluriespacial”, que tenga en cuenta la polirritmia y el contrapunto. Y sin embargo no agota todas las posibilidades de esta instancia en el momento en el que parece concebir esta complejidad como temporal y no estructural. La pluralidad de los ritmos es sólo aparente, existe de todos modos un tiempo fundamental respecto al cual contemporaneidad y no contemporaneidad están definidas, y este tiempo fundamental discurre inexorablemente en la dirección del comunismo, a pesar de que fragmentos del pasado puedan metérsele de través impidiéndole temporalmente su fluir de modo regular. La pluralidad de ritmos parece ser una condición momentánea, en espera de que el *praesens* –como dice el Bloch de *Experimentum mundi*– se haga *praesentia* y que finalmente nos sea posible decirle al instante: “detente, ¡qué bello eres!”⁶⁰.

En este sentido se trata de corregir a Bloch con Althusser, de intentar pensar lo no contemporáneo no como una condición temporal que dejará su puesto a un tiempo pleno, a un presente como *parousia*, sino como la estructura inmodificable de la temporalidad misma. En este sentido hay que pasar obligatoriamente por la introducción del concepto de “sobredeterminación” en el *La revolución teórica de Marx* que Althusser utiliza para trazar una línea de demarcación entre la contradicción hegeliana y la marxista: mientras que la contradicción hegeliana es el desarrollo de una unidad simple en la que está inscrita *ab origine* su telos, la contradicción marxista está siempre “sobredeterminada” por cuanto se desarrolla en el interior de un todo social complejo estructurado con dominante. Retomando el ensayo de Mao sobre la contradicción⁶¹, Althusser afirma que es necesario distinguir en un proceso histórico entre la contradicción principal y las secundarias, entre el aspecto principal y el secundario de la

contradicción y entender su desigual desarrollo. Pero Althusser propone un paso ulterior:

Si toda contradicción lo es de un todo complejo estructurado con dominante, no se puede pensar el todo complejo fuera de sus contradicciones, fuera de sus relaciones fundamentales de desigualdad. En otras palabras, toda contradicción, toda articulación fundamental de la estructura y la relación general de las articulaciones en la estructura con dominante, constituyen otras tantas condiciones de existencia del todo complejo. Esta afirmación es de extraordinaria importancia. Significa de hecho que la estructura del todo, y por lo tanto la “diferencia” entre las contradicciones esenciales y sus estructuras con dominante, es la existencia misma del todo; que la “diferencia” entre las contradicciones (que haya contradicción principal, etc.; y que en cada contradicción haya un aspecto principal) hace un todo con las condiciones de existencia del



60. - E. Bloch, *Experimentum mundi*, en *Werkausgabe*, Bd. 15, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, pp.81-114.

61. - Mao escribe: «En todo caso, es absolutamente cierto que en cada una de las distintas fases de desarrollo del proceso existe sólo una contradicción principal que desempeña la función determinante. De esto se sigue que en todo proceso, si en él existen numerosas contradicciones, existe necesariamente una principal, que tiene una función determinante, decisiva, mientras que las demás tienen una posición secundaria y subordinada. Es por tanto necesario, en el estudio de cada proceso que sea complejo y contenga más de dos contradicciones, hacer un esfuerzo para encontrar la contradicción principal. Una vez encontrada esta contradicción principal, es fácil resolver todos los problemas [...] Hemos ya dicho antes que no hace falta tratar todas las contradicciones como si fuesen iguales, sino que es necesario distinguir entre la contradicción principal y las secundarias, y estar atentos sobre todo para agarrar bien la contradicción principal. Ahora bien, en toda contradicción, sea principal o secundaria, ¿pueden tratarse los dos aspectos contradictorios como si fuesen iguales? No, esto tampoco es posible. En cada contradicción, los aspectos contradictorios se desarrollan de un modo desigual. A veces puede parecer que haya equilibrio entre las fuerzas pero no se trata más que de una situación provisional y relativa; el desarrollo desigual es una fase fundamental. De dos aspectos contradictorios, uno es necesariamente principal, el otro secundario. Principal es el que desarrolla la función determinante en la contradicción. El carácter de una cosa está determinado sobre todo por el aspecto principal de la contradicción, el cual ocupa la posición dominante. Pero esta situación no es estática: los aspectos de una contradicción, el principal y el secundario, se transforman el uno en el otro y, en consecuencia, el carácter de la cosa cambia » (Mao Tse-Tung, «Sulla contraddizione», in *Opere scelte*, vol. I, Pecino, Casa editrice in lingue estere, 1969, pp. 350-351).

todo complejo. Hablando claramente, esta proposición implica que las contradicciones “secundarias” no son el puro fenómeno de la contradicción “principal”, que la principal no representa la esencia de la que las secundarias serían los fenómenos [...]. Aquella implica en cambio que las contradicciones secundarias son esenciales para la existencia de la contradicción principal, que constituyen realmente sus condiciones de existencia, así como la contradicción principal constituye la condición de existencia de las primeras⁶².

Las condiciones de existencia, de las que hablan los clásicos del marxismo, no son por lo tanto según Althusser el contexto del desarrollarse de la contradicción, sino el modo mismo en el que el todo social existe, que a su vez no es algo distinto de sus contradicciones:

Si, por lo tanto, las condiciones no son otra cosa más que la existencia actual del todo complejo, éstas son sus mismas contradicciones, cada una de las cuales refleja en sí misma la relación orgánica que la liga a las otras en la estructura con dominante del todo complejo⁶³.

La contradicción es por lo tanto siempre, concluye irónicamente Althusser, “complejamente-estructuralmente-inegalitariamente-determinada – ¡si se me permite usar esta palabra horrorosa! He preferido, lo confieso, una palabra más corta: sobredeterminada»⁶⁴. En un horizonte teórico de este tipo no se ofrece una simple contemporaneidad al juego de los opuestos ni siquiera en la perspectiva escatológica de una *praesentia* que resuelva finalmente la complejidad de los planos temporales desenredando la madeja en un tiempo pleno.

La cuestión viene explícitamente tratada en la vertiente de una teoría de la temporalidad en un párrafo de *Para leer El capital*, el “esbozo de una teoría del tiempo histórico”, donde como en Bloch (aunque de una manera más limpia) Hegel es todavía usado como “contraejemplo pertinente”, un Hegel en cuya filosofía de la historia funciona una concepción del tiempo marcado por dos características fundamentales:

- la continuidad homogénea del tiempo;
- la contemporaneidad o categoría del presente histórico.

Estas dos características no son otra cosa que las dos coordenadas de la idea, sucesión y simultaneidad, en su darse sensible. De estas dos, la más importante, según Althusser, es la segunda, aquella en la que “se manifiesta el pensamiento más profundo de Hegel”. En efecto, la categoría de contemporaneidad dice precisamente cuál es la estructura de la existencia histórica de la totalidad social:

La estructura de la existencia histórica es tal que todos los elementos de la totalidad coexisten siempre en el mismo tiempo, en el mismo presente, y son por lo tanto contemporáneos los unos a los otros en el mismo presente. Esto quiere decir que la estructura de la existencia histórica de la totalidad social hegeliana permite esto que yo propongo denominar una “sección de esencia” [coupe d'essence], es decir, la operación intelectual con la cual se opera una sección vertical [coupure verticale] en un momento cualquiera del tiempo histórico, una sección del presente tal que todos los elementos de la totalidad revelados por esta sección estén entre ellos en una relación inmediata que expresa inmediatamente su esencia interna⁶⁵.

Althusser considera que es la naturaleza específica de esta totalidad la que permite la sección de esencia, su naturaleza espiritual, que hace que cada parte sea *pars totalis* en sentido leibniziano. La continuidad del tiem-



62.- L. Althusser, *Pour Marx, Paris, La Découverte, 1996*³, pp. 210-211.

63.- *Ibid*, p. 213.

64.- *Ibid*, p. 215.

65.- L. Althusser, “*L'objet du Capital*”, en AA.VV., *Lire Le Capital, Paris, PUF, 1996*³, pp. 276-277.

po se funda precisamente en el sucederse continuo de estos horizontes contemporáneos cuya unidad está garantizada por la omni-invasividad del concepto. De aquí el doble sentido del *momento* del desarrollo de la idea en Hegel:

- momento como momento del desarrollo que debe recibir una periodización
- momento como momento del tiempo, como presente.



Este es por lo tanto el fondo de la célebre afirmación hegeliana de la *Filosofía del derecho*: «La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, *hijo de su tiempo*; de la misma manera, la filosofía es su tiempo *aprehendido en pensamientos* [*so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfasst*]. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas»⁶⁶. El presente es para Hegel el horizonte absoluto de todo conocimiento, porque todo conocimiento

no es otra cosa que la existencia, en el conocimiento, del principio interior del todo. En este horizonte un conocimiento del futuro es imposible y es por tanto igualmente imposible una ciencia de la política en cuanto “saber referido a los efectos futuros de los fenómenos presentes”⁶⁷: los individuos *Weltgeschichtliche* (cómico-históricos) no conocen el futuro, en efecto, pero lo “adivinan como presentimiento”⁶⁸.

En esta teoría hegeliana del tiempo histórico que «está sacada del empirismo más vulgar, de las falsas evidencias de la práctica cotidiana, que volvemos a encontrar en su forma ingenua en la mayor parte de los historiadores (por lo menos en todos los conocidos por Hegel)»⁶⁹, Althusser ve el modelo de una concepción de la historia extremadamente común en el estructuralismo, en el que la pareja homogeneidad/contemporaneidad es traducida en la pareja diacrónico/sincrónico: «En la base de esta distinción está la concepción de un tiempo histórico continuo y homogéneo, contemporáneo a sí»⁷⁰. Lo sincrónico es la contemporaneidad entendida en sentido hegeliano, mientras que lo diacrónico no es otra cosa que el devenir de esta presencia en la “sucesión de una continuidad temporal”. Y, al contrario de lo que se podría pensar, esta representación ingenua del tiempo histórico está presente incluso en la historiografía de los “Anales”. Cierto: los historiadores de esta escuela constatan que existen tiempos diferentes (cortos, medios, largos) y observan sus interferencias como resultados de sus encuentros, pero no colocan la cuestión en términos conceptuales sobre la estructura del todo que determina estas variaciones. Creen que pueden medir estas variantes refiriéndolas al tiempo continuo y homogéneo⁷¹.

Se trata entonces, según Althusser, de pensar de manera distinta a Hegel la temporalidad del todo complejo siempre-ya-dado presente en el pensamiento de Marx. ¿Cuál es la temporalidad del todo social? No la *contemporaneidad*, el presente histórico hegeliano, puesto que éste tiene un centro expresivo que se irradia uniformemente en cada punto de la circunferencia. No lo *sincrónico* que se ocupa, según la definición de Saussure, “de una extensión de tiempo más o menos larga durante la cual la suma de modificaciones acaeci-

66.- G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Sämtliche Werke*, Band VI, herausgegeben von G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1930, p. 15; tr. esp. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 61.

67.- *L'objet du Capital*, cit., p. 278.

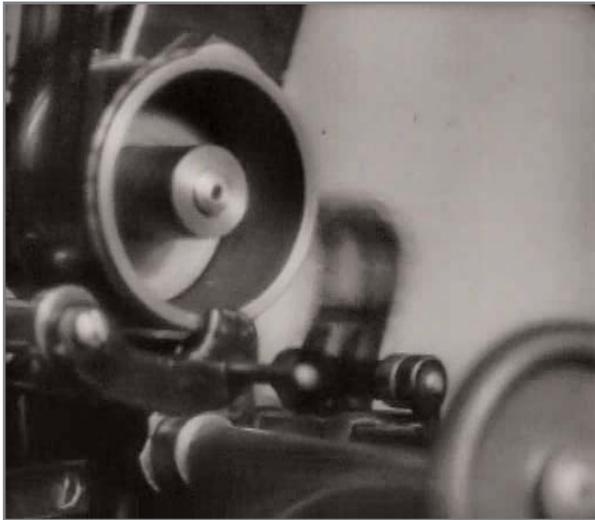
68.- *Ibidem*.

69.- *Ibid*, p. 279.

70.- *Ibidem*.

71.- *Sobre la relación entre la teoría del tiempo histórico althusseriano y la historiografía de los «Anales»* cfr. P. Schöttler, *Althusser and Annales historiography. An impossible dialogue?*, E.A. Kaplan and M. Sprinker (edited by), *The Althusserian Legacy*, London - New York, Verso, 1993, pp. 81-98.

das es mínima⁷²: la ontologización de la lingüística saussuriana en el estructuralismo hace que en la sincronía se pueda localizar una suerte de “gramática general” de una época de la que el paradigma, sin ninguna duda, es el concepto foucaultiano de *episteme* de la *Arqueología del saber*. No la *multiplicidad de los tiempos* de la historiografía de los “Anales” puesto que esta multiplicidad conserva una relación fundamental con el discorrir homogéneo de un tiempo que es medida de los



otros. Se trata de comprender qué forma de temporalidad pertenezca al momento actual, a la situación concreta en su darse al conocimiento. Y para hacer eso es necesario «construir el concepto marxista de tiempo histórico a partir de la concepción marxista de la totalidad social»⁷³. El todo social marxiano

Es un todo cuya unidad, lejos de ser la unidad expresiva o ‘espiritual’ del todo de Leibniz y Hegel, está constituida por un cierto tipo de complejidad, la unidad de un todo estructurado, que comporta unos niveles o instancias distintos y ‘relativamente autónomos’, que coexisten en esta unidad estructural compleja articulándose los unos con los otros según unos modos de determinación específicos,

fijados en última instancia desde el nivel o instancia de la economía⁷⁴.

La concepción marxista de la totalidad social la ha extraído Althusser del comentario de un pasaje de la Introducción de 1857 en el que Marx afirma que “en todas las formas de sociedad existe una determinada producción que decide el rango y la influencia de todas las demás y cuyas relaciones deciden por eso mismo el rango y la influencia de todas las demás”⁷⁵. El todo para Marx es “un todo orgánico jerarquizado”, todo que decide precisamente la jerarquía, el grado y el índice de eficacia entre los diversos niveles de la sociedad.

¿Cuál es la temporalidad de este todo jerarquizado? No la contemporaneidad hegeliana:

La coexistencia de los diferentes niveles estructurados: el económico, el político y el ideológico, etc., y por tanto de la infraestructura económica, de la superestructura jurídica y política, de las ideologías y de las formaciones teóricas (filosofía, ciencias), no puede ser pensada ya en los términos de la coexistencia del presente hegeliano, de aquel presente ideológico en el que coinciden la presencia temporal y la presencia de la esencia en sus fenómenos⁷⁶.

Un tiempo continuo y homogéneo “no puede ser considerado el tiempo de la historia”; no sólo no es posible ni siquiera pensar «*en el mismo tiempo histórico* el proceso del desarrollo de los diferentes niveles del todo»: cada nivel tiene de hecho «un *tiempo propio* relativamente autónomo respecto de los otros niveles»⁷⁷.

A cada modo de producción corresponde el tiempo y la historia del desarrollo de las fuerzas productivas, de las relaciones de producción, de la superestructura política, de la filosofía, de las producciones estéticas: “cada una de estas historias está acompañada según ritmos propios” y puede ser conocida sólo si se determina el concepto de la especificidad de su temporalidad, con su desarrollo continuo, sus revoluciones, sus rupturas. No se trata de sectores independientes, sino relativamente autónomos, autonomía relativa que está efectivamente fundada sobre un cierto tipo de articulación del todo, sobre un cierto tipo de dependencia: «[la] especificidad de estos tiempos y de estas historias

72.- F. Saussure, *Cours de linguistique générale, édition critique par R. Engler, Tome 1, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1968, p. 227, tr. esp. de Amado Alonso, Madrid, Alianza, 1992, p. 129.*

73.- *L'objet du Capital, cit., p. 280.*

74.- *Ibid, pp. 280-281.*

75.- *Tr. it. a cargo de Nicolao Merker, in Marx Engels Opere, vol. XXIX, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 39.*

76.- *Ibid, p. 283.*

77.- *Ibid, p. 284.*

es *diferencial* basándose en relaciones existentes entre los diferentes niveles del todo»⁷⁸. «No es suficiente decir, como hacen los mejores historiadores de nuestros tiempos —añade Althusser—, que *se dan [il y a]* periodizaciones diferentes según los diferentes tiempos, que cada tiempo tiene sus ritmos, unos lentos, otros largos, sino que es necesario pensar estas diferencias de ritmo y de compases en sus fundamentos, en el tipo de articulación, de cambio y de torsión que engrana entre ellos estos tiempos diferentes»⁷⁹. Según Althusser, Marx fue particularmente sensible a esta problemática: en *El Capital* muestra cómo el tiempo de la producción económica no puede ser leído en la continuidad del tiempo de la vida o de los relojes; se trata en cambio de un *tiempo complejo y no lineal*, un tiempo de tiempos que debe ser construido a partir de las estructuras propias de la producción, de los diversos ritmos que acompañan la producción, la distribución y la circulación. Tiempo esencialmente invisible e ilegible, opaco, “entrecruzamiento complejo de los diferentes tiempos, de los diferentes ritmos, rotaciones, etc.”, tiempo que puede ser exhibido sólo a través del concepto y que por lo tanto debe ser construido; del mismo modo en que para Freud debe ser construido el tiempo del inconsciente para comprender algunos fragmentos de la biografía. Y Althusser subraya cómo en la construcción de este concepto no tengan ninguna utilidad las categorías de *continuo* y *discontinuo* “que resumen el relieve misterioso de toda historia”: se trata de construir categorías «infinitamente más complejas, específicas para cada tipo de historia, en la que intervengan unas lógicas nuevas»⁸⁰.

El *momento actual* es por lo tanto un entrecruzarse diferencial de tiempos. ¿Qué sucede si se superpone este momento a una sección de esencia?

La coexistencia que se constata en la ‘sección de esencia’ —responde Althusser— no denota alguna esencia omnipresente que sea el presente mismo de cada uno de los ‘niveles’. La sección que ‘vale’ para un determinado nivel, político o económico, y que por eso correspondería a una ‘sección de esencia’ para la política, no tiene equivalencia con nada similar en los otros niveles, el económico, el ideológico, el estético, el filosófico, el científico, que viven en otros tiempos y conocen otras secciones, otros ritmos y otros signos de pun-



tuación. El presente de un nivel es, por decirlo así, la ausencia de otro y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de una ausencia no es más que el efecto de la estructura del todo en su descentramiento articulado⁸¹.

El modo de producción es por lo tanto un *entrecruzamiento de diversos tiempos* de los cuales es necesario pensar la desviación y la torsión producidas por la articulación de los diferentes niveles de la estructura. ¿Cuál es el riesgo implícito en esta teoría de la temporalidad? Pensar la sección de esencia no lineal sino escalonadamente, pensando la ausencia de un nivel respecto de otro como anticipo o retardo. «Si hiciésemos eso —escribe Althusser—, como a menudo hacen nuestros mejores historiadores, recaeríamos en la trampa de la ideología de la historia según la cual el anticipo y el retraso no son más que unas variaciones de la continuidad de referencia y no de los efectos de la estructura del todo»⁸². Para hacer esto es necesario liberarse de las evidencias de la historia empírica y producir el concepto de historia. Si se refieren a un mismo tiempo las distintas temporalidades, se vuelve a caer en la ideología del tiempo homogéneo: «Si no podemos efectuar en la historia ‘secciones de esencia’, es en la unidad específica de la estructura compleja del todo donde debemos pensar el concepto de los susodichos retardos, anticipos, residuos, desigualdades de des-

78.- *Ibid.*, p. 284.

79.- *Ibid.*, p. 285.

80.- *Ibid.*, p. 289.

81.- *Ibid.*, p. 290.

82.- *Ibid.*, p. 291.

arrollo, que co-existen en la estructura del presente histórico real: el presente de la coyuntura»⁸³.

Para hablar a través de las metáforas de anticipo y retardo es necesario pensar el lugar y la función de esa temporalidad diferencial en el todo, es decir, la sobre-determinación. Una teoría de la coyuntura es por lo tanto indispensable en una teoría de la historia. De aquí se pueden extraer dos conclusiones:

- la pareja diacronía/sincronía desaparece;
- no se puede hablar de historia en general, sino sólo de formas de "estructuras específicas de la historicidad"

Y es justamente al final de esta construcción del concepto de tiempo histórico cuando Althusser nos ofrece una indicación que nos permite reencontrar la cuestión de la temporalidad plural de la multitud. Parece, en efecto, que existe un sentido del término 'sincrónico' que puede ser utilizado: lo sincrónico no como temporalidad del objeto real, sino como presencia temporal del objeto de conocimiento⁸⁴. Althusser escribe:

Lo sincrónico es la eternidad en sentido espinosiano [*Le synchronique, c'est l'éternité au sens spinoziste*].⁸⁵

El círculo hermenéutico se cierra: el esbozo althusseriano hace inteligible la teoría de la temporalidad espinosiana, recibiendo a cambio de esta inteligibilidad una fundamentación ontológica. Y sin embargo el círculo no es puro juego de la interpretación que da como suma final cero. En el juego se produce un descarte, se produce una definitiva distancia con respecto a una temporalidad teológica en la que la interpretación de la eternidad de Espinosa recae a menudo.

6.2 El nivel de lo imaginario

Es el momento ahora de analizar la cuestión de las temporalidades plurales sobre el plano de lo imaginario. Y ésta se encuentra naturalmente incardinada sobre la temporalidad ontológica no siendo la imagina-

ción más que el efecto y el conocimiento inadecuado de este entrecruzarse de duraciones transfigurado en una línea tiempo recorrida por un sujeto centro y fin de la naturaleza. Ahora bien, puesto que cada individuo se encuentra situado de manera distinta en el interior del entrecruzamiento de los tiempos, cada individuo imagina de modo distinto este mismo entrecruzamiento siendo su imaginación, por decirlo así, el contrapunto cognitivo de su posición. Y aquí naturalmente la mente va inmediatamente al perspectivismo leibniziano: la diferencia respecto a Leibniz de nuevo consiste en el hecho de que en Espinosa las representaciones (lo ima-



ginario) implican el entrecruzamiento pero no lo explican, lo registran y al mismo tiempo lo transfiguran según la gramática de un yo centrado y de un tiempo único (desdoblado en el juego de espejos del prejuicio finalístico que piensa en un Dios trascendente y en una 'eternidad' que contiene en sí misma ese mismo tiempo). Por lo tanto no se da expresión mutua de las mónadas, como en Leibniz, presencia de todo en todo, sino más bien pluralidad de representaciones fragmentarias e inadecuadas del entrecruzamiento de las duraciones, cada una de las cuales se quiere depositaria de la medida, de más incluso, del secreto del tiempo⁸⁶.

83.- *Ibid*, p. 293.

84.- «Aquello a lo que mira la sincronía no tiene nada que ver con la presencia temporal del objeto como objeto real, sino que concierne al contrario a otro tipo de presencia y a la presencia de otro objeto: no a la presencia temporal del objeto concreto, no al tiempo histórico de la presencia histórica del objeto histórico, sino a la presencia (o 'el tiempo') del objeto de conocimiento del análisis teórico mismo, a la presencia del conocimiento. Entonces lo sincrónico no es otra cosa más que la concepción de las relaciones específicas existentes entre los diferentes elementos y las diferentes estructuras de la estructura del todo; es el conocimiento de las relaciones de dependencia y de articulación que hacen un todo orgánico, un sistema» (*Ibid*, p. 294)

85.- *Ibidem*.

86.- Cfr. *mi L'epoca dell'immagine del mondo: evidenza o adeguazione, «Oltrecorrente», 5 (2002), pp. 171-187.*

Como se ha dicho, la imaginación es el efecto de la relación entre el cuerpo y el ambiente (entendido en sentido amplio como ambiente biológico social, histórico⁸⁷), implica a ambos, pero no los explica. Los implica por tanto de manera distinta según las diferencias de los cuerpos y de los ambientes. El lugar en el que Espinosa nos ofrece un auténtico y ajustado mapa para leer estas diferencias es el segundo capítulo del *Tratado teológico-político* dedicado a la imaginación profética. Aquí Espinosa afirma que

Las profecías han variado, no sólo según la imaginación y el temperamento corporal de cada profeta, sino también según las opiniones de que habían estado imbuidos [*revelatio variabat ... in unoquoque Propheta pro dispositione temperamenti corporis, imaginationis, & pro ratione opinionum quas antea amplexus fuerat*]⁸⁸.

Espinosa afirma, por lo tanto, que la *revelatio* profética depende en primer lugar de la *dispositio et temperamentum corporis* del profeta, es decir, literalmente de la disposición particular del cuerpo (*dis-ponere*) y de la mezcla de sus elementos, de su proporción, y por tanto del ritmo propio de su cuerpo (*temperare* tiene una evidente relación semántica con *tempus*) que da la nota pasional dominante en cada profeta singular; en segundo lugar, de la estructura imaginativa, cuya articulación comprende el tema del estilo profético, de las figuraciones simbólicas (*hieroglyphyca*) y de la perspicuidad⁸⁹, y finalmente de las opiniones de una época, es decir, de sus prejuicios.

El análisis espinosiano de las revelaciones proféti-

cas es en realidad un análisis de la imaginación *tout court* (y de su existencia *entre* el cuerpo biológicamente entendido y la sociedad históricamente considerada) en cuanto que viene anulada toda diferencia cualitativa entre el profeta y el hombre común: la única diferencia está en la *potentia vividius imaginando* del profeta, pero no es la estructura de la imaginación⁹⁰. La *potentia* y el *modus imaginandi* de cada individuo está determinado por un complejo entrecruzamiento de factores fisiológicos, psicológicos, sociales e históricos: naturalmente estos factores están implicados y no explicados por el conocimiento del individuo, por su imaginario. Sin embargo estos factores entran en la determinación cualitativa de la temporalidad imaginaria que por sí misma no sería otra cosa que la línea vacía construida sobre la base de la absolutización de una duración regular, dando lugar a pasados, presentes y futuros imaginados bien en la dimensión religiosa de la profecía bien en la dimensión secularizada de la filosofía de la historia (y hay que subrayar que la crítica materialista de la profecía efectuada por Espinosa nos da los instrumentos para reconstruir *ante litteram* toda sucesiva filosofía de la historia si es cierto que la gramática fundamental de toda filosofía de la historia, como ha mostrado Löwith, se basa precisamente en la secularización de la tradición profética judeo-cristiana⁹¹).

He hablado de temporalidad plural sobre el plano de lo imaginario precisamente porque la temporalidad plural sobre el plano ontológico, el entrecruzarse complejo de las duraciones privado de un presente pleno que penetra de sí la *multitudo*, da lugar a una pluralidad de representaciones del tiempo cuya diferencia

87.- Por ambiente naturalmente no se entiende cualquier cosa dada, sino un sistema de relaciones cambiante. Al respecto cfr. *mi Il primato dell'incontro sulla forma*, in M. Turchetto (a cura di), *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser*, Milano, Mimesis, 2006, pp. 9-34, in particolare le pp. 26-31.

88.- *TTP II*, in G, Bd. III, tr. esp. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, p. 96.

89.- La cuestión de la perspicuidad es extremadamente interesante. No debe ser ésta traducida como "claridad", como hace Droetto (Torino, Einaudi, 1972, p. 53), puesto que de este modo se nos devuelve al lenguaje cartesiano de la evidencia, sino más bien como "transparencia" (que nos deja así *per-spicere*, ver a través), cuyo contrario no es "oscuridad" sino más bien "opacidad". Precisamente sobre el tema de la perspicuidad escribe Althusser: «Los profetas no han comprendido nada de lo que Dios les ha dicho: se les explica detalladamente, se les explica con cuidado y en general ellos comprenden, entonces sí, el sentido del mensaje de Dios, salvo ese imbécil de Daniel, que sabía interpretar los sueños, pero que no sólo no entiende nada de los mensajes recibidos de Dios (que era por otra parte la suerte común a todos), sino, aun peor, ¡no comprenderá nunca nada de las explicaciones que el pueblo le da del mensaje que él mismo ha recibido! Veía yo en ello la prueba prodigiosa de la violenta resistencia de toda ideología a su clarificación (y esto contra la ingenua teoría que debía ser la de las Luces)» (Louis Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, «Lignes», 18 (1993), p. 85).

90.- Para una demostración analítica puede consultarse D. Bostrenghi, *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 107-133.

91.- Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949. Y véase también en relación a Espinosa M. Chauí, «Profetas e profetismos: a dissonância espinosana», in *Política em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, pp. 63-80. Por regresar en cambio a Bloch, es interesante también la reconstrucción del concepto de Tercer Reich, de tercer reino, que los nazis han robado y al mismo tiempo utilizado con el objetivo de efectuar su engaño», pero que «estuvo en manos mejores en otros tiempos» (E. Bloch, «La vera storia del Terzo Reich», in *Eredità del nostro tempo*, cit., p. 102).

está dada en el cambio del punto de intersección del *ingenium* del individuo y del *ingenium* del pueblo⁹² (tanto lo uno como lo otro no existen fuera de las relaciones, no son más que nociones comunes, y sin embargo es importante subrayar que entre los dos no hay una relación expresiva⁹³). Una concepción tal nos permite evitar la doble trampa hegeliana del profeta como expresión de la sustancia de la comunidad o del profeta como autoconciencia de la comunidad (Strauss *contra* Bauer en la interpretación de los evangelios, para entendernos⁹⁴).

En este sentido es de vital importancia el capítulo XVII del *Tratado teológico-político* dedicado a la historia judía. Aquí Espinosa parece en un primer momento describir la constitución del estado judío a través del modelo contractualista:

[...] tras ser liberados de la intolerable sumisión de los egipcios, al no estar ligados a ningún mortal por pacto alguno, recuperaron su derecho natural a todo cuanto alcanzaba su poder, por lo que cada uno podía decidir por sí solo si quería retenerlo o renunciar a él y transferirlo a otro. Estando pues, en este estado natural, decidieron, por consejo de Moisés, en quien todos confiaban plenamente, no entregar su derecho a ningún mortal, sino sólo a Dios; y, sin apenas discusión, prometieron todos al unísono obedecer totalmente a Dios en todos sus preceptos y no reconocer otro derecho aparte del que él estableciera por revelación profética. Esta promesa o transferencia de derecho a Dios se efectuó de la misma forma que nosotros hemos concebido para la sociedad en general, cuando los hombres deciden renunciar a su derecho natural⁹⁵.

Aconsejados por Moisés, “uno clamore promiserunt Deo, ad omnia ejus mandata absolute obtemperare, nec aliud jus agnoscere, nisi quod ipse revelatione Prophetica ut jus statueret”. El Estado judío parece por lo tanto regirse por un pacto del pueblo con Dios que da lugar a un *Regnum Dei*, en el que Dios mismo era con-

siderado *Rex Hebraeorum*, el enemigo del Estado *hostes Dei*, los usurpadores *rei lesae divinae Majestatis* y los *jura denique imperio jura et mandata Dei*. Espinosa describe así la forma política que “Teocratita vocari potuti”:

El derecho civil y la religión, que, como hemos demostrado, se reduce a la obediencia a Dios, eran, pues, una y la misma cosa en ese Estado. Es decir, los dogmas de la religión no eran enseñanzas, sino derechos y mandatos; la piedad era tenida por justicia y la impiedad por crimen e injusticia. Quien faltaba a la religión, dejaba de ser ciudadano; quien moría por la religión, se consideraba que moría por la patria; y, en general, no se establecía diferencia alguna entre el derecho civil y la religión⁹⁶.

Hecha esta descripción, sin embargo, Espinosa hace un comentario completamente desequilibrante: «Verum enim vero haec omnia opinione magis quam re constabant». Los judíos en efecto conservaron de hecho en modo absoluto el *jus imperii*, no transfirieron a otros su propio derecho natural, pero renunciaron



92.- Retomando la metáfora de Giulio Preti, que a su vez la tomaba de Simmel, si bien yo entiendo la intersección en sentido ontológico y no sociológico (y, por tanto, en último análisis, clasificatorio): “En una sociedad suficientemente evolucionada conviven y colaboran muchos grupos o clases sociales o, en general, ‘círculos sociales’; y cada individuo, ya por el mismo hecho de pertenecer a una familia, de tener una ‘edad’, un sexo, eventualmente una profesión, pertenece simultáneamente a diversos círculos de estos círculos –constituye por tanto una particular intersección” (*Praxis ed empirismo*, Torino, Einaudi, 1957, pp. 141-142).

93.- Como escribe apropiadamente Simondon, «la sociedad no es el producto de la recíproca presencia de muchos individuos y tampoco es una realidad sustancial que se superpone a los seres individuales, casi como si fuese independiente de ellos» (*G. Simondon, L’individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Potentiel et Métastabilité*, Paris, Edition Aubier, 1989).

94.- Sobre esta contraposición *cf.*: E. Rambaldi, «Il rovesciamento dell’hegelismo», en *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. 5, Milano, Garzanti, 1971, pp. 37-60.

95.- *TTP XVII*, in *G*, Bd. III, p. 205, tr. esp. cit., pp. 356-357.

96.- *Ibid*, p. 206, tr. esp. cit., pp. 357-358.

todos del mismo modo, así como sucede en la sociedad democrática. Renunciaron a su derecho natural prometiendo unánimemente hacer lo que Dios mandara:

Se sigue —concluye Espinosa— que, en virtud de este pacto permanecieron absolutamente iguales y que todos tenía el mismo derecho de consultar a Dios, de aceptar la leyes e interpretarlas, y que todos conservaban por igual la plena administración del Estado. Por esta razón, la primera vez, se dirigieron todos indistintamente a Dios, para oír qué les quería mandar. Pero, en este primer encuentro, quedaron tan asustados y aterrados, al oír hablar a Dios, que creyeron que se iban a morir. Llenos de miedo se dirigen, pues, de nuevo a Moisés en estos términos: he aquí que hemos oído a Dios que nos habla en medio del fuego, y no hay razón para que queramos morirnos. Es cierto que ese enorme fuego no nos devoró; pero, si tenemos que oír de nuevo la voz de Dios, sin duda moriremos. Ve tú, pues, y escucha todas las palabras de nuestro Dios, y tú (no Dios) nos hablarás⁹⁷.

En el primer pacto cada *cives* podía interpretar a Dios. El pueblo decide no ejercitar este derecho y lo cede a Moisés, quien recibe el poder de:

- consultar a Dios e interpretar sus mandatos;
- obligar a sus súbditos a ponerlos en práctica.

¿Por qué el pueblo renuncia? La respuesta está escondida en el verbo *interpretari*: el *interpretas* es el profeta. La estructura de la imaginación profética está determinada, como hemos visto, por diferencias de temperamento, de estilo, figuraciones simbólicas, perspicuidad y prejuicios. La voz de Dios que surge del fuego y que devorará al pueblo no es el eco de la potencia de la *multitudo*, como piensa Mugnier Mollet, sino el ruido ensordecedor de una muchedumbre que imagina a Dios de mil modos distintos. Por esta razón Moisés queda como el único *lator* (promulgador) e *interpretas*: en consecuencia deviene «*etiam supremus iudex*» y «*solus apud Hebraeos vicem Dei, hoc est, supremam majestatem habuit*»⁹⁸:

Aquí hay que señalar que, aunque el pueblo eligió a Moisés, no tenía derecho a elegir al que sucediera a Moisés. Pues, en el mismo momento en que entregaron a Moisés su derecho de consultar a Dios y le prometieron sin reservas tenerlo por oráculo divino, perdieron completamente su derecho, y debían



admitir como elegido por Dios a quien Moisés eligiese como sucesor. Y, si Moisés hubiera elegido por sucesor a alguien que tuviera, como él, todos los resortes del Estado en sus manos, es decir, el derecho de ser el único en consultar Dios en su tienda y, por tanto, la autoridad de dictar y abrogar las leyes, de decidir sobre la guerra y la paz, de enviar legados, nombrar jueces, elegir sucesor y, en general, de ejercer todas las funciones de la potestad suprema, hubiera sido un Estado puramente monárquico. La única diferencia hubiera consistido en que el régimen monárquico, en general, se rige o debiera regirse por un decreto de Dios oculto al mismo monarca, mientras que el de los hebreos se regía de algún modo por un decreto de Dios sólo revelado al monarca. Ahora bien, esta diferencia no disminuye, sino que más bien aumenta el dominio del monarca y su derecho a todo. Por lo que respecta al pueblo de uno y otro Estado, ambos están igualmente sometidos al decreto divino, pese a desconocerlo, puesto que uno y otro están pendientes de la boca del monarca y sólo por él entienden qué es lícito e ilícito. Y, aun cuando el pueblo crea que el monarca no le manda nada, sino en virtud de un decreto de Dios que le fue revelado, no por eso está menos sometido a él, sino realmente más. Moisés, sin embargo, no eligió un sucesor de esas características, sino que entregó a sus sucesores un Estado que debía ser administrado de tal forma, que no pudo denominarse ni popular ni aristocrático ni monárquico, sino teocrático. En efecto, el derecho de interpretar las leyes y de comunicar las respuestas de Dios estaban en poder de uno, mientras que el dere-

97.- *Ibid*, pp. 206-207, tr. esp. cit., p. 358.

98.- *Ibid*, p. 207.



cho y el poder de gobernar el Estado según las leyes ya explicadas y las respuestas ya comunicadas estaban en manos de otro⁹⁹.

Retomando el discurso de Espinosa: el Estado judío no fue una teocracia en el sentido de un derecho de gobierno de dios interpretado a una voz por el pueblo completo (una suerte de democracia directa de profetas –concepto que es para Espinosa una contradicción en los términos-), no fue una democracia, no fue una aristocracia y ni siquiera una monarquía (puesto que tiene algunas diferencias respecto a la forma clásica de la monarquía). Fue una teocracia en el sentido de una división de poderes entre interpretación y mandato.

El texto espinosiano no explica sin embargo de qué modo Moisés consiguió imponer su propia interpretación, es decir, su propia profecía. Stefano Visentin considera que el profeta es una suerte de catalizador del proceso histórico de constitución de la sociedad¹⁰⁰: una perspectiva semejante coloca precisamente en el centro de la política la dimensión social de lo imaginario, por usar un término marxista, de la ideología. Sin embargo me parece que al mismo tiempo se niega completamente otro elemento fundamental de la política: la violencia. Espinosa, profundo conocedor de Maquiavelo, no podía ignorar este célebre pasaje del capítulo VI de *El Príncipe*:

La naturaleza de los pueblos es voluble; y es fácil convencerlos de algo, pero difícil mantenerlos convencidos. Por eso conviene estar preparado de tal manera que, cuando dejen de creer, se les pueda hacer creer por la fuerza. Moisés, Ciro, Teseo y Rómulo no habrían podido hacer observar sus constituciones largo tiempo si hubieran estado desarmados; como le ocurrió en nuestros días a fray Girolamo Savonarola, que se hundió junto a su nuevo orden tan pronto como la multitud empezó a no creer en él¹⁰¹.

Moisés no fue evidentemente un profeta desarmado, como demuestra saber bien Maquiavelo en un pasaje de los *Discorsi*:

Y quien lea inteligentemente la Biblia se dará cuenta de que Moisés se vio obligado, si quería que sus leyes y ordenamientos salieran adelante, a matar a infinitos hombres, que se oponían a sus designios movidos sólo por la envidia¹⁰².

La estructura real del Estado judío, de la teocracia judía, lejos de ser una imaginaria democracia de profetas, no derivó ni mucho menos del simple plano de Moisés, de su profecía (ya fuese autoconciencia de la comunidad o expresión de la sustancia de la comunidad), sino que fue la consecuencia de la adoración del becerro de oro por parte del pueblo. Aquí una profecía juega contra la otra, una temporalidad imaginaria contra la otra. Este evento condujo a Moisés a excluir a los primogénitos del sacro ministerio para consignárselo a la tribu de Leví. El texto bíblico afirma abiertamente que el paso de un modelo al otro no se debió al efecto de una opción de Moisés, sino a una auténtica masacre, de la liberación de una violencia inaudita que instauró una nueva relación de fuerzas en el interior de la sociedad:

Y se puso Moisés a la puerta del campamento y exclamó: “¡A mí los de Yavhé!” y se le unieron todos los hijos de Leví. Él les dijo: Así dice Yavhé, el Dios de Israel: Ciñase cada uno su espada al costado; pasad y repasad por el campamento de puerta en puerta, y matad cada uno a su hermano, a su amigo y a su pariente”.

Cumplieron los hijos de Leví las órdenes de Moisés, y

99.- *Ibid*, pp. 207-208, tr. esp. cit., pp. 359-360.

100.- Cfr. S. Visentin, “Religione e democrazia nella teocrazia ebraica”, in *Id.*, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, pp. 125-147.

101.- N. Machiavelli, *Il Principe*, 6, en *Tutte le opere*, a cargo de M. Martelli, Milano, Sansoni, 1993, p. 265. tr. esp. de Helena Puigdomènech y M^a Teresa Navarro, Barcelona, ed. B, 1990, p. 146.

102.- N. Machiavelli, *Discorsi*, III, 30, in *Tutte le opere*, cit., p. 237, tr. esp. de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987, p. 383. A este respecto cfr. F. Del Lucchese, *Sedizione e modernità*, “Quaderni materialisti”, 5 (2006), pp. 9-31.

cayeron aquel día unos tres mil hombres del pueblo. Y dijo Moisés: “Hoy habéis recibido la investidura como sacerdotes de Yavhé, cada uno a costa de vuestros hijos y vuestros hermanos, para que él os dé hoy la bendición”¹⁰³.

Espinosa no hace referencia explícita a este pasaje del *Éxodo*. Cita en cambio *Números* 27, 21. ¿Pero es lícito creer que no lo conociera y que precisamente él no supiese “leer inteligentemente la Biblia”?

7. Conclusión

¿Qué podemos concluir en un plano político acerca de esta teoría de la temporalidad?

Veamos primero que es lo que excluye:

En primer lugar esta teoría hace impensable los dos grandes modelos basados sobre continuidad y discontinuidad del tiempo: la política como resultado de una filosofía de la historia (Hegel, Marx, Engels) o la política como irrupción de un instante cualitativo y lleno en el discurrir homogéneo y vacío del tiempo (Benjamín).

En segundo lugar esta temporalidad compleja hace impensable el *fiat* hobbesiano que da lugar a la instauración del gran Leviatán (pero también el vacío de la decisión teorizada de Schmitt) así como hace impensable la figura del legislador omnipotente, señor del tiempo.

Hace impensable tanto la transfiguración de la multitud en pueblo como sujeto de la soberanía popular¹⁰⁴, como su ser sujeto en persona del poder constituyente, tal como lo entiende Negri.

¿Y la *pars construens*? El tejido de temporalidad plural que constituye el ser de la multitud hace ineficaz cualquier acción política pensada como una acción transitiva que no tenga en cuenta esta complejidad. En este sentido, para estar a la altura de la temporalidad plural, la acción no puede ser instrumental, sino estratégica, acción compleja y articulada en la complejidad de la coyuntura.

Este es el sentido del célebre pasaje de Espinosa sobre Maquiavelo:

“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”¹⁰⁵.

El juicio espinosiano sobre la revolución inglesa es bien conocido. ¿Pero esto significa quizá que Espinosa no aprobase el tiranicidio? Después de haber leído a Espinosa durante mucho tiempo como un partisano de la revolución, de la cual es símbolo el dibujo en el que él mismo se retrata con el atuendo de Masaniello, se ha convertido en una moda decir que Espinosa está en contra de las revoluciones. A mi juicio la cuestión es más compleja y hunde sus raíces precisamente en la temporalidad plural de la multitud. Es esta pluralidad, esta complejidad, esta estructural no contemporaneidad sobre el plano real y sobre el imaginario (pero también real, naturalmente) la que ha de tener en cuenta la acción política y dotarse en consecuencia de una estrategia compleja y sin embargo siempre frágil, siempre sujeta a los asaltos de la fortuna.

103.- *Éxodo*, 32, 26-29.

104.- Me refiero en particular a la interpretación de Paolo Cristofolini que en su “*Piccolo léxico ragionato*” escribe: “De acuerdo con Droetto traducimos multitud como ‘pueblo’ en lugar de cómo ‘multitud’, como hace la mayoría: eso de cuya potencia emana el poder es en efecto, en el lenguaje de las constituciones modernas, el pueblo (pensando en el concepto de soberanía popular)” (*B. Spinoza Tractatus politicus / Trattato politico*, Pisa, ETS, 1999, p. 245).

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

SINGULARIDADES. EL MARXISMO DESAJUSTADO DE JOAQUÍN JORDÁ

por Aurelio Sainz Pezonaga*

... es posible que no nos conociéramos
aunque fuimos viviendo el mismo frío,
la misma explotación,
el mismo compromiso de seguir adelante
a pesar del dolor.

Javier Egea. "Otro romanticismo"

Siendo que no hay lectura inocente, tampoco mi lectura de los trabajos documentales de Joaquín Jordá desde *Numax presenta...* (1979) hasta *Veinte años no es nada* (2005) va a pretender serlo. Me propongo tomar las convergencias y divergencias entre estas dos películas como guía que me permita transitar por ellas y por las tres restantes de las que pretendo hablar: *El encargo del cazador* (1990), *Monos como Becky* (1999) y *Denens* (2003). El hecho de que aquellas sean dos extraordinarias películas acerca de la clase obrera no va a ser extraño a la lectura de conjunto que voy a desarrollar. En efecto, ésta querrá ser una lectura marxista. No obstante, como considero actualmente imposible hablar de un marxismo sin adjetivo, será una lectura de un marxismo desajustado, del marxismo desajustado que encuentro precisamente en el cine de Jordá. Esta es la razón de que, más que a interpretar o a explicar, me dedique aquí a escribir las reflexiones a las que me han movido sus películas. Se entenderá que, por ello y en tanto que ante ellas no puedo ser puramente pasivo, esta escritura es también una forma de apropiación.

Experiencias de insumisión

"Veinte años no es nada", el título de la última película que Joaquín Jordá logró estrenar¹, se puede entender, como por otra parte ocurre ya en el tango del que está tomada la expresión, de dos maneras opuestas. Por un lado, en sentido irónico. Veinte años son muchísimo

tiempo. Son una eternidad. La eternidad que separa, en un extremo, una lucha orgullosa contra la explotación capitalista de, en el otro, una vida regida por el aislamiento, en la que cada uno se ve forzado a "buscarse su parcelita", como dicen en un momento determinado dos de los antiguos trabajadores de Numax.

Por otro lado, sin embargo, "Veinte años no es nada" se puede entender literalmente. Es como si esos veinte años no hubieran pasado en absoluto. El contento de haber demostrado a todos, comenzando por ellos mismos, "que el trabajador es algo más, es mucho más que un mero robot encadenado a la máquina, que es un ser capaz de pensar, coordinar, planificar y dirigir", que los trabajadores no precisan en absoluto de la dominación capitalista, que pueden prescindir completamente de ella, sigue ahí haciéndose efectivo con mayor o menor fuerza en la vida de cada uno de los antiguos trabajadores de Numax que ocuparon la fábrica.

Veinte años no es nada es una película sobre otra película, *Numax presenta...*, y sobre los derroteros que tomaron las vidas de algunos de sus protagonistas. Y además de una película, es un encuentro, un suceso, un acontecimiento. Como ocurre en todos los documentales de Jordá desde *Numax presenta...*, sus obras tienen siempre un componente performativo, que las hace ser algo más que películas. Los documentales de Jordá además de contar algo, *hacen* algo, producen un acontecimiento, o intervienen en uno ya producido, y lo documentan. En este caso, lo que hace *Veinte años no*

1.- Para una detallada filmografía de Jordá, así como una bibliografía sobre el director catalán, además de excelentes artículos sobre su cine y sus proyectos y una larga entrevista, ver Nosferatu, 52, en la red en www.arteleku.net. Joaquín Jordá murió el 24 de junio de 2006 en Barcelona. La película que estaba rodando cuando le llegó la muerte, *Más allá del espejo*, ha sido editada en DVD recientemente.

es nada es volver a reunir a los trabajadores que ocuparon y gestionaron la fábrica Numax durante más de dos años.

Ese volver a juntarse de los trabajadores que hace posible el proyecto de la película indica por sí mismo la distancia eterna de los veinticinco años transcurridos en realidad desde la ocupación de Numax por parte de sus trabajadores y la reunión organizada por Jordá. El carácter performativo de *Numax presenta...* residía en que el documental era un elemento más dentro de todo el proceso de ocupación. Intervenia como elemento reflexivo y de comunicación de la experiencia de lucha concreta. Si utilizamos los términos de Bourriaud (2001), podríamos decir que en *Numax presenta...* era el conflicto concreto de la ocupación de Numax por sus trabajadores lo que generó el momento de sociabilidad o, habría que decir mejor en este caso, de solidaridad en el que se integra la película. Ahora, veinticinco años después, ese momento de solidaridad lo genera el proyecto de una nueva película en torno a la anterior. Y ésta, así, se convierte en “objeto productor de sociabilidad” (mejor, de solidaridad). Ahora es el encuentro lo que se integra en la película. Antes era la película la que se integraba en el encuentro.



Desde los mismos parámetros de Bourriaud, sin embargo, *Veinte años no es nada* es, en esto también, una película ambigua. Ya que, aunque apunta a sustituir la propia iniciativa de los protagonistas reuniéndolos, física y simbólicamente, cuando es difícil pensar que ellos lo hubieran hecho por sí mismos, esa reunión, que se integra en la película, sólo es posible porque hubo un momento en el que la película anterior se había integrado en la lucha. A diferencia por tanto de lo que parece querer apuntar Bourriaud como condición de las prácticas artísticas relacionales, al menos en este caso, el

encuentro no surge del supuesto vacío del espacio artístico (Claramonte, 2001: 387-8), sino de otro encuentro, sin el que Jordá no hubiera podido construir la situación que construye.

Lo que vincula a Jordá a los proyectos artísticos contemporáneos que Bourriaud lee bajo la categoría de arte relacional es el énfasis en la relación personal, en la intersubjetividad. Lo que lo separa diametralmente es pensar que las relaciones personales e incluso las relaciones individuales agotan las relaciones sociales.

La “dejadez” teórica de Bourriaud le lleva a traducir las relaciones sociales, que en “Las tesis sobre Feuerbach” Marx identificaba con la esencia humana, como relaciones trasindividuales, como “vínculos que unen a los individuos entre ellos en formas sociales” (Bourriaud, 2001: 433-434). El problema, sin embargo, y éste es el problema que resulta más difícil pensar, es que, como lo había formulado el mismo Althusser de cuyo materialismo del encuentro se apropia Bourriaud:

Las relaciones sociales de producción no son, bajo ningún concepto, reductibles a simples relaciones entre los hombres, a relaciones que pondrían en discusión sólo a los hombres, y, por lo tanto a las variaciones de una matriz universal, la intersubjetividad... Las relaciones sociales de producción no ponen en escena sólo a los hombres, sino que ponen en escena, en “combinaciones” específicas, a los agentes del proceso de producción y a las condiciones materiales del proceso de producción... En las relaciones de producción están implicadas necesariamente las relaciones entre los hombres y las cosas, en tal forma que las relaciones entre los hombres están definidas allí por relaciones precisas existentes entre los hombres y los elementos materiales del proceso de producción. (Althusser y Balibar, 1990: 188-9)

El cine de Jordá, en lo que aporta como más característico, está construido sobre la defensa de la diferencia entre relaciones personales y relaciones sociales, al tiempo que intenta dar a las primeras una consistencia propia. Hay más relaciones sociales además de las personales. Es más, las propias relaciones personales entrañan necesariamente relaciones sociales no personales. La intersubjetividad tiene una realidad que hay que resaltar. Y hay que evitar que la fuerza que posee por sí misma sea aplastada por otras consideraciones. Ahora bien, pensar que la sociedad se agota en las relaciones personales supone desconocer enteramente su funcionamiento y olvidar el tercero insidioso que hace que todo sea siempre más difícil, las condiciones materiales. A su vez, olvidar las condiciones materiales conduce a invisibilizar las desigualdades estructurales como la capitalista o la patriarcal, a absolutizar la voluntad y a desconocer aspectos fundamentales para las propias

relaciones personales, que nunca son sólo personales.

De alguna manera, la equivocidad del título, *Veinte años no es nada*, recoge la necesidad de mantener estas dos consideraciones unidas en un lazo indisoluble. Se esfuerza por sostener unidas, a pesar de la tensión que se deriva de esta unión (pero ¿no es esa tensión lo específico de la película?), la realidad de las relaciones personales y la realidad de las relaciones sociales. Pero esa tensión no está sólo en la ambigüedad del título. Está también en la propia estructura de la película, el entrelazado de las vidas de los trabajadores acompañado de una continua remisión a la experiencia común de lucha y a la película, *Numax presenta...*, que nos permite “ver” esa experiencia. Y está, además ejemplarmente, en los últimos momentos de *Veinte años no es nada*, tanto cuando la cámara recoge la mezcla de dolor y orgullo del hijo de uno de los trabajadores ya fallecido sobre el fondo de la participación de éste en el documental de los setenta, como en el gesto de la niña que levanta el puño y sigue el ritmo de “La internacional” que está sonando por los altavoces del restaurante y que entonan también con el brazo levantado la mayoría de los antiguos trabajadores de Numax.

Las últimas imágenes de la niña son especialmente significativas. Es el momento de la esperanza. La lucha, dice la imagen, no termina con esta generación, ni siquiera con esta generación derrotada. La lucha continúa y los hijos de los trabajadores seguirán resistiéndose a la dominación capitalista y enlazarán su resistencia con las luchas de los que les precedieron.

Ahora bien, esas mismas imágenes de la niña están socavadas desde dentro por una cuestión que apunta a que, como en el pasado, en el futuro la lucha no será fácil, pero que, además, en el futuro hay algo que tiene necesariamente que cambiar. Y eso que tiene que cambiar tiene que ver con la importancia que se les dé precisamente a las relaciones personales.

La cuestión la arrastra el gesto de la niña al levantar el puño y hacer bailar a la muñeca. Es difícil no ver en esos gestos, al tiempo que una esperanza, meros gestos automáticos de imitación que la niña realiza sin tener consciencia en absoluto de lo que significan. Pero, a esta evidencia se añade el que en esas imágenes “se reflejan” otras de la película que Jordá ha tenido el cuidado de montar en un encadenamiento que produce un fuerte contraste. Esas otras imágenes que ahí reverberan son aquellas en las que el plano de Mari comentando el cambio que supuso en su vida la experiencia de Numax, el modo en que esa experiencia le sirvió para entender lo que está haciendo en la vida, para entender por qué te hacen trabajar y por qué te explotan tanto, se entrelaza con el de los niños de la escuela donde trabaja Blanca, cantando y bailando en plena inconsciencia. En seguida, la pantalla muestra a Pepi, reflexionando tam-



bién sobre la experiencia de Numax y subrayando el modo en que a ella le había cambiado igualmente la vida, pero llevando el recuerdo a un momento más alto, al momento político de creer que existía una forma de vida diferente, una forma de vida en la que no existiera la explotación, de creer que se podía hacer la revolución, y afirmando que todavía lo cree, aunque hoy no sabe cómo lo haría, enlaza con la clase de religión, donde el sacerdote está enseñando a los niños a santiguarse. Se deja ver la torpeza de estos para hacerse con un gesto que, en un principio parece tan sencillo, pero que los niños tienen que repetir una y otra vez, de nuevo en un mero ademán de imitación. Experiencias de consciencia y experiencias de inconsciencia colisionan aquí y se condensan en esa imagen final de la niña, mostrando, primero, que la inconsciencia no puede ser camino ninguno y que para que se dé consciencia tiene que darse experiencia personal, una experiencia que cambie la vida. La consciencia no puede transmitirse sin más como un gesto simple, requiere una experiencia, requiere vivir un acontecimiento. Y, segundo, que esa consciencia tiene que ampliarse a todos los aspectos de la desigualdad. No basta con quedarse en la consciencia de la explotación capitalista y en la necesidad de abolirla, sino que es necesario ampliarla para que recoja también la consciencia, en este caso, de la desigualdad de género cuya norma de adjudicación de roles fijos reproduce la niña inconscientemente atada a su muñeca.

Habría que preguntarse entonces en qué consiste esa experiencia de consciencia o esa consciencia práctica, como también la podríamos llamar para evitar cualquier lectura puramente mentalista de la misma, y que en este montaje Jordá hace colisionar literalmente con la inconsciencia del gesto imitado. Desde lo que yo puedo decir, esa consciencia práctica es lo que en otro momento (Sainz Pezonaga, 2007: 58) he llamado

“consciencia del sometido”. Quizás para este caso convendría rebautizarla como “experiencia del insumiso”.

La experiencia del insumiso es la situación en la que se encuentra una persona que está sometida a una relación de dominación y es consciente de ello. Entonces, el individuo sometido vive conscientemente el conflicto interno de estar trabajando en contra de sí mismo, forzado por algo que, sin ser él, está en él. En esta experiencia se hace propia la condición de que no podemos vivir separados del “exterior”, de que este “exterior” nos habita necesariamente, se asume que somos parte articulada de un entramado mayor, por muy confusamente que imaginemos ese entramado. Aunque en este punto caben diversas derivaciones, encuentro que en *Veinte años no es nada* se muestra la misma que yo señalaba para Spinoza. En la experiencia de Numax, tal como nos la da a ver la misma *Numax presenta...* y se vuelve a mostrar en *Veinte años no es nada*, la consciencia práctica de los trabajadores es doble. Al ocupar la fábrica no sólo son conscientes de manera práctica de su explotación, esto es, de que su propio trabajo estaba sosteniendo su sometimiento, sino que cuando llevan un tiempo gestionando ellos mismos la fábrica, descubren que ese sometimiento no era sólo con respecto a los patrones, sino con respecto a todo un sistema que hacía imposible trabajar de otro modo que no fuera por medio de la explotación, por medio del trabajo de los sometidos en pro de su sometimiento, aunque esa explotación la tuvieran que activar ellos sobre sí mismos, en forma de autoexplotación.

La experiencia del sometido es la experiencia del conflicto interno de lo interior y lo exterior que implica sostener una doble perspectiva sobre sí mismo. En términos de Spinoza, consiste en considerarse de forma indisoluble como causa parcial (en cuanto integrado en un sistema que se sostiene por tu participación) y causa adecuada (en cuanto eres capaz de articular la unión de causas que te incluye como causa parcial).

Creo que en el cine de Jordá hay un esfuerzo, logrado en buena medida, por hacer visible esta doble perspectiva indisoluble. Lo intenta de diferentes maneras que habrá que ver en cada caso. Una, muy obvia, es la combinación de lo documental y lo ficticio en todas sus películas, sobre la que volveré más de una vez. Incluso su estrategia de elaboración de la película, con un máximo de divagación en el rodaje y un máximo de rigor a la hora de montar (Jordá, 2006: 51) es una forma de proceder que se ajustaría a esta doble perspectiva indisoluble. En *Veinte años no es nada*, ya lo hemos visto a través de su estructura de vidas entrelazadas con un referente común. Y la equivocidad de las últimas imágenes de la película, con la niña levantando el puño y haciendo bailar a la muñeca juega también en esta línea. Pero más todavía aquellas secuencias de cons-

ciencia e inconsciencia que he resaltado. De hecho, el modo en que Jordá busca conscientemente la equivocidad, según él mismo comenta es creando contrastes.



La imagen cinematográfica solamente en el montaje puede convertirse, y después de mucho trabajo, en una imagen equívoca; si no, es una imagen muy limitada en sí. En mis películas intento que el montaje resuelva todas estas cosas. El montaje que predicaba Eisenstein, el de asociaciones y de contrastes, sigue estando en muchos elementos del cine actual. Yo intento crear contrastes... (Ibid.:58).

La intención es crear contrastes o, más bien, como el propio Eisenstein decía, de producir “la colisión de planos independientes, incluso opuestos uno a otro” (Eisenstein, 2002: 105). Porque, en realidad, lo que Jordá logra generar son verdaderas crisis de sentido que sólo se sostienen por la fuerza de la narración, por la pulsión de contar que arrastra a sus películas. Pero, la equivocidad, el contraste, la ambigüedad no suponen simplemente la apertura a una pluralidad de interpretaciones abstractas que flotarían en el Edén de la “libre” opinión. El contraste provoca un conflicto, una tensión de implicaciones, un desajuste que aspira a generar una dinámica de pensamiento, a mover a la reflexión, a la crítica y a que éstas, a su vez, conduzcan a una toma de posición.

Pero lo que quisiera resaltar además es que las relaciones personales que, como intento defender, Jordá considera necesario concebir como plenamente reales y unidas indisolublemente a las relaciones sociales, son los avatares constitutivos de la consciencia práctica del insumiso en sus múltiples niveles, derivaciones y aspectos. La singularidad personal es esta misma consciencia práctica del insumiso, este conflicto interno

entre lo exterior y lo interior. Y la narración de sus avatares constitutivos es su historia singular.

Podemos pensar que si la insumisión, aunque toma diversas derivaciones, es constitutiva es porque el conflicto también lo es. Porque, de principio, ser singular es, como dice Spinoza, ser finito y tener una existencia



limitada. Esto es, existir en relación necesaria con otros seres finitos y de existencia limitada. Y además ser singular significa esforzarse necesariamente por perseverar en el ser. Tener la experiencia de ser finito entre seres finitos, de luchar por vivir entre seres que luchan por vivir es lo que nos constituye como seres conscientes en la práctica. La agresión y el amor se explican ambos a través del afán por vivir, por estar alegre, por amar. A grandes rasgos, lo que separa a Spinoza por ejemplo de Freud es que mientras éste considera posible explicar la dinámica vital de un individuo a partir de tendencias que parten del mismo individuo considerado aisladamente, Spinoza plantea que sobre todo ser singular, por el hecho de que es singular, es necesario proyectar dos miradas indisolubles: una a su consistencia interna, a su *conatus*, y otra a su relación necesaria con otros seres singulares.

Así entonces, la consciencia práctica sólo surge de una insumisión, de una insumisión siempre ya comenzada, de la insumisión contra el aislamiento y la impotencia y las creencias que los justifican. Pero esa insumisión no es una victoria. La lucha entre la consciencia y la inconsciencia, entre sabernos empeñados en vivir, junto a otros que también se empeñan en lo mismo, y creernos aislados e impotentes, no tiene fin. Es el conflicto que se expresa en la niña (de nuevo), que reproduce el gesto normativo que asigna a las mujeres el cuidado de los niños, como imagen de la inconsciencia, no de sí misma, sino de unos trabajadores que, por otra

parte, siguen siendo conscientes de su lucha como tales. Es la contradicción del taxista que, aprendiendo inglés, repite frases que hablan con absoluta naturalidad de los negocios de un magnate de los ordenadores, mientras que en otro momento se le ve preparándose para participar en un acto reivindicativo. La lucha no tiene fin..., ni principio. Lo importante es saber de qué lado se está ya desde siempre.

El marxismo desajustado y la feminización de la lucha obrera.

Numax presenta... documenta una insumisión, no menos corporal que mental, con una convicción que pocas otras películas han conseguido. Aún así, y aunque *Numax presenta...* está ya atravesada por la crisis del marxismo, en ella todavía la singularidad histórica es central y la singularidad personal no acaba de encontrar su propia consistencia.

La singularidad histórica, el momento histórico, la coyuntura, la situación concreta histórico-social-local de las historias que documentan sus películas es una perspectiva con la que Jordá trabaja siempre y de modo esencial. Éste es su anclaje más marxista y un anclaje que nunca abandona. Si algo está alejado del trabajo de Jordá es el formalismo o la abstracción vacua. De alguna forma, sus películas se podrían describir como “una prodigiosa acumulación de ‘contradicciones’, de las que algunas son radicalmente heterogéneas, que no todas tienen el mismo origen, ni el mismo *nivel* y *lugar* de aplicación, y que, sin embargo, ‘se funden’”, que es la única manera de dar cuenta de la singularidad histórica tal como defiende Althusser en “Contradicción y sobredeterminación”, de donde he sacado la cita. “‘Entrelazamiento’ de contradicciones exteriores e interiores”, sería, sin duda, otra manera más concisa de decir lo mismo (Althusser. 1999: 80 y 77 respectivamente).

Veinte años no es nada, sin embargo, apunta a desarrollar una narración de la singularidad de aquellos obreros que en *Numax presenta...* sólo estaban representados dentro de la acción colectiva que se estaba llevando a cabo. Sus vidas fuera de la fábrica y de la ocupación quedaban excluidas de la representación. O, mejor, están excluidas hasta que irrumpen al final, cuando en la fiesta con la que acaba la película los trabajadores van comentando sus proyectos de vida. Es como si Jordá quisiera restituir esta falta, que la propia fiesta proyecta sobre todo el metraje anterior, en una nueva película.

Los antiguos trabajadores de Numax siguen unidos por aquella experiencia que fue decisiva en sus vidas, en las vidas de todos, al tiempo que cada uno de ellos ha tirado por donde ha podido o por donde mejor ha sabido. La duplicidad de las líneas de la singularidad colec-

tiva que les marcó personalmente y de la singularidad biográfica que cada uno de ellos ha tejido en las circunstancias históricas, sociales y locales por las que ha ocurrido su vida, construye tanto una concepción de las premisas con las que tiene que contar la insumisión anticapitalista en estos momentos, como una metáfora de una nueva experiencia de la solidaridad obrera en un mundo de la derrota del proletariado. Si el marxismo sólo tomaba como referencia la singularidad de la coyuntura y de la situación social, Jordá propone entrelazar esa singularidad colectiva con otra personal, porque la explotación ya no se produce únicamente en el trabajo, sino que se disemina por todos los momentos de lo social y lo personal.

La historia que mayor importancia recibe en la película y que con mayor radicalidad y dramatismo recoge el entrelazamiento de singularidades es la que narra la deriva de Juan y Pepi. Su lucha contra el capitalismo se concreta en una táctica alejada de toda posibilidad de construcción de solidaridad colectiva, en una actividad que no espera nada tampoco de esa solidaridad: atracar bancos. En ella la singularidad histórica y la personal, yendo juntas en la consciencia, adquieren el mayor grado de tensión posible entre sí, una tensión insostenible y autodestructiva. La enseñanza es también que ambas singularidades no pueden entrelazarse de esa manera sin acabar en callejones sin salida tanto históricos como personales.

En muchos sentidos, *Numax presenta...* documenta ya la crisis del marxismo. La representación que la película ofrece de la clase obrera en lucha escapa de los parámetros del marxismo tradicional, del marxismo pre-68, por decirlo así. En primer lugar, la clase obrera de *Numax presenta...* es una clase obrera mayoritariamente femenina. En su conferencia *Volver a Numax* del 06/05/04 en Arteleku (www.arteleku.net), Jordá señala específicamente esta mayoría de mujeres trabajadoras, haciendo especial hincapié en que no sólo eran mayoría numérica, sino además vanguardia, en el sentido de que eran las mujeres las que presentaban las propuestas de iniciativas más innovadoras. Además, es una clase obrera capaz de organizarse por sí misma, autónoma, que no requiere una organización que provenga de fuera de los propios trabajadores que están ocupando la fábrica. Los partidos y sindicatos (muchos de ellos ya integrados en un Pacto de la Moncloa que los destruyó en gran medida como organizaciones de clase) no dirigen las acciones, son los propios trabajadores los que lo hacen. Esta autonomía, unida a la capacidad que despliegan para hacerse cargo del funcionamiento de la fábrica, sin jerarquías y reduciendo el tiempo de trabajo necesario, hacen ver una clase obrera potente, capaz, que demuestra que no necesita en absoluto el orden capitalista para vivir. Por último, y no menos im-



portante, la clase obrera feminizada y potente de Numax es una clase que ya no se identifica con el trabajo, sino con la vida. Los obstáculos que cada vez en mayor medida se levantan en el exterior para poder llevar a cabo la marcha continuada de la producción, pero sobre todo el sinsentido que encuentran en producir maquínicamente cosas que no sirven para nada, llevan a los trabajadores de Numax a dar por terminada la ocupación y, a muchos de ellos, a plantearse huir de la fábrica y buscar otras formas de vivir.

De este modo, *Numax presenta...* narra también y al mismo tiempo una derrota, la derrota de no poder extender la lucha más allá de las empresas concretas en crisis y quedar asfixiados entre los muros de la fábrica, la derrota de la lucha obrera en el posfranquismo. Victoria y derrota se amalgaman de forma extraña en la experiencia de la lucha obrera contra el capitalismo. Hay victorias que acabaron siendo derrotas como la revolución de octubre y el posfranquismo español para algunos sectores del movimiento obrero. Y derrotas que son, a su modo, victorias como la que narra *Numax presenta...*

Pero si *Numax presenta...* documenta la crisis del marxismo, *Veinte años no es nada* enuncia la urgencia de sostener el marxismo como crisis. En la entrevista que *Memorie Periferiche* le hace en 2003, Jordá afirma que probablemente pensar en términos de centralidad es uno de los errores que ha traído el marxismo. Un marxismo como crisis sería aquel que se pensara a sí mismo internamente desajustado y que concibiera todas las formas de lucha o resistencia contra la dominación, no sólo la obrera, como desajustadas.

Veinte años no es nada disloca a la clase obrera y cualquier concepción que podamos hacernos de ella. Y el modo en que la descentra es atravesándola de singularidad personal. Pero, en el mismo movimiento, *Vein-*

te años no es nada desajusta también la singularidad personal. Ésta no puede pensarse aislada de la singularidad histórica. Esto así, resulta que, al entrelazarse, las singularidades histórica y personal se desajustan mutuamente.

Ahora bien, si entendemos singularidad como lo hace Spinoza, como finitud afirmativa y, por tanto, como necesaria relación entre seres singulares, el entrelazamiento se entiende no como un añadido a la singularidad, sino como algo esencial a ella, como condición de su existencia. No hay singularidad sin entrelazamiento entre singularidades. Por eso, singularidad histórica significa, de manera inmediata, relaciones históricas, sociales y locales. Y singularidad personal, significa igualmente relaciones personales. Ahora bien, ambas singularidades no están a un mismo nivel. Sus consistencias son distintas. Las contradicciones que las singularizan son de distinta naturaleza. El entrelazamiento entre la singularidad histórica y la personal es también un entrelazamiento de niveles. Y esto es fundamental, porque, de otra manera, estos niveles ya no serían singulares, en el sentido spinoziano, sino sustanciales, absolutamente autónomos.

Por otro lado, si el entrelazamiento es esencial a la singularidad, se sigue de ello que ésta nunca puede ser idéntica a sí misma. La singularidad está siempre en relación con otros seres singulares. Y este “ser en relación con otros” le es constitutivo. La singularidad está siempre y necesariamente desajustada, siempre y necesariamente en relación con lo que ella no es. Su centro está siempre unido indisolublemente a un des-centro.

El desajuste y el entrelazamiento que estoy entendiendo como dos aspectos indisolubles de la singularidad son procedimientos que encontramos no sólo en *Veinte años no es nada*, sino también en los otros tres documentales que Jordá dirige o codirige antes de éste y después de *Numax presenta...* En *El encargo del cazador*, lo descentrado es la genialidad. En *Monos como Becky*, el saber psiquiátrico y el control social. En *De nens*, la justicia, los medios de comunicación, el poder político. En los tres casos, algún “poder central” (ideológico y político) se ve sometido a un proceso de dislocación que nos lleva a verlo en relación de interdependencia con otros ámbitos o realidades. La estrategia de Jordá, sin embargo, no consiste en desajustar un “poder central” para poner otro en su lugar. La estrategia es no poner nada en su lugar. La estrategia es generar desajustes, entrelazamientos, singularidades. Las preguntas que animan la estrategia son: ¿qué es lo que no quiere ser visto en su singularidad?, ¿por qué?

Con *Veinte años no es nada*, Jordá logra visibilizar una clase obrera oculta que no ha olvidado su lucha pasada, pero que sabe también que ahora tiene que luchar de otra manera. La hace visible precisamente

descentrándola, presentándola poblada de singularidades personales. En *Numax presenta...* las diferencias internas a la clase obrera se tematizan como elemento de discusión necesario que surge de la experiencia de la ocupación. La diferencia de edad, de género, de educación, de cultura, de origen geosocial, de posición dentro de la empresa, de antigüedad en la empresa, de orientación política, de expectativas, la diferencia entre las organizaciones obreras y los propios trabajadores de las empresas, entre los trabajadores de Numax y el resto de la clase obrera son expuestas como “problemas” con los que es necesario tratar abiertamente y ante los que no cabe plantear soluciones mágicas ni ingenuas. En *Numax presenta...*, sin embargo, la clase obrera todavía tiene un espacio común de encuentro que es la fábrica. En *Veinte años no es nada*, por el contrario, la clase obrera carece incluso de ese espacio de encuentro. En este comienzo de siglo XXI desde el que nos habla Jordá, cuando el capital ha absorbido lo social, la clase obrera excede completamente los límites de la fábrica y de la empresa. Blanca, la maestra, y el taxista no son menos clase obrera que Mari Socorro que ha pasado de un empleo a otro con total indiferencia respecto al trabajo, porque trabajar es sólo trabajar. Y ninguno de los tres lo es menos que las mujeres trabajadoras emigrantes que están ayudando en la cocina del restaurante donde ellos van a comer. Pero, al mismo tiempo, cada uno de ellos se encuentra en situaciones laborales distintas.

Si es verdad que, desde hace más de dos décadas, se viene produciendo una tendencia a la feminización del trabajo (que ya se apunta en *Numax presenta...*) por el que las condiciones del trabajo que tradicionalmente se asignaba a las mujeres articulan todo trabajo, entonces habrá que hablar también de una feminización de la clase obrera, esto es, de una feminización de la lucha obrera. Del mismo modo que las mujeres, como decía Simone de Beauvoir, “viven dispersas entre los hombres, vinculadas más estrechamente por el hábitat, el trabajo, los intereses económicos, la condición social, a algunos hombres -padre o marido- que a otras mujeres” (Beauvoir, 2000: 54), las mujeres y los hombres de la clase obrera posmoderna vivimos dispersos entre espectáculos, vinculados más estrechamente al capital transformado en imágenes (Debord, 1992: §34), que a otros trabajadores. Al igual que todas las mujeres frente a la dominación patriarcal, las trabajadoras y los trabajadores se enfrentan relativamente solos a la dominación capitalista y su vínculo con ésta es una tremenda maraña de hilos afectivos. De ahí que no sea posible pasarse ya sin tematizar lo personal. Lo personal es político y lo político es personal también para la clase obrera.

Numax presenta... cuenta la historia paradójica de unos trabajadores que, haciendo lo que nadie esperaba

de ellos, siendo capaces de sacar adelante por sí mismos la fábrica uniendo sus fuerzas, descubren que lo que realmente desean es no trabajar. Desde, entonces, como el mismo Jordá dice, “los grandes grupos financieros, económicos y políticos han conseguido que el trabajo, que es una cosa que empezaba a ser odiada, el trabajo asalariado quiero decir, haya pasado a ser una cosa absolutamente deseada. A partir de ahí unos han ganado y otros han perdido” (Jordá, 2003). La clase obrera de *Veinte años no es nada* es ese vector que se mueve del rechazo al trabajo al deseo de empleo y del deseo de empleo al rechazo al trabajo. Y así seguirá hasta que se rompa el círculo. Para ayudar a romper ese



círculo será necesario que la nueva clase obrera invente encuentros, invente acontecimientos, ya no puede esperar que estos vengan dados por el proceso de producción. A esto apunta *Veinte años no es nada* al construir este particular encuentro entre los antiguos trabajadores que ocuparon Numax que es la propia película y que los trabajadores por sí mismos no podían generar: no hay un encuentro previo desde donde pueda partir la lucha común, como antes existía el encuentro en el lugar físico de la fábrica, hay, por tanto, que inventarlo. Si antes de los setenta lo que la clase obrera tenía que inventar era la extensión política de la lucha en la fábrica, ahora tiene que inventar la extensión “económica” concreta de la lucha social difusa. Es más, el encuentro inventado ni siquiera podrá ser un encuentro únicamente de la clase obrera, sino, necesariamente también y al mismo tiempo, un encuentro de las múltiples luchas de liberación, esto es, un encuentro de desajustes, un encuentro donde tienen que quedar al descubierto todas las heridas.

De la fábrica al Bocaccio.

La distancia entre *Numax presenta...* y *Veinte años no es nada* es así una distancia entre dos modos de entender la relación entre la singularidad social y la personal. *Numax presenta...* y *El encargo del cazador*, su siguiente película, suponen la construcción cinematográfica de esas dos singularidades, pero por separado. Si en *Numax presenta...* la singularidad personal es reducida en buena medida a su vinculación con la singularidad histórica, en *El encargo del cazador* se produce la relación inversa, la singularidad histórica es un mero entorno de la persona. Sólo a partir de *Monos como Becky* lleva Jordá el entrelazamiento de ambas hasta sus últimas consecuencias.

Numax presenta... es una película excepcional en muchos aspectos y no es el menor el que su realización se apruebe en una asamblea, que sus productores sean unos obreros y que el dinero para llevarla a cabo provenga de una caja de resistencia. La película documenta la ocupación permanente y gestión de la fábrica Numax por parte de sus trabajadores, como respuesta a una estrategia de descapitalización de la empresa que sus dueños llevan a cabo con la pretensión de vender el suelo en el marco de un negocio de especulación inmobiliaria.

La estructura de la película responde a una intención pedagógica, la transmisión de la experiencia de lucha a otros trabajadores. Comienza con un asamblea en la que una trabajadora lee un texto donde se sintetiza el proceso y el significado que los trabajadores le conceden. Termina con una fiesta que “celebra” el fin de la ocupación y de la película, en la que los trabajadores expresan sus proyectos personales, la idea que se repite es la de huir de la fábrica. Entre la asamblea de síntesis y la fiesta, se van desgranando linealmente las distintas fases de la ocupación.

El orden expositivo lineal se rompe en la última fase, en la que los trabajadores extraen sus conclusiones particulares, destacando cada uno distintos aspectos, que la película va presentando de manera aleatoria, produciendo ese efecto de “mirada poliédrica” o de “multiplicidad de puntos de vista” como la llama Jesús Angulo (Angulo, 2006), que caracterizará de forma más sistemática los posteriores documentales de Jordá.

Entre los muchos aspectos destacables de *Numax presenta...*, dos me parecen los más significativos para la lectura que estoy haciendo del cine documental de Jordá. Uno es el modo de filmar usando la cámara como cámara-ojo, en la línea de Dziga Vertov. La cámara mira siempre desde la altura de los ojos. La cámara tiene las mismas limitaciones que el ojo, se encuentra con obstáculos visuales (un pilar, una máquina, por ejemplo). Y la mirada de la cámara vaga entre las per-



sonas, el mobiliario, los espacios interiores de la fábrica, etc., buscando situar el área de movimiento a su alrededor. Jordá utilizará la cámara-ojo en posteriores documentales. Por ejemplo, en *De nens* lo hará de un modo significativo cuando, al final, la cámara, situada a la altura de los ojos de un niño, siga a un policía hasta el interior de la cárcel. Ese modo de filmar produce una cierta ambivalencia, acorde con el uso de la equívocidad que hemos visto ya en más de una ocasión en el trabajo de Jordá. Genera naturalización porque los ojos del espectador se identifican fácilmente con el movimiento de la cámara. Pero, al mismo tiempo, ese proceder hace muy visible a la cámara y, por este lado, crea un notable efecto de distanciamiento. Aunque no respecto a este uso de la cámara, sino en un sentido más general, Jordá habla de un intento de producir lo que él llama un momento de indecisión en el espectador que se aviene bien con lo que digo:

En todo lo que hago hay unos resabios de un cierto distanciamiento. Me gustaría situar al espectador en un lugar donde la extrañeza le impida la contemplación placida y le obligue a una observación desde un deseo permanente de alejarse de allí, aunque al final haya algo que le tienta y le impulse a quedarse. A mí me interesa ese momento de indecisión. (Jordá, 2006: 76)

El otro rasgo que va a ser realmente definitorio de los documentales de Jordá, hasta el punto de que el mismo Jordá lo piensa como tema central de la Fundación “Quico Sabater” que estaba creando en Santa Coloma de Farners, es el de la combinación de ficción y documental. Para narrar, los “enredos” entre los patrones que conducirán a la descapitalización de Numax, Jordá utiliza una representación teatral, con la cámara fija

encuadrando todo el escenario. Además, los trabajadores representan diferentes momentos de la huelga y la ocupación. Pero, lo más importante es la propia reflexión de los trabajadores sobre la “ficción verdadera”, como cuando en el debate del comité Mari cuenta que se oponía a “disimular” ante los clientes a los que tenía que atender como si allí no pasara nada, como si Numax fuera una empresa igual que otra cualquiera, siendo que lo importante era dar a conocer su situación y su lucha. El problema de los trabajadores que ocupando una fábrica disimulan o se niegan a disimular una normalidad que ellos mismos han roto luchando contra la explotación resuena en otros momentos clave de los documentales posteriores de Jordá. Hace eco con la entrevista final de *El encargo del cazador*, en la que Dària Esteva expresa su hastío ante el encargo imposible de cumplir que le ha dejado en herencia su padre y pide al director que corte, deja de hablar y la cámara se queda unos segundos fijada a su sonrisa desdibujándose, hasta que se desliza hacia la derecha y, una vez Dària fuera de campo, se funde en negro y comienzan a salir los créditos. Conecta con ese momento crucial de *Monos como Becky* en el que dos de las pacientes de la Comunidad Terapéutica del Malgrat, a las que se pide que inventen una vida para los personajes que van a representar, son incapaces de “inventar” otra vida distinta de aquella que más les duele, la suya propia. Comunica con algunos de los momentos de la declaración de Xabier Tamarit en el juicio de *De nens*, como cuando expresa su profundo enamoramiento de uno de los niños o su declaración final.

En todos estos casos, la ficción y la realidad se cruzan de tal manera que hacen surgir algo distinto, una especie de “ficción verdadera”, en la que, por tanto, la ficción ya no implica en absoluto falsedad ni tampoco es la expresión de una verdad que estaría en otra parte. Aquí la verdad está en la ficción. La verdad está en la urgencia con la que la realidad reclama la ficción y la ficción reclama la realidad. Y es un concepto de verdad distinto del usual el que surge en esta ficción verdadera. Un concepto de verdad que no descansa en la adecuación con la realidad y que, por tanto, escapa por entero al problema del origen o del modelo y la copia, al problema del supuesto desvanecimiento del referente sobre el que han girado todos los discursos acerca de los simulacros y su precesión. La ficción urgida por la realidad (como la propia realización de *Numax presenta...*) y la realidad urgida por la ficción (como en la narración de las pacientes de sus propias vidas como invenciones) hacen posible pensar, a través de los “documentales” de Jordá, en una verdad singular (Jordá, 2006: 59). Si no podemos tener acceso a la realidad a no ser a través de alguna construcción de sentido, la distinción entre fic-

ción y realidad se emborrona. Es cierto que no todas las construcciones de sentido dan lo mismo, pero la diferencia que aporta la construcción científica no es inmediata o directamente asumible por otras prácticas como la artística o por la experiencia personal. Tanto en la práctica artística como en la experiencia personal la diferencia entre la ficción y la verdad sólo se ofrece en contraste o contraposición de la una con respecto a la otra, cuando cada una muestra su propio límite, cuando cada una exige que la otra irrumpa.

Se podría decir que *El encargo del cazador*, el siguiente documental que Jordá dirige después de diez años de inactividad cinematográfica, se ocupa de una realidad situada en el polo opuesto a la que nos remite *Numax presenta...* De una acción colectiva obrera, perfectamente articulada dentro de su singularidad histórica, pasamos al “retrato” de un individuo particular, hijo de la alta burguesía catalana. El “retrato”, sin embargo, no deja de ser peculiar, es el retrato de una singularidad personal.

Lo primero que muestra la película es que para hacer el “retrato” de una singularidad personal, hay que retratar al menos a dos personas y además recurrir a que sea un grupo de gente el que verdaderamente realice el retrato. La singularidad personal es una relación colectiva. Jordá dice que *El encargo del cazador* tiene la estructura (que por cierto pasó desapercibida hasta que él la desveló) de una tragedia griega y que pone en acción un mito de la misma tradición (Jordá, 2006: 66). El mito es el de Orfeo bajando a los infiernos en busca de Eurídice. Aunque ahora los papeles se han trastocado, Orfeo es Dària y Eurídice, Jacinto Esteva. Su relación no es la de dos amantes, sino la de padre e hija. Lo que mueve a Dària no es la recuperación de la amante perdida, sino la “herencia” que le ha dejado su padre, el encargo de sostenerlo en vida, aun después de muerto. La estructura trágica no deja de tener su lado cómico, el papel de Hades, dios de los infiernos, lo desempeña el propio Jordá, que es a quien Dària tiene que “convencer” para poder “devolver” a la vida a Jacinto.

El retrato de Jacinto, por tanto, se tiene que hacer por medio de esta relación con Dària, porque es en esta relación donde se muestra lo propio de Jacinto, su tremenda contradicción interna. Su obsesión por la muerte, su deriva suicida, su dejarse morir va acompañado de un intenso anhelo de pervivencia, de un fuerte egolatrismo. Jacinto entonces hace recaer el peso de su pervivencia después de la muerte, de su vuelta del infierno del olvido, en su hija Dària. Esta pervivencia es, en efecto, el encargo de Jacinto. Como Orfeo, Dària también volverá la cabeza en el último momento, pero no por desconfianza hacia Perséfone, sino porque, al repasar la vida de Jacinto, cae en la cuenta de la imposibilidad de cumplir el encargo, cae en la cuenta de que el afán de perviven-

cia y su deriva suicida constituyen juntas, en su contradicción, la singularidad de Jacinto y que, por tanto, una sin la otra pierden todo sentido. Esa contradicción, esa singularidad es lo irrecuperable de Jacinto Esteva. No obstante, en una no casual demanda de ficción desde la realidad y de realidad desde la ficción, la singularidad irrecuperable de Jacinto Esteva es “recuperada” o, mejor, construida cinematográficamente por la película.

En *El encargo del cazador* despliega Jordá en toda su extensión, aunque no en toda su radicalidad, la visión múltiple que en *Numax presenta...* sólo se asomaba parcialmente. El “retrato” de Jacinto Esteva, además de estar articulado sobre el encargo imposible hecho por su padre a Dària, resulta del entrelazamiento de “puntos de vista” acerca de Jacinto. La película sigue un cierto orden temático, estructurada por medio de “bloques”: infancia, estudios, amores, cine, *divine gauche*, noche, juego, alcohol, muerte de su hijo, última deriva. Este orden temático le sirve a Jordá para situar social e históricamente a Jacinto Esteva. Pero en *El encargo del cazador* esta ubicación socio-histórica no pasa de ser un trasfondo; como ya hemos dicho, un mero entorno de la persona.

De cualquier modo, lo decisivo de la película es que el “retrato” de esa persona llamada Jacinto Esteva está construido por medio de un caleidoscopio de miradas sobre su persona y que esta construcción es tan necesaria para el retrato como lo es la relación con Dària. No estamos hablando, por tanto, a mi juicio, de una apuesta puramente estilística o meramente formal. No es un gesto oportunista por el que Jordá se apuntara a la moda de la pluralidad. Hay, como en todo el cine de Jordá, una decidida pulsión reflexiva, que él mismo reconoce. Hay un esfuerzo por entender la singularidad personal en términos que poco tienen que ver con la concepción cristiana o liberal, alejándose sobre todo del solipsismo, ante Dios o ante la Ley (del mercado o del estado), al que éstas someten al individuo, llamándolo libre albedrío o autonomía. El psicoanálisis, a pesar de la ruptura que supone con respecto a la tradición, tampoco acaba de escapar de una interioridad de las pulsiones y de una concepción liberal de la sociedad. Pero también, busca Jordá dar a esa singularidad una consistencia propia que no acababan de conseguir ni el hombre concreto marxista, ni el sujeto althusseriano ni la subjetividad postestructuralista: “El individuo es un efecto del poder -decía Foucault (Foucault, 1992: 144)-, y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido”. La singularidad quedaba en estos reducida a su vinculación con unas relaciones impersonales u otras.

La urdimbre singular de miradas recoge esa singularidad personal a un tiempo como imposible de cercar

(un laberinto de espejos) y como real (el entrelazado de miradas expresa una efectividad concreta de Jacinto Esteva en la vida individual y colectiva de las otras personas). Al mismo tiempo, cualquier pretensión de mitificar la genialidad de Jacinto, de singularizarlo por la vía del misterio, queda hecha añicos en el discurrir de las narraciones y en la articulación de la diversidad de miradas desde las que se llevan a cabo. No porque la película no deje ver ninguna virtud de Jacinto Esteva (aunque ciertamente tampoco muestra que le sobran, más bien al contrario), sino porque el entrelazamiento de miradas lo sitúa en una terrenalidad donde ni la miseria ni la grandeza alcanzan niveles de milagro; una terrenalidad en la que, a cambio, la vida es continua inquietud.

La regulación social de la cordura.

Los otros dos documentales que aún no he comentado parecerían no tener mucho que ver con el problema de la nueva clase obrera que tanto me ha interesado en Jordá. En efecto, los temas que tratan no son asuntos que incumban únicamente a la lucha de clases en el siglo XXI. Pero, si no le incumben únicamente, creo que se puede decir que sí le incumben especialmente. Por su parte, Jordá sí sitúa esos problemas en estas dos películas dentro del conflicto socio-económico. Los protagonistas reales (internos de la Comunidad terapéutica del Malgrat, habitantes de Raval) están perfectamente localizados en posiciones de clase obrera o en sus márgenes. Pero además, es posible que no haya mayor problema en estos momentos para la lucha de la clase obrera que el problema de la normalidad. El ideal regulativo de la normalidad es el obstáculo principal de la lucha ideológica que mantiene ya mismo la clase obrera. La mayoría de la clase obrera se concibe a sí misma bajo los patrones de la normalidad. Ya no se considera ni una clase subordinada ni una clase trabajadora ni una clase revolucionaria, sino... "gente normal". La lucha ideológica exige, entonces, no descuidar en absoluto la eficacia de esta normalidad obligatoria.

La primera película que Jordá dirige después del infarto cerebral que sufrió en 1997, y dentro de la iniciativa del "Máster en documental de creación de la Universitat Pompeu Fabra" en el que estaba participando como profesor, es *Monos como Becky*, de hecho la codirige junto a Nuria Villazán. En ella, y en las otras dos posteriores, Jordá ensambla las dos líneas de singularidad con las que había trabajado en *Numax presenta...* y en *El encargo del cazador*. La línea de la singularidad personal se despliega en *Monos como Becky* en torno a la vida de Egas Moniz, neuropsiquiatra portugués inventor de la angiografía cerebral y de la leucotomía, por lo que recibió el Premio Nobel de Medicina. Y la

línea de la singularidad histórica se enfoca alrededor de la experiencia de la Comunidad Terapéutica del Malgrat, heredera de la antipsiquiatría que surgió en los años sesenta y setenta: una lucha de transformación social concreta a favor de una forma alternativa de tratar los problemas psiquiátricos. La singularidad histórica se hace, además, performativa a través de la inserción en la Comunidad de la realización de la película como forma de terapia. La película inventa así también un encuentro o acontecimiento.

A diferencia del modo en que trabajó la singularidad histórica en *Numax presenta...*, aquí ésta se enriquece con una preocupación por la singularidad personal, en este caso, de los pacientes, que no aparecía en aquella otra película, y que Jordá recuperará en los siguientes documentales que dirija. Y a diferencia de como trabajó lo personal en *El encargo del cazador*, en *Monos como Becky* la singularidad personal de Egas Moniz, pero también de los pacientes y, especialmente, del propio Jordá, ya no tendrá la historia como trasfondo, sino que ésta estará entañada en la misma especificidad personal.

Así entonces, en *Monos como Becky* logra Jordá entrelazar ambas singularidades inaugurando una serie de tres documentales (entre ellos *Veinte años no es nada*) que se caracterizan justamente por ese entrelazamiento. En este primer "intento" la figura que guía la construcción de la película es el laberinto. El laberinto del que trata la película es, sin embargo, un laberinto cuyas salidas son siempre parciales: un laberinto de



laberintos. La cinta comienza en el Parque del Laberinto de Horta, donde hay efectivamente un laberinto, con el bajorrelieve de Ariadna y Teseo que se halla en su entrada y con la inscripción que también se halla allí, leída en off por el mismo Jordá: "Entra, sal-

drás sin rodeo/ el laberinto es sencillo./ no es menester el ovillo/ que dio Ariadna a Teseo”.

A mi juicio, estos versos, grabados a la “entrada” de la película, hay que leerlos en sentido irónico. Si no es menester el ovillo, es porque es inútil, no hay adentro y afuera del laberinto, sólo se sale de un laberinto para entrar en otro diferente. Y además no hace falta el ovillo porque las calles del laberinto son ya también hilos, hilos que se enredan en una trama de madejas. El laberinto de laberintos, como figura alegórica, tiene una doble faz. Es, por un lado, símbolo de lo racional, de lo planificado. El laberinto supone siempre un trazado, una construcción planificada que incluye una vía posible de salida. Por otro lado, el laberinto implica necesariamente la idea de desvarío, de desconcierto y de encontrarse perdido, sin poder hallar la salida. El laberinto de laberintos viene a plantear que aunque puede haber caminos más acertados que otros para salir de un desvarío determinado, nadie tiene el plano del laberinto y a cualquiera nos es fácil perdernos en él. La relación de Jordá con Spinoza asoma esta vez por intermediación de ese otro fascinado



con los laberintos que es Jorge Luis Borges y el poema que dedica a este filósofo en *El otro, el mismo* (1964).

La figura del laberinto apunta igualmente a un entrelazamiento de “líneas” de narración y reflexión, de variada dimensión y naturaleza, que conducen unas a otras, se cruzan entre sí, se cortan de repente, desembocan en una encrucijada o se convierten en una línea diferente. Cada línea es en sí misma un laberinto. Jesús Ángulo habla (Ángulo, 2006: 26), acertadamente, de tres ejes básicos sobre los que gira el documental: el de las declaraciones de expertos y científicos, el de la evocación de la vida de Egas Moniz y el de las actividades y comentarios de los internos de la Comunidad Terapéutica del Malgrat.

Esos tres ejes, sin embargo, son un material narrativo que está atravesado por una gran cantidad de hilos laberínticos, con hebras que escapan por todos lados, de pasillos conflictivos, llenos de recovecos. Y todos ellos están enlazados por lo que yo considero la principal propuesta de Jordá en sus tres últimos documentales, el “juego” de singularidades históricas y personales. Por otro lado, como corresponde al principio del laberinto, no todas las calles tienen el mismo recorrido, ni están desarrolladas con la misma profundidad, ni son determinantes en igual instancia.

Un hilo importante es el que se apunta en el título. Es el hilo de lo animal y lo humano. Es un hilo equívoco donde la equivocidad supone, como siempre en Jordá, un conflicto de ideas que mueve al pensamiento y al posicionamiento. *Monos como Becky* trabaja con la diferencia entre lo animal y lo humano desde varias aproximaciones. La lobotomía convierte a las personas en “animales”, incapaces de pensar o sentir y de actuar por su cuenta. Al mismo tiempo, la práctica de la leucotomía no sólo convierte a los enfermos en animales, sino que los trata, de principio, como si ya lo fueran: está pensada, como dice uno de los psiquiatras, para “domesticar su comportamiento”. Y si entendemos la disposición masiva de psicofármacos como una “leucotomía social”, la domesticación, el tratar a las personas como si fueran animales, es una práctica de carácter general que implica a toda la sociedad. El control social se muestra en la distribución masiva de psicofármacos directamente como dominación, como sometimiento. Por otro lado, esta animalización no sólo la sufren las personas, sino incluso los propios animales, la sufrió Becky, la chimpancé a la que se practicó la primera leucotomía, y la sufren los animales del zoo que visitan los pacientes de la comunidad terapéutica. Además, no siempre la comparación con la vida no humana tiene que ser negativa, como cuando Ramsés, uno de los internos, se compara con una planta que necesita ser regada. La animalización, por tanto, no apunta a una constatación de las diferencias efectivas entre la especie humana y otras especies animales, sino a una relación, una relación que se puede establecer con las personas, pero también con los propios animales. Y esta relación, a su vez es traidora, ya que, parece decir Jordá sobre todo en la escena final de la película, cuando el discurso de agradecimiento por el Premio Nobel de Egas Moniz se contrapone a los chillidos de un chimpancé, la animalización animaliza.

Hay, así, un cierto trato con la “animalidad” humana que acaba siendo destructivo. Esto es lo que vendría a sintetizar la distinción entre *zoe* y *bios* que hace Jorge Larrosa, entre una vida como supervivencia y una vida con sentido. Paralelo a este trato aniquilador con la animalidad, hallaríamos un modo devastador de relacio-



narse con el cuerpo. En todo lo relacionado con la psicocirugía y la psicofarmacia, con la intervención física o química en el cerebro hay, plantearía la película, un equilibrio difícil. En ningún momento se rechaza de plano esta intervención física o química. La propia intervención quirúrgica a la que se sometió Jordá tras su infarto cerebral es mostrada como algo que fue decisivo para su vida. Los fármacos son presentados por la película como parte del tratamiento y no son discutidos en ningún momento en tanto tales. A su vez, al cuerpo no se le opone el espíritu, como si el problema fuera una falta de “idealismo” o de “espiritualidad” en el tratamiento de estos problemas. De hecho, la “espiritualidad” que aparece en la película no puede dejar de verse cargada de una fuerte ironía. La directora de la Casa Museo de Moniz la presenta como “un regalo espiritual” que hace Moniz a la humanidad, como si se tratara de una comunicación espiritual más allá de la muerte. Estas expresiones contrastan irónicamente con la “fisicidad” de la leucotomía (la fisicidad, por ejemplo, de ese instrumento similar al que se utiliza para extraer el corazón de las manzanas del que habla uno de los expertos, una especie de sacacorchos que se introduce en el cerebro), con la eliminación de toda inteligencia en quienes la sufren y con el afán de dejar una “impronta” que sus familiares relatan como característico de Moniz, impronta que, a su vez, evoca la incisión en el cráneo y en el cerebro que produce la leucotomía. Las últimas frases del discurso de Moniz, al final de la película, están también cargadas de ironía a este respecto: “no hay placer espiritual igual al que se tiene cuando se descubre un hecho nuevo de la ciencia. Es el mayor de los placeres y la mayor de las alegrías... Y la razón es simple. Es que el sentir y el trabajo del cerebro humano suben muy alto, tan alto que entran en comunión con

los dioses”, palabras mezcladas con los gritos de un chimpancé.

Por tanto, no es cuestión en absoluto de oponer lo espiritual a lo corporal, no hay ningún rechazo de lo corporal, sino de cierto trato con la corporalidad que no atiende al problema de la inteligencia, del sentido, de la vitalidad y de la afectividad. Un rechazo a un trato con lo animal y lo corporal que se relaciona con ellos no como con la animalidad y la corporalidad de un ser humano social vivo, sino como con los de un cadáver. La habitación en la que entra el investigador que tiene las cuatro paredes cubiertas de placas de rayos x de calaveras humanas iluminadas y que la cámara recoge como desconcertada, girando sobre sí misma, perdiendo la orientación espacial, representa el laberinto de espejos de la muerte que está detrás de este trato siniestro con lo animal y lo corporal humano. A mi juicio, la tesis a la que apunta Jordá es que este trato siniestro no es independiente de los modos de dominación que estructuran la sociedad. La singularidad histórica en este punto viene dada por la interdependencia entre el saber científico y los poderes económicos y políticos. La diferencia de clases entre Moniz y sus familiares, por un lado, y, por el otro, los pacientes de la Comunidad Terapéutica (que los representan en la ficción teatral) se hace patente incluso en los mismos gestos de unos y otros. Resalta la funcionalidad económica de la leucotomía que se realizaba de forma casi industrial para vaciar los hospitales del estado, con el consiguiente “ahorro” que ello suponía para el gasto público; y que, por tanto, deducimos, se aplicaba a los que no tenían dinero para pagarse un hospital privado. La imagen de Moniz en los billetes de escudos portugueses, ese fragmento de documental de la época en el que Franco y los doctores de las facultades de la Universidad de Lisboa son considerados como “pares” o, en fin, la vinculación que, por ejemplo, Ignasi Pons, pero no es el único, establece entre ciertas prácticas psiquiátricas y el control social de los individuos, todo ello, son distintas formas de plantear esta interdependencia entre la ciencia y el poder de clase.

Es como si Jordá uniera a Marx y Foucault para negar la autonomía absoluta de las esferas sociales. Tanto desde la tesis marxista de que “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino el ser social el que determina su conciencia”, como desde la relaciones de saber/poder foucaultianas se impone la necesidad de pensar la ciencia en relación con la sociedad. Ahora bien, del mismo modo, para poder situar a la singularidad personal integrada dentro de la singularidad histórica, sin que ésta se convierta en un mero trasfondo y sin que, como al otro extremo, asfixie la realidad de aquella, es necesario partir de esta necesaria interdependencia entre prácticas sociales y entender la singu-

laridad personal no sólo como relación, sino como relación práctica en sí misma; no como mera relación intersubjetiva, sino como relación donde se incluyen también condiciones materiales, elementos, dinámicas y estructuras, etc. no personales.

De este modo, nos encontramos igualmente más allá de la microfísica o de lo molecular. Entrar en el tema de la locura y de su regulación social en una sociedad estructuralmente desigual, nos lleva a poner en juego la persona, la concepción que un individuo tiene de sí mismo, de los demás y de lo que uno y otros hacen. Esta concepción tiene su propia necesidad y está en necesaria interdependencia con las restantes prácticas sociales sin que estas la agoten. El tema marxista de la ideología se prolonga así en las películas de Jordá junto al minucioso análisis del poder foucaultiano y su preocupación por las estrategias de normalización, pero recibiendo una consistencia propia que ningún marxista, ni siquiera Althusser, que es el que más cerca estuvo, ni ningún postestructuralista osó darle. Únicamente las feministas que desde los sesenta/setenta trabajan en la línea de que lo personal es político y quizás los situacionistas y su crítica de la vida cotidiana pueden ser tomados aquí como antecedentes.

De igual manera, la inquietud marxista y no foucaultiana es la que hace que Jordá se sitúe de entrada para hacer la película en la experiencia de los que intentan resistir la regulación social de la cordura, en este caso en el de las Comunidades Terapéuticas. Foucault mira siempre desde el punto de vista del poder, por eso para él la resistencia acompaña al poder como una condición necesaria de éste, pero no tiene una fuerza que le sea propia, ni siquiera una que tuviera, por su parte, al poder como condición necesaria. Para Jordá, sin embargo, como para Marx, la insumisión es primera.

Lo personal se abre paso en la película por medio de diferentes hilos o corredores del laberinto. Todos ellos, diría yo, con una hebra común que es la del afecto, principalmente en forma de solidaridad. Primero, aparece como contrapunto a la ambición de Moniz que en todo quería dejar su impronta y estaba empeñado en que amásemos lo que el amaba. Después, como algo muy diferente de la mera sociabilidad. Y aquí se encontraría una buena crítica a Bourriaud, similar a una de la más incisivas que recibe de Hal Foster (Foster, 2005: 5). El encuentro en abstracto, cualquier encuentro sin más determinación que el lugar donde sucede (la sala de exposición) no implica un proyecto político diferente del hegemónico como defendería Bourriaud (Bourriaud, 2001: 432). Para Jordá no se trataría tanto de generar sociabilidad, en abstracto, sino de generar solidaridad en concreto. Esa necesidad de afecto es lo que demanda Ramsés en su última intervención en la película, frente a la mera disposición de fármacos. Y es también la que



articula la propia intervención de Jordá en la película. Jordá interviene en la película no sólo con el propósito de exponerse a la cámara a la que se exponen los otros para romper la asimetría entre observador y observado, sino también con el deseo de ponerse él mismo como “caso”, como “paciente” o “persona con problemas”, de igual a igual, dentro de lo que cabe, por tanto, con los internados de la Comunidad Terapéutica. Ese ponerse de igual a igual va además subrayado y es universalizado por las referencias al azar, a la lotería, y a los versos del poema de César Vallejo, “Los heraldos negros”: “Hay golpes en la vida, tan fuertes... Yo no sé!”. Todos estaríamos igualmente expuestos a esos “golpes en la vida” que han hecho que los internos del Malgrat y el mismo Jordá necesitaran ayuda. La propia finitud que nos singulariza, el estar necesariamente expuestos a relaciones que nos sobrepasan por todos lados, nos pone en situación a todos de recibir esos golpes. No es, por tanto, de “unos locos” de los que está hablando Jordá en *Monos como Becky*, sino de ti y de mí, expuestos tanto al control social que se levanta sobre la regulación de la cordura como a los golpes que “abren zanjas oscuras/ en el rostro más fiero y en el lomo más fuerte”. Pero, lo más notable de todo es la propia actitud de Jordá ante esta vulnerabilidad universal. En ningún momento, ni en su actitud ante su propio caso, ni en el modo en que la vulnerabilidad se presenta en la película, apunta a la desesperación, ni siquiera se anuncia como motivo de miedo o de tristeza. Incluso el sufrimiento, como en las mencionadas “improvisaciones” de las pacientes que dan la narración de su vida como biografía inventada de los personajes que tienen que interpretar, está alejado de cualquier mirada de compasión. Jordá evita por todos los medios ilustrar la impotencia o regodearse en la melancolía. Hay una hermosa vitalidad en los pacientes de la Comunidad terapéutica que se trasluce incluso en

los momentos más duros. La solidaridad es, en la mirada de Jordá, la alegría que nos produce la potencia que siempre pugna en el otro. Y es esfuerzo por hacer mayor su capacidad de actuar y por que la nuestra crezca también con su aumento.

A la presentación de su propio avatar, añade Jordá la referencia a las circunstancias personales del único actor profesional de la película, Joao María Pinto, quien



estuvo internado en un psiquiátrico a causa de una fuerte depresión y fue también intervenido quirúrgicamente en el cerebro, le extirparon un tumor. Ambas presentaciones se integran en la combinación de documental y ficción que Jordá va construyendo a lo largo de toda la película, con escenas ficticias de la vida de Egas Moniz, con la preparación de una obra de teatro que representa algunas escenas de la vida de Moniz por parte de los internos, con el uso de técnicas básicas de distanciamiento: hablar de la experiencia ante la cámara, mostrar micrófonos, ver la película dentro de la película o ese magnífico momento en el que el personaje Moniz decide practicar la leucotomía en seres humanos y la cámara va retirándose lentamente hasta dejar aparecer toda la construcción del plató y al mismo Jordá haciendo indicaciones. Todo ello sumado “contiene el juego de espejos más complejo y sofisticado, quizás, de todo el cine de Jordá”, afirma Jesús Ángulo (Ángulo, 2006: 26).

Pero, el juego de espejos no debería confundirnos hasta el punto de obnubilarnos con los reflejos y olvidarnos del “juego” mismo y del cristal y el azogue. Para Jordá se trata de forzar a salir la verdad del juego, de plantear que la verdad está en el juego, es el juego hecho consciente. La verdad singular y lo singular verdadero se halla en la “disposición en la que están dos cosas [o

más], de suerte que sin separarse puedan tener movimiento: como las coyunturas, los goznes, etc.” (Diccionario de la Lengua Española, R.A.E., 21ª edición). La verdad singular es la articulación necesaria de la persona, que está inmersa en un mar de imágenes (en el que, deslizándose indefinidamente, unas máscaras cubren a otras), pero que, al mismo tiempo, está, igualmente, cargada de la fuerza de la materialidad del significante y de la significación (de la “construcción” como actividad transformadora que se realiza dentro de unas condiciones materiales y unas relaciones sociales, y en interdependencia con otras prácticas sociales); por lo que la persona, este “juego” y esta tensión, no agota la realidad social, no agota toda singularidad. Jordá, personaje y director, director-personaje y caso real, de carne y hueso (sobre los que interviene el escalpelo láser), realizando una película que ha tenido que ser “producida”, hecha real por medio de un esfuerzo, unas relaciones sociales y unos materiales determinados, es irreductible a un mero efecto de una singularidad histórica y, al mismo tiempo, su singularidad personal interdepende de una singularidad histórica compleja que, por uno de sus costados, viene marcada por la crisis del marxismo y todos los cambios sociales que forzaron esa crisis.

La representación documental en sí misma no es lo verdadero frente a lo falso de la ficción, sino que lo verdadero singular brota de la tensión entre un modo de construir sentido y otro, de la “torsión” ejercida de un modo de representar sobre el otro, forzándose mutuamente a irrumpir. Quizás esto es lo que quiere decir Jordá cuando afirma de manera una tanto enigmática que “la pureza de los géneros se mantendrá a través de la contaminación de los géneros...” (Jordá, 2006: 55).

La ley del amor y el amor de la ley

Cuatro años después de *Monos como Becky*, Jordá estrena *De nens*. Esta cinta es quizás el trabajo de contenido más arriesgado de todos los documentales de Jordá. Pero, lo que a mi juicio es más importante es que en ella habla, como en *Numax presenta...* de un acontecimiento que la película misma no ha provocado. Como en *Numax presenta...*, el acontecimiento no lo inventa o produce la propia película, sino que ésta se integra en un acontecimiento ya dado. La diferencia con *Numax presenta...* es, sin embargo, que esta vez lo social y lo personal están perfectamente entretreídos. La película es un trabajo extenso en torno a un “caso”. Y la realidad del “caso”, tal como la elabora Jordá, es la de una singularidad compleja donde lo personal y lo social-histórico se entretrejen, sin ser, no obstante, ninguno de los dos propiamente el caso. El suceso del que trata la película es el caso del Raval. Ahora bien, “el denominado caso del Raval, que en julio de 1997 provo-

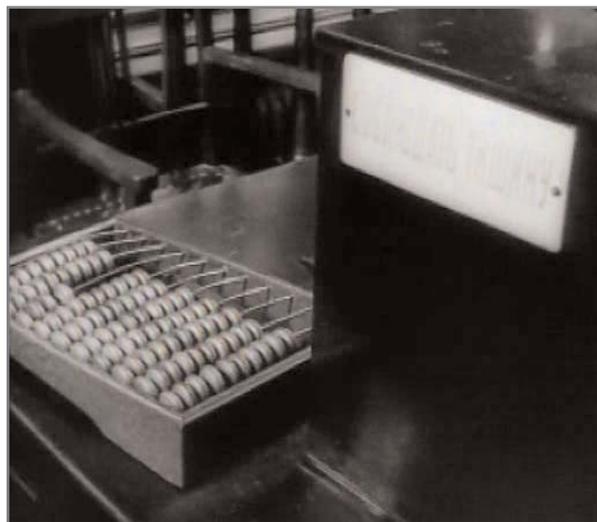
có la detención inicial de once personas y la separación, durante años, de varios niños de sus familias, fue una invención en la que participaron policías, fiscales, jueces, periodistas y psicólogos” (Espada, 2003: “Post-scriptum”). “El caso del Raval” fue el nombre que la prensa dio al supuesto descubrimiento en 1997 por parte de la policía de una red de pederastas que supuestamente actuaría en el barrio barcelonés del Raval. De los once detenidos en un comienzo sólo dos serían condenados. Lo que demostró el proceso judicial completo (y a lo que apuntaba el libro que Arcadi Espada dedicó al “caso” y en el que Jordá basa su documentación inicial) es que el caso -primero- (la supuesta red de pederastas) había sido una invención. Con lo que Jordá, entonces, trata en *De nens* es con este caso -segundo- de la invención de un acontecimiento.

El caso en *De nens*, por tanto, no son los hechos delictivos por los que se realiza el juicio que aparece filmado en la película. El caso del Raval, tal como lo redefine *De nens*, es todo lo acontecido en torno a unas acusaciones de pederastia y prostitución infantil y el posterior enjuiciamiento de un grupo de personas. Lo que aparece claro a lo largo del film es que Jordá no pretende hacer otro “juicio paralelo” más acerca de si existieron los hechos o no, o en qué medida participaron en ellos los acusados, ni siquiera pretende hacer un juicio paralelo que absuelva a quienes los medios de comunicación habían condenado. Los problemas que aborda la película son otros. Son los problemas en torno a la invención de un caso de red de pederastas en el barrio del Raval de Barcelona en 1997. Y lo que presenta es que ese caso está, precisamente, atravesado de problemas.

Uno de esos problemas que, atravesándolo, constituyen el caso del Raval es, sin duda, el modo en el que se trata la “anormalidad” de la pedofilia. Como dice bien Jesús Angulo en el artículo que ya he citado, todo el cine de Jordá plantea de una manera o de otra la cuestión del límite entre la normalidad y la anormalidad. Es importante, pienso, retrotraer estos conceptos a los escritos de Foucault que es el que les has sacado mayor filo, escritos que, a mi juicio, están trabajando desde dentro en la obra de Jordá. Plantear la normalidad desde Foucault evita, por ejemplo, pensar que la normalidad es un “concepto básico de toda sociedad”, como dice Jesús Angulo (Angulo, 2006: 27). Evita también pensar que detrás de todo estos procesos se esconden sistemas de ideas que exudan “desprecio por el hombre” como podría ser la conclusión a la que llega Arcadi Espada (Espada, 2003: 208).

La anormalidad no es ni un rasgo de toda sociedad ni la *maldad* escondida en ciertos sistemas de ideas, es “un fenómeno que está íntimamente relacionado con todo un conjunto de instituciones de control, con toda

una serie de mecanismos de vigilancia y de distribución del orden” (Foucault, 1990: 83). En su Resumen del Curso 1974-1975, titulado “Los anormales” (Foucault, 1990: 83-91), Foucault *habla* acerca de tres figuras originales del siglo XVIII y XIX a partir de las cuales se formó el grupo de los anormales y que recogen muy bien al menos algunas de las cuestiones que integran la relación de anormalidad respecto a la pedofilia tal como la da a ver *De nens*. La primera figura es la del monstruo humano. Éste se caracteriza por combinar a un tiempo lo imposible y lo prohibido. El pedófilo es tratado como un monstruo en cuanto su orientación sexual es considerada al mismo tiempo como un accidente inexplicable, ni natural ni racional ni voluntario, que le condena a situarse fuera de la ley. El no-lugar del monstruo humano exige, dice Foucault, “la existencia de instituciones parajudiciales y marginalmente médicas”, que determinen un lugar para él, un lugar desde donde poder juzgarlo. La segunda figura es la del indi-



viduo a corregir. Es el individuo que escapa a las técnicas disciplinarias. Si el pedófilo está condenado a situarse fuera de la ley es precisamente porque es incorregible, porque su accidente escapa por definición a toda “comprensión” y, por tanto, a toda regulación. La tercera figura es la del onanista. Esta figura es, por un lado, la más superada. La sociedades occidentales contemporáneas ya no persiguen en general la masturbación, como se hizo durante los siglos XVIII y XIX. Por otro lado, sin embargo, esta figura es la que pone al descubierto algo que en *De nens* está sin duda muy presente. Foucault explica esta “campana contra la masturbación” dentro del proceso de transformación de la familia tradicional en la familia restringida burguesa. En la familia nuclear se establece un “imperativo de un nuevo tipo de relación entre padres e hijos” que tiende “a con-

vertir al niño en el objeto primero e incesante de los deberes de los padres, deberes que vienen impuestos por prescripciones morales y médicas y que atañen a toda su descendencia” (Foucault, 1990: 88-89). El pedófilo aparece en este marco de relaciones como el máximo subvertidor del principio familiar moderno porque osa atravesar la línea que separa “el objeto del deber” del “objeto de deseo”. Esa línea aparece entonces como la última trinchera que hay que defender a toda costa y la barrera que todas las instituciones tienen que sostener con el máximo celo como condición de existencia de “la pequeña familia incestuosa que caracteriza a nuestras sociedades, el minúsculo espacio familiar sexualmente saturado en el que nos educamos y en el que vivimos” (Foucault, 1990: 89 y ver también Jordá, 2006: 78). La defensa de la última trinchera familiar y el sostenimiento de la última barrera contra la depravación sirven de justificación de toda la vigilancia y el control que se ejerce sobre las familias para “proteger” a los niños, esto es, para reproducir una estructura determinada de familia. En el caso del Raval las consecuencias que tuvo este férreo control fueron de extrema dureza, con largas separaciones de los niños de sus familias, además de las humillantes acusaciones que recayeron sobre ellas.

Es, así, la reproducción de una estructura familiar determinada la que se está jugando en este caso de relación de anormalidad. El deseo del pedófilo es el afuera constitutivo de la estructura familiar moderna. La defensa de esta estructura sirve incluso para explicar la



propia pedofilia cuando ésta se atribuye a la falta de afecto que sufrió el pedófilo en su niñez y que le hace fracasar en su relación con adultos, fracaso que a su vez, explican algunos psicólogos, le aboca a buscar relaciones “menos exigentes” con menores. Es como si se qui-

siera decir que cuando todos los padres cumplan su deber de poner a los niños como objeto primero de sus preocupaciones, ni siquiera habrá pedófilos que rompan la “sagrada” barrera que separa el objeto del deber del objeto de deseo. Es difícil negar que cierta psicología muy poco consciente de su papel ocupa un lugar activo dentro del mecanismo de vigilancia y distribución del orden que “protege” a la estructura familiar burguesa.

Este primer problema no es ajeno a un segundo, el problema de la interdependencia del sistema judicial con otros sistemas, instituciones o ámbitos. Si en *Monos como Becky* se ponía en cuestión la autonomía absoluta del saber psiquiátrico, *De nens* mina con toda la fuerza del montaje de imágenes y sonido, la tan alabada independencia del poder judicial. Ya Arcadi Espada en *Raval. Del amor a los niños* (y en su intervención en el juicio que aparece en *De nens*), había puesto en evidencia el modo en que el proceso judicial (incluidas, por supuesto, las decisiones del juez) se había visto afectado por la manera en que la policía llevó la investigación, por el impacto y el tratamiento mediático del caso y por los informes normalizadores de las psicólogas de la Direcció General d'Atenció a la Infància de la Generalitat de Catalunya. Sin embargo, la “valentía” antiestatalista de la intervención de Arcadi Espada se combina con una “cobardía” que le paraliza a la hora de nombrar el mecanismo que explica el comportamiento de la prensa en este caso, que no es, como él mismo señala, un caso aislado. La “pereza” y la “ambición” universales (Espada, 2003, 198) parecen ser los “males” que aquejan a la relación entre policías, fiscales, jueces, psicólogos y los periodistas que se inventaron el caso del Raval. En nada parece ser determinante para Arcadi Espada, ni siquiera cree necesario comentarlo de pasada, que los periódicos se publiquen dentro de un régimen de producción para el beneficio capitalista.

Jordá plantea la cuestión de manera distinta.

Arcadi Espada y yo entendimos que no pensábamos lo mismo sobre el caso Raval. Estamos de acuerdo en los hechos, pero no en la interpretación de los hechos: por qué esto ocurre y por qué en un determinado momento. Arcadi Espada lo atribuye, básicamente, a factores como la maldad, intereses locales, peleas, discordias, enemistades locales y a la estupidez en general y concreta de los medios de comunicación. Son factores determinantes en el desarrollo del llamado caso Raval, pero existe también una utilización por parte de los poderes públicos. Aireando, propagando esta historia, se intentan acallar las protestas de los vecinos, que son muchas, y no me refiero a la cantidad, si no a la aparatosidad. El Ayuntamiento nunca hace caso a las protestas de los vecinos, pero aquí aprovecha para divulgar el caso, convencer, de una

manera muy sutil de que ha sucedido algo terrible.

Su tesis es la siguiente: ¿Qué es lo peor que se puede hacer ahora en el mundo? El pecado, el crimen más horrible: algo que afecta a los niños. Todo es tocable, menos la infancia, que es intocable. Si se demuestra que en un barrio ha estado ocurriendo la violación sistemática de muchos niños y el ocultamiento sistemático de este hecho por el barrio, la tentación implícita del no escándalo, simplemente el hecho de ocultarlo todo, significa que este barrio está podrido. Como todo está podrido hay que intervenir, y cómo se interviene, pues cortando diez manzanas. Hay que entrar a saco en este barrio y limpiarlo: quitar los pozos de oscuridad donde ocurren esas cosas terribles. (Jordá, 2003)

La remodelación del Barrio del Raval con la resistencia que se produjo dentro del mismo y que se expresaba por medio de las dos asociaciones de vecinos enfrentadas entre sí (Tamarit y otros inicialmente detenidos pertenecían a la que era más crítica con el proyecto urbanístico del Ayuntamiento), es, por tanto, el factor que, de acuerdo con Jordá, fue determinante en la invención del caso del Raval. Y la remodelación del Barrio del Raval se inscribe a su vez en la creación de la marca Barcelona y de la transformación de Barcelona en una ciudad-empresa ("Informe: Barcelona 2004: el fascismo posmoderno" en www.espaienblanc.net), proceso del que *De nens* es, sin duda, un documento revelador.

El Raval como espacio urbano complejo, incoherente, opaco, que la planificación urbanística no puede someter (según se expresa el antropólogo Manuel Delgado en su intervención en la película) es en *De nens* tanto el laberinto de laberintos (de calles y vidas) que no tiene salida, que no puede ser reducido a una unidad o a una lógica, como, por ello mismo, el foco concreto de insumisión desde el que se sitúa el punto de vista del documental. Es en esa lucha de resistencia urbana en la que se integra *De nens* como *Numax presenta...* se integraba en la lucha de fábrica. El diferente modo, sin embargo, en que cada una lo hace responde no sólo a la evidente distancia entre unas circunstancias y otras, sino también a las transformaciones que ha sufrido tanto la clase obrera que lucha en ambas batallas tan distintas como la perspectiva de la lucha social-personal con la que trabaja Jordá.

La relación de anormalidad y la interdependencia entre las distintas esferas o instituciones sociales, por su parte, apuntan a una tercera cuestión que las recoge a ambas. Tanto en una como en otra de lo que se trata es de relaciones de dominación. Y estas relaciones se materializan en la elusión de responsabilidad de los que responsabilizan. En todo el caso se hace patente un afán por responsabilizar por parte de las posiciones de poder (policías, periodistas, fiscales, jueces, servicios de



protección de la infancia) sólo equiparable al interés puesto por esas mismas personas en eludir toda responsabilidad respecto tanto a las consecuencias de sus acciones como respecto a las situaciones en las que viven los responsabilizados. La relación de poder reside precisamente en esta asimetría respecto al poder de responsabilizar y de eludir la responsabilidad. A un lado están las posiciones que otorgan máximo poder de responsabilizar y eludir responsabilidad; en el otro, las que ofrecen un mínimo de ambos.

En este aspecto la película es particularmente brillante. La elusión de responsabilidad de los que responsabilizan se sitúa a dos niveles. En el primero encontramos la elusión de responsabilidad respecto a las condiciones de vida del barrio y a las situaciones que generan. Jordá lo expresa con toda claridad respecto al caso más flagrante:

...una madre y un padre a los que acusan de haber vendido a sus hijos, a su hijo especialmente por, y aquí la cosa ya es clamorosa, por dos mil y tres mil pesetas.

Si puede entrar en la cabeza de la gente que unos padres vendan a sus hijos por este dinero, hay que plantearse que el problema no es que los vendan, sino cuáles son las condiciones de vida de un barrio en el que se llega a esta forma, no ya de miseria, sino de ultramiseria. Y estas cantidades de dinero se mantienen sin ningún rubor durante todo el juicio sin darse cuenta, o peor, dándose cuenta pero olvidando que están hablando de un mal muy superior. Están hablando de algo mucho más grave. (Jordá, 2003)

Esta elusión de responsabilidad que se hace tan evidente en el juicio es reafirmada por Jordá al poner la historia de "la Conchi" en paralelo con el mismo. La despro-

tección absoluta de “la Conchi” de la que nadie es aparentemente responsable contrasta de manera sangrante con el celo en la persecución de la supuesta red de pederastas.

En el segundo se halla la elusión de responsabilidad respecto a las propias consecuencias de las acciones de los responsabilizadores. Nadie se hace cargo de las consecuencias de la separación de los niños de su padres o del aprovechamiento económico-político de la invención.



Un cuarto problema, que está igualmente entretejido con todo lo anterior de manera esencial, es el de la verdad. En definitiva, *De nens* trata del caso de la invención de un caso; realidad y ficción están mezcladas en el propio asunto del que se trata. El problema de “la verdad” de la pedofilia, el problema del modo en que el caso interdepende de toda una serie de aspectos sociales que “no se ven” de manera inmediata, el carácter ritual del juicio y su teatralidad (incluida la disposición de la sala), la fabulación o no de los niños, los interrogatorios de la policía, la “información” de los periodistas, la cientificidad de la psicología, las declaraciones de los testigos, la verdad directamente performativa que la decisión del juez posee por orden institucional, la verdad de lo íntimo, la sinceridad del amor a los niños que mueve a todos..., *De nens* muestra que, de hecho, el papel que juega la verdad en nuestra sociedad (por su complejidad, por su eficacia) desborda por todos lados tanto la concepción que sólo puede pensar en la circulación infinita de simulacros como la que se descuerna por recuperar a toda costa un referente puro que nunca existió.

La verdad desde *De nens* se muestra como algo complejo. La verdad no se opone de manera simple a la

ficción; como ya hemos visto, la verdad singular es una dialéctica entre verdad y ficción que pasa por la urgencia con la que una reclama a la otra.

La verdad nada tiene que ver con la neutralidad. Es más la pretensión de neutralidad es síntoma siempre de no querer ver toda la realidad. La verdad es siempre verdad situada.

La verdad no es una. Hay diferentes tipos de verdad. La verdad está entrañada de modo distinto en las distintas prácticas y, en cada una de ellas, exige ponerse a prueba de manera distinta. No es lo mismo la verdad del juez que la verdad del sentimiento expresado por Tamarit.

La buenas intenciones no garantizan la verdad. Pueden producir justamente una seguridad interior que aboque a lo contrario (aquí coinciden Jordá y Arcadi Espada). “De buenas intenciones está empedrado el camino del infierno”, era una expresión cara a Marx.

La verdad no lo es todo. Hay también otras cosas. Está, por ejemplo, también el amor. “Aunque hubiese descubierto -afirma Jordá- que [Tamarit] sodomizaba a los niños no me habría importado nada, porque allí había amor... En el caso de Tamarit, la diferencia estaba en el amor, y era un amor desbordante. A mí el amor es algo que me apasiona.” (Jordá, 2006: 78)

El amor es el quinto problema y, en absoluto, el menor de ellos. “Del amor a los niños” titulaba su libro Arcadi Espada. En todos los aspectos del caso Raval, en su invención y en la crítica de esta invención, la preocupación por los niños es la energía que dota de intensidad a todas las intervenciones. *De nens* deja traslucir algo más, sin embargo, desde la propia decisión de hacer una película que gira en torno a un asunto tan resbaladizo y “fácil” de condenar como la pederastia (ante la pederastia cualquiera puede convertirse en juez y en verdugo, si no legal, al menos moral). Deja traslucir un cierto amor por el pedófilo, más exactamente por Tamarit. En la figura de Tamarit, la abyección a la que su crimen (supuesto o real, éste no es el asunto ahora) lo desplaza, el estar excluido del orden social como monstruo incorregible, una posición por tanto de margen, de insumisión buscada o encontrada, se combina con ese “amor desbordante” que, como acabamos de citar, marca “la diferencia” con respecto a todos los demás, con respecto a Lli, el otro acusado de pederastia, y con respecto a magistrados, policías, periodistas y protectores de la infancia. *De nens* rezuma amor por el amor de Tamarit. Jordá atravesó el estigma que inscribe a Tamarit como absolutamente despreciable y encontró al otro lado un amor que amar, un amor apasionante. La película conduce a quien la ve a hacer la misma travesía. No es fácil, sin embargo, dejarse llevar por esa senda. Y, al mismo tiempo, intuimos que por ahí se agita nuestra máxima fuerza. Es por todo ello, sin duda, que la película inquieta. Este es el “mo-

mento de indecisión” de *De nens* que desde el comienzo de la película anuncia la canción de Albert Pla.

En conclusión, la singularidad en *De nens* es la del caso de la invención del caso del Raval, la singularidad de un acontecimiento. Una singularidad que incluye las singularidades histórico-sociales y personales como hebras que componen los hilos que la tejen. En todas las personas y en todos los hechos que articulan el caso, las ambiciones, prejuicios, sentimientos, etc. personales y la posición social, las relaciones de poder, de dominio, económicas, políticas, institucionales van de la mano. El caso sólo puede ser expuesto si se muestra la actividad de las hebras sociales y personales de todos los hilos. Las relaciones de anormalidad generan un repudio que una persona puede sentir físicamente, pero eso no está separado de la reproducción de la estructura familiar reducida en la que se inscriben socialmente. La interdependencia de niveles sociales e instituciones responde a un sistema social pero no está separado del modo en que, por ejemplo, el juicio filmado en *De nens* es realizado y sentido por las personas que en él participan como si lo que en él se decidiera estuviera herméticamente separado del resto de lo social. Las ambiciones personales no pueden desarrollarse si no es a través de relaciones de dominación. La verdad no es verdad ni la falsedad es falsedad si no interviene en algún momento la convicción personal. El amor al amor no es sólo un sentimiento, sino un principio que socava los parámetros ideológicos que ordenan y adornan la dominación social.

A la salida de la fábrica social.

El pensamiento cinematográfico de Jordá es un pensamiento que entrelaza singularidades: singularidad personal, singularidad social, singularidad del encuentro o acontecimiento; es una práctica de la singularidad como entrelazamiento de singularidades. Es lo que vengo repitiendo a lo largo de todo el artículo. Pero, el pensamiento de Jordá es también, y también lo he repetido más de una vez, un pensamiento posicionado del lado de la nueva clase obrera y de su lucha -defensiva, intermitente, dispersa, si se quiere, pero lucha al fin y al cabo. Su pasado marxista no se ha desvanecido, entonces. Se ha transformado abriendo con sus películas un camino que nos apela a todos los que deseamos que el capitalismo no sea el capítulo final de la historia humana ni que lo que construyamos contra él sea igual de horrible o peor todavía. Su marxismo (que ya como mínimo en el 73 estaba lejos del burocratismo estatal -ver Apéndice) se ha transformado en lo que yo he querido llamar un marxismo desajustado. Es en este marxismo desajustado donde el entrelazamiento de singularidades cobra plena energía.



De este modo, las transformaciones del pensamiento de Jordá conectan con unas transformaciones sociales y políticas en las que ya no es posible pensar como hace 30 años. La feminización del trabajo y de la lucha obrera, las múltiples opresiones y exclusiones contra las que urge resistir y entre las que no cabe establecer jerarquías, los dispositivos de normalización que se adentran en lo más profundo de uno mismo hacen que la lucha, al menos por estos pagos, no sea ya menos interna que externa, menos social que personal. Los encuentros inventados por la lucha obrera feminizada no dejan de lado lo personal y es imposible que lo puedan dejar. Esos encuentros buscan un apoyo afectivo, necesitan un apoyo afectivo. Es absurdo pedirle a nadie a estas alturas una actividad política en la que se repita la misma impotencia vital a la que le condenan todos los restantes espacios sociales. Que los grupos de activistas que se llevan formando en las últimas décadas tengan todos una componente afectiva ineludible de parentesco o amistad no es casual ni es un obstáculo, es la condición necesaria desde la que afrontar una lucha que es, a un tiempo, social y personal.

Ya no hay política que pueda dejar a un lado lo personal. Y es absurdo en estas condiciones y, en general destruye más encuentros de los que genera, pretender volver -soñar con volver- a unas formas de militancia o de estrategia política que correspondían a coyunturas y condiciones de producción completamente distintas. Ya no es la disciplina de una organización o una utopía ingenua lo que une o puede unir en la lucha. Ya no hay héroes que seguir, ni futuro que a lo lejos espere nuestra llegada. Lo que hay es algo más complejo que, al compartir la necesidad de luchar por cambiar las relaciones sociales, suma o puede sumar la afinidad

(Haraway, 1995: 251 y ss.) entre las personas que (re)inventan el acontecimiento. Y a mi juicio hay que dejar de creer que plantear todavía la dicotomía entre el partido y las masas o la multitud o la autonomía obrera tenga todavía algún sentido. Toda organización política es en estos momentos un nudo, una trama de afinidad y toda trama de afinidad resistente, una organización política. En esta situación lo que urge, deduzco yo, es acrecentar la capacidad de generar conexiones fecundas, aumentar la potencia de conectividad entre nudos, tramas y organizaciones, esforzarse por la reproducción ampliada de las conexiones parciales (Ibidem).

En fin, se habrán dado cuenta de que no tengo muchas dudas respecto a que el cine de Jordá es un ejemplo impresionante tanto del arte politizado que se puede hacer en las actuales condiciones sociales y personales, como del modo en que esa potencia de conectividad resistente de la que acabo de hablar puede desplegarse de manera prolífica, compleja y alegre.



BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (1999), *La revolución teórica de Marx*, México D. F., Siglo XXI.
- Althusser, L. y Balibar, E. (1990), *Para leer El Capital*, México D.F., Siglo XXI.
- Angulo, J. (2006), "La mirada poliédrica de Joaquín Jordá", *Nosferatu*, 52.
- Beauvoir, S. de (2000), *El segundo sexo. Vol. I. Los hechos y los mitos*, Madrid, Cátedra.
- Bourriaud, N. (2001), "Estética relacional" en Blanco, P., Carrillo, J., Claramonte, J., Expósito, M., *Modos de Hacer. Arte crítico, esfera pública y acción directa*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Claramonte, J. (2001), "Modos de hacer" en Blanco, P., Carrillo, J., Claramonte, J., Expósito, M., *Modos de Hacer. Arte crítico, esfera pública y acción directa*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Debord, G. (1992), *La Société du Spectacle*, Gallimard, Paris.
- Eisenstein, S. M. (2002), *Teoría y técnica cinematográficas*, Madrid, Rialp.
- Espada, A. (2003), *Raval. Del amor a los niños*, Barcelona, Anagrama.
- Foster, H. (2005), "Arte festivo", *Otra parte*, nº 6 (invierno).
- Foucault, M. (1990), *La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta.
- Foucault, M. (1992), "Curso del 14 de enero de 1976" en *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta.
- Haraway, D. J. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Jordá, J. (2003), "La ciudad dilatada" (entrevista), *Memorie Periferiche* (Livorno, 31.1.2003) en www.arteleku.org
- (2006), "A mí la normalidad no me gusta..." (entrevista), *Nosferatu*, 52.
- Sainz Pezonaga, A. (2007), "El deseo activo de amar. (Afecto y materialismo en Spinoza)", *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 3, www.youkali.net.

APÉNDICE

(Reproduzco en forma de Apéndice el "Prologo" que Jordá escribió para su traducción de una selección de textos de Dziga Vertov, titulado Memorias de un cineasta bolchevique y publicado por la Editorial Labor de Barcelona en 1974. Aunque no esté de acuerdo con todos sus juicios, sobre todo con lo poco matizada que está su apreciación del surrealismo, me parece un escrito interesante, además de porque muestra las posiciones estéticas y políticas en las que se situaba Jordá en esos momentos, por la distinción entre arte materialista y arte idealista que intenta esbozar en él)

ALGO ACERCA DE LAS VANGUARDIAS, LAS PSEUDOVANGUARDIAS, UN HOMBRE LLAMADO 'MOVIMIENTO CONTINUO', SUS DIFICULTADES PARA ENTRAR EN EL CASTILLO Y ¿LA NECESIDAD DE SALTAR CINCUENTA AÑOS ATRÁS?

Que en 1954, la muerte de Dziga Vertov se despachara con las circunstanciales, imprecisas e incómodas frases que el presente suele dedicar a aquellos cuya vida física ha sobrepasado en demasía su vida histórica (*"¿Dziga qué...? Ah, sí... Dziga Vertov... un cineasta soviético de los años 20... Pero, ¿no había muerto hace tiempo...? Se ve que no..."*), y que ahora, veinte años después, asistamos a una continua revalorización y reactualización de su obra, es un fenómeno que no puede circunscribirse dentro de la consabida arqueología a la violeta o de los periódicos *revivals* críticos, a que tan propensas son las artes y las ciencias apodadas "jóvenes".

Va mucho más allá. Es un síntoma y una expresión que, junto a otros síntomas y expresiones, marca la necesidad de dar nueva respuesta a una pregunta que hasta hace poco parecía tan sólida como obviamente contestada: *"¿Cuál es la vanguardia artística de la primera mitad del siglo XX? La vanguardia artística de la primera mitad del siglo XX es el surrealismo"* (léase en voz alta con tonadilla de clase de catecismo de los años en que presidía nuestros destinos escolares el Sr. Ibáñez Martín o, a dos voces, con la de los colegiales de San Ildefonso al anunciar el "gordo" de la lotería de Navidad")

Ahora ya no estamos tan seguros de esto. Corrijo para ser más perentorio. Diría que estamos casi seguros de que no es así. De que el surrealismo no es más, a grosso-grosísimo modo, que el baño romántico-expresionista-subjetivista-idealista que el imperialismo cultural francés (cada capitalismo se hace con el imperialismo que puede y que le dejan: nosotros, tiempo atrás, imperializábamos sobre el papel un imperio de pergaminos con espadas y cruces, facsímiles de carabelas y brazos incorruptos de santas escritoras) propinó a un movimiento centro-europeo de auténtica vanguardia, el Dada, prostituyéndolo y rebanándolo y convirtiéndolo en un epigono del siglo XX, en una pseudovanguardia, en algo que estaba predestinado a acabar en los escaparates de los grandes almacenes, en las piscinas renales de estraperlistas de los años 50 y en las pinturas acustres del Maestro de Port-Lligat.

Y quienes, como en un reciente librito muestra del inane "bricolaje" a que ha llegado la industria editorial barcelonesa, pretenden oponer el surrealismo al realismo socialista, reservando, claro está, el "¡ecs!" o el "¡ay!" o el "¡uf!" para el segundo, y el "¡oh!", "¡oh!", "¡oh!" para el primero, no se dan cuenta de que oponen dos cosas parecidísimas, una misma raíz crecida en mantillos distintos: el originado en la caca capitalista y el originado en la caca burocrática.

Cuando eligen, formulan menos una preferencia estética que una preferencia política, una preferencia de clase. Retomemos el hilo y dinamitemos el laberinto.

La verdadera vanguardia del siglo XX es un arte materialista.

Es decir, está compuesta por una serie de movimientos parciales, no asimilables entre sí e incluso contradictorios, pero que coinciden en oponer a una teoría y/o una práctica idealista un teoría y/o una práctica materialista.

Un ejemplo, cualquier cosa menos exhaustivo, de esta serie podría ser la enumeración de las siguientes

parejas antagónicas:

VANGUARDIA

Dada: la obra de arte expresión de sí misma.

Proletkult: el arte como investigación de la clase proletaria.

Mayerhold: el arte como construcción de una nueva realidad.

Etcétera.

PSEUDOVANGUARDIA

Surrealismo: la obra de arte expresión del artista.

Realismo socialista: el arte como imposición de la burocracia estatal.

Stanislavski: el arte como reflejo aparente de la realidad y reconstrucción.

Etcétera.

Y sus características tendenciales serían las siguientes:

Creación colectiva.

Disfrute activo e individual, experimentado en el momento de la creación

Prospección de lo nuevo.

Arte de producción, es decir, arte que produce arte.

Etcétera.

Creación individual.

Disfrute pasivo y (generalmente) colectivo, experimentado en el momento del consumo.

Reflejo de lo viejo.

Arte de consumo.

Etcétera.

Dionisio Arkadievich Kaufman (que, en 1916, eligió llamarse Dziga Vertov: de una palabra ucraniana, *dziga*, peonza, trompo, algo que gira incesantemente, y también, zingaro, gitano, y del verbo ruso *vertet*, girar, dar vueltas, es decir, “movimiento continuo”) entra perfectamente dentro de esta concepción de vanguardia, entendida como arte materialista, como demuestra, mejor que cualquier glosa, la lectura de la colección de textos del presente volumen.

También de ellos, más amplia y claramente de cuanto pudiera aquí decirse, se desprende el agobiante, pegajoso y pesadillesco peregrinaje que Dziga Vertov, Joseph K. en el País de los Soviets, camina hasta llegar a las puertas del castillo burocrático y sus infructuosas llamadas.

La vanguardia soviética, una de las experiencias más fecundas e incompletas de nuestro tiempo, muere al mismo tiempo que el proceso revolucionario que la sostiene y anima. Y el lector español puede encontrar algunas explicaciones de este fenómeno en los prólogos de Miguel Bilbatúa a “Cine soviético de vanguardia: teoría y lenguaje” y a “La isla purpúrea y otras piezas de Mikhail Bulgakov” y en el que yo mismo escribí a “Cine y lenguaje” de Sklovski (uno de los acérrimos enemigos de Vertov, por cierto).

Pero sus orientaciones fundamentales y el espíritu investigador y revolucionario que la fundaba permanecen como una herencia que nos llega a las manos después de dos generaciones, y que no tenemos derecho a dilapidar.

Tanto en política como en arte, es la Revolución Inconclusa a que se refería Deustcher”

Joaquín Jordá, Barcelona, 1973

IMITANDO LOS AFECTOS DE LAS BESTIAS: INTERES E INHUMANIDAD EN SPINOZA

por Warren Montag*

En *Naissance de la biopolitique*, el texto de su curso en el *Collège de France* durante el año académico 1978-1979, Michel Foucault argumenta que en los siglos XVII y XVIII surgieron dos formas distintas de subjetividad gobernada: la primera, el sujeto legal (*le sujet de droit*), el individuo concebido en tanto que poseedor de derechos y fundamento de la soberanía legítima, y, la segunda, el sujeto de interés (*le sujet d'intérêt*), un sujeto de cálculo y elección. Al contrario que el sujeto legal, el sujeto de interés no determina la legitimidad de los estados, sino más bien su habilidad prác-



tica para subsistir: el estado que no tenga en cuenta el hecho básico de que los individuos persiguen su propio interés dejará pronto de regir por completo, independientemente de su condición legal. De hecho, de acuerdo con el modo de gubernamentalidad que surgió en el siglo XVIII, los individuos, sostiene Foucault, eran considerados como gobernables sólo en tanto que

fuera categorizados como sujetos de interés. El interés solo, entendido como un cálculo de ganancias y pérdidas, convierte su conducta, no sólo respecto a lo que hoy consideramos asuntos económicos, sino incluso en sus decisiones más íntimas y privadas, en algo a un tiempo inteligible y predecible.

Foucault ha trazado de este modo una línea de demarcación dentro de la categoría de sujeto en la medida en que se convirtió en objeto de análisis crítico en la filosofía francesa posterior a la Segunda Guerra Mundial: no sólo no hay un sujeto único en el que podrían amalgamarse el sujeto legal y el sujeto de interés, Foucault nos advierte en contra de asumir cualquier tipo de homología (sea formal o histórica) entre ambos. Si las filosofías legales y morales tomaron al sujeto de derecho como punto de partida en su definición de la autoridad legal desde el comienzo del siglo XVII (de Suarez y Grotius a Hobbes y Locke), el sujeto de interés, al menos hasta la mitad del siglo XVIII, siguió siendo competencia de una *raison d'état* llena de sombras, que declaraba, en oposición tanto con las filosofías liberales y republicanas tempranas como con la herencia del pensamiento político cristiano medieval, que consideraría a los seres humanos no como debieran ser, sino como en efecto eran.

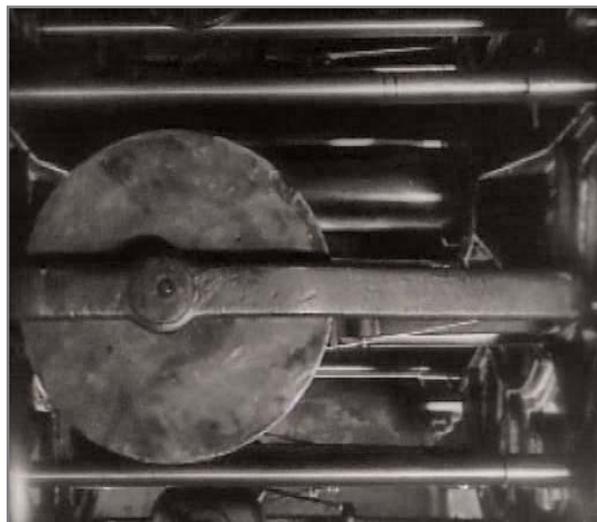
Pero, ¿qué eran? A. O. Hirschman ha mostrado que el afán de poder y posesiones, que con anterioridad había sido condenado como pecado, pasó a ser entendido como rasgo inalterable de la naturaleza humana y, por ello, como parte de un propósito: si los individuos estaban gobernados por el interés, este interés, que, tal como sugería Mandeville, se mostraba a cierto nivel como vicio (que podía adoptar las formas del egoísmo, avaricia o falta de caridad), observado desde un nivel superior, esto es, desde la perspectiva de sus resultados a escala de la sociedad en su conjunto, podía entenderse como el instrumento de un bien

*.- La traducción es de Aurelio Sainz Pezonaga.

general, o, al menos, de la prosperidad que por sí misma proporcionaría muchas de las condiciones de un bien de esa especie. De esta línea de investigación emergió la visión, de la que todavía no nos hemos liberado, de una utopía mucho más convincente y duradera que cualquier sueño sobre el comunismo: la de una sociedad cuyo avance perpetuo en términos materiales y culturales está garantizado por la persecución, por parte de los individuos autónomos, de su interés libre de interferencias (proviengan estas de los estados o de sombrías asociaciones de trabajadores o consumidores envidiosos e irracionales, los primeros actuando a menudo a instancias de las segundas), cuyas acciones se combinan produciendo una racionalidad que sobrepasa la comprensión o la planificación de los seres humanos. Se aseguraba, y se nos sigue asegurando, que una sociedad semejante no puede dejar de ofrecer una estabilidad hasta ahora inimaginable: prosperidad irreversible, sin crisis o penuria, que proporcionará, a su vez, la base para una política sin necesidad de revoluciones o represión.

Por muy tentador que pudiera ser en este punto conectar los temas del gobierno por consenso y la economía de la elección libre, Foucault introduce un nota de precaución: mientras que el sujeto legal y el sujeto de interés están históricamente vinculados, siguen siendo distintos en aspectos importantes. De hecho, y siguiendo el ejemplo de Hume, postulará, como rasgo del pensamiento político desde la mitad del siglo XVIII en adelante, una tendencia a otorgar una primacía permanente al interés sobre el derecho, como si el primero animara y diera contenido a las, de otra manera, vacías formas del segundo. Mientras que el interés puede invalidar la ley y el derecho, la ley no puede disipar el interés, incluso si la fuerza de la ley puede contener sus efectos. En el momento en que deja de servir a los intereses de una de las partes, el contrato (privado o público y social) no obliga de modo incontestable. Foucault observa que, mientras que en las últimas décadas se le ha dedicado mucha atención a la génesis del sujeto legal, el sujeto de interés y su emergencia histórica ha sido objeto de mucha menos reflexión, y, por ello, ha permanecido como lo impensado de la especulación política, tanto liberal como marxista.

Este tratamiento, que el propio Foucault reconoce como esquemático, de las dos formas de subjetividad y su relación a lo que llama "gubernamentalidad" suscita numerosas preguntas, una de las cuales es importante en particular para la discusión que sigue. Podría ser que Foucault redujera con demasiada rapidez el sujeto de interés al "modelo de *homo economicus*", esto es, a la teoría de la conducta humana que es posible encontrar, por ejemplo, en *La riqueza de las naciones*, el predecesor, no muy distante, del maximizador



de utilidad cuyas elecciones sirven de fundamento para tanta ciencia social contemporánea. El interés concebido de un modo más amplio (más allá no sólo del interés económico, sino del "interés propio") fue objeto de gran cantidad de especulación y debate todo un siglo antes de la publicación de la obra maestra de Smith. De hecho, se puede defender que la deducción del derecho a partir del interés y la afirmación de la primacía permanente del último respecto al primero se encuentra en *El Leviatán* de Hobbes. Al mismo tiempo, la relación de Spinoza con estas discusiones y debates ha quedado en suspenso. Aparece en *The Passions and the Interests* de Hirschman como defensor del interés contra los moralizadores cristianos, pero desaparece por entero de la extraordinariamente completa e interesante obra de Pierre Force, *Self-Interest Before Adam Smith*. La desaparición, o, mejor, invisibilidad, de Spinoza que ronda estas discusiones, más todavía cuando parece que no tiene cabida en ellas, es absolutamente típica y por supuesto necesaria: en un cierto sentido, él representa aquello que debe ser desplazado fuera del marco de visión para que la discusión se produzca como de hecho lo hace. Se ha dicho lo suficiente acerca de Spinoza en los últimos treinta años, no sólo por reconocidos estudiosos franceses e italianos, sino por historiadores como Jonathan Israel, como para que haya quedado claro que Spinoza se oponía a toda teología de la trascendencia, así como al moralismo que es el correlato necesario de tales teologías. De cualquier manera, quisiera preguntar si no es posible, además, pensar su obra como un todo en relación con lo que Foucault llamó las dos formas de la subjetividad moderna, el sujeto de la ley o el derecho y el sujeto de interés. Algunas de las más importantes contribuciones de los estudios recientes sobre Spinoza han demostrado la crítica de Spinoza a la idea del sujeto de

derecho, su insistencia en que el derecho es en cualquier sentido coextensivo con el poder y que un contrato no es más que la expresión de una relación de fuerzas (lo que, aunque no sea necesario decirlo, es bastante distinto de deducir el derecho del interés). En consecuencia, quiero argumentar que del mismo modo que podemos leer partes del *Tratado teológico-político* y todo el *Tratado político* como críticas del sujeto legal (y del aparato de derecho, contrato y consenso en su conjunto), es posible leer la *Ética* en tanto que contiene una de las críticas más rigurosas del concepto de sujeto de interés que jamás se han escrito.

Para abordar esta crítica, sin embargo, debemos primero reconocer y explicar no sólo el atractivo que Spinoza posee para los defensores del interés (que son por sí mismos, aunque involuntariamente, defensores del concepto de sujeto de interés), sino su incontestable influencia sobre figuras tan diversas como Mandeville y Von Mises. Ambos se inspiraron en la declaración epigramática con la que Spinoza concluye el Prefacio de la Parte III de la *Ética*: “Trataré, pues, de la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder de la mente sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y de la mente, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos”. El desplazamiento desde la condena moralista de los afectos o pasiones al proyecto de comprenderlos como partes necesarias de la naturaleza abría la posibilidad de juzgarlos por sus efectos en lugar de hacerlo de acuerdo con prejuicios teológicos. Esto, junto con la idea de que Dios es la causa immanente de todas las cosas, dio pie a una especie de sacralización del esfuerzo por perseverar en el ser. Aquello que preserva el propio ser es bueno y lo que lo daña o amenaza con dañarlo es malo; somos conducidos entonces por la naturaleza y por nuestra naturaleza a elegir lo bueno antes que lo malo, a elegir lo útil antes que lo dañino. Algunos filósofos de la época se volvieron hacia la tradición estoica para afirmar que el esfuerzo por conservar el propio ser era el impulso que la providencia ejercía internamente sobre nosotros, era nuestro deseo que perseguía el fin apropiado al orden de la naturaleza en su totalidad. El término griego *ὄρμη* captaba el sentido en el que los individuos era impulsados a servir los fines naturales, un impulso que experimentaban como deseo. Así, el impulso sexual que los individuos buscan satisfacer serviría al fin natural de la propagación de la especie. Tales ideas fueron fácilmente adaptadas a la sociedad por pensadores posteriores. Los efectos de lo que había sido condenado con anterioridad como pasiones egoístas, entendidos al nivel de la sociedad, producirían un sistema que aliviaría los sufrimientos de los pobres de manera más efectiva que el autosacrificio o la denegación implicados en las acciones

de caridad (que en tanto que suponen renuncia y una especie de menoscabo del individuo en cuestión podrían verse como un rechazo de la Providencia). Por esta vía, la necesidad y la moralidad podrían hacerse coincidir felizmente y al sujeto de interés se le haría descan-



sar sobre el fundamento natural de la autoconservación. Esto devino para Hobbes la base de una sociedad sin conflicto (si, claro está, conseguía persuadir auténticamente a los individuos para que temieran la muerte física y renunciaran a sus esperanzas en un mundo por venir) y para pensadores posteriores como Mandeville y Smith, el fundamento de una teoría del progreso y la prosperidad social (únicas garantías reales por sí mismas del orden social): los individuos, entendidos como sujetos de interés, elegirán la vida antes que la muerte y la prosperidad por encima de la pobreza. Finalmente, aunque Foucault sin duda acertaba al argumentar que el sujeto de interés en el curso del siglo XVIII primaba sobre el sujeto de derecho, es de cualquier manera cierto que el sujeto legal proporcionaba la forma que el sujeto de interés tendía a adoptar en la especulación filosófica: el individuo esencialmente solitario que se conserva a sí mismo sin consideración ni responsabilidad con respecto a los demás.

¿Cuál era la relación de Spinoza con estas corrientes de pensamiento? Tiene en común con los estoicos, como los entendió Cicerón, y con Hobbes el uso del término “*conatus*” derivado del verbo “conor”, que, como ha observado Macherey, “tiene el doble sentido de un intento y un compromiso”. Para Cicerón, todo animal busca conservarse a sí mismo y está dotado de amor propio con el fin de que desee no sólo su propia persistencia, sino la de su especie (*De finibus bonorum et malorum*, IV, vii-viii). De este modo, el *conatus* es el

punto en el que el amor propio del individuo coincide con los fines establecidos por la providencia. El *conatus* deviene el esfuerzo [*striving*] hacia un fin y toda la cultura humana puede entenderse como los medios



propios de la humanidad para la consecución de ese fin natural. Hobbes traduce *conatus* como “iniciativa [*endeavor*], el comienzo interno de un movimiento voluntario del tipo de andar, hablar, luchar y otras acciones visibles”. Esta iniciativa está gobernada a su vez por una ley de la naturaleza que Hobbes describe en términos morales y legales, aunque funciona como las leyes que determinan el movimiento de los cuerpos: “un hombre tiene prohibido hacer lo que es destructivo para su vida o que aleje de él los medios para preservarla, y suprimir aquello que él piense que le va ayudar mejor a preservarse” (189). Por supuesto, la entera teoría de Hobbes de una comunidad estable descansa en la idea de que los individuos actuarán (y no sólo deberán actuar) para preservar sus propias vidas y hay, por tanto, que anticipar que cumplirán sus promesas y obedecerán las leyes de la comunidad en tanto que haya “un poder visible al que todos teman”: el Leviatán. Los teóricos de la autoconservación como principio natural que siguieron a Hobbes (en particular Mandeville y Smith) tendieron a acusarle por no penetrar más allá de la apariencia de la discordia hasta la armonía subyacente que aquella ocultaba; los individuos egoístas no sólo realizaban los objetivos de la naturaleza sin quererlo, sin quererlo igualmente servían a la creación de la armonía social cuyo propósito se mantenía oculto a sus ojos. Aunque creían actuar sólo con el fin de asegurar su propia prosperidad, con indiferencia, si no era con una rivalidad activa, respecto a los demás, cuyas súplicas de ayuda material o incluso de mera compasión eran recibidas con sorna, de hecho

contribuían al bienestar general en mucha mayor medida que cualquier acción voluntaria de asistencia. De este modo, el interés no era simplemente el motivo real de la acción, más importante todavía es que era merecedor de las alabanzas y de la aprobación que el prejuicio le rechazaba.

El término “*conatus*” tal como funciona en la *Ética* (especialmente en EIII, props. 4-8) tiene tan poco en común con estas ideas como el “Dios o la naturaleza” de Spinoza tiene con el Dios cristiano. En primer lugar, el *conatus* no es algo peculiar del ser humano, ni siquiera de los seres animados; no es instinto ni movimiento animal o voluntario. No está inscrito en un propósito providencial, ni describe el modo en que todo individuo de naturaleza animada actúa con el objetivo de su propia conservación a la vista, un objetivo que a su vez sirve al objetivo de la conservación de la especie a la que pertenece, que por sí conserva el delicado equilibrio entre todas las especies de la naturaleza. El *conatus* de Spinoza nada tiene que ver con teleología alguna; no es sino la tendencia de cualquier cosa singular (*res singularis*), sea cual sea, animada o inanimada, una piedra o un ser humano, a persistir como es. El *conatus* de cada cosa singular “no es otra cosa que su esencia efectiva” (EIII, prop. 7), una expresión que excluye cualquier finalismo (inmanente o trascendente); la cosa no se esfuerza por realizar su esencia o su potencial. La esencia de una cosa coincide enteramente con su existencia efectiva y no tiene otro sentido fuera de esa existencia (“por realidad y perfección entiendo lo mismo”). Para complicar más las cosas, una cosa singular, lejos de exhibir una simplicidad irreductible, es “varios individuos (*plura individua*) concurriendo (*concurrant*) en una acción, de modo que son todos a un tiempo la causa del mismo efecto” (EII, def. 7). Esta definición es extremadamente importante en muchos aspectos para la comprensión del *conatus*. ¿Cómo podría una “cosa” que no es más que un conjunto de otras cosas unidas por el tiempo necesario para producir un efecto estar dotada de algo así como un “instinto” o un impulso de autoconservación? Es más, si la definición de Spinoza, tal como ha sido vertida al castellano (o al inglés), parecería conferir a la cosa una especie de precariedad, el verbo latino que ha escogido Spinoza aquí para referirse a la “unificación” de los diversos individuos en uno, subraya todavía más esa precariedad. “*Concurro*” se deriva del verbo “*currere*”, correr. *Concurro* significa un correr juntos pero en dos sentidos diferentes: puede significar tanto una rápida reunión como una carrera para encontrarse en el combate. Es, en otras palabras, la unificación más impredecible, frágil y efímera que pueda merecer ese nombre. Es más, merece la pena remarcar que, aunque la discusión de Spinoza en torno a las cosas singu-

lares en este punto y más adelante en la Parte II deriva de Lucrecio, su descripción de la unidad tendencial de los cuerpos de los que se compone toda cosa es bastante más cauta que cualquiera de las que se pueden encontrar en *De rerum natura*. Lucrecio argumenta que “formas distintas se reúnen así en una única masa”, empleando un verbo del que Spinoza se apropia libremente en la *Ética*, “*convenio*”, que significa tanto juntarse como estar de acuerdo, captando la simultaneidad de cuerpo y mente sobre la que Spinoza insiste repetidas veces. La alusión a Lucrecio es aquí importante: las cosas singulares se forman por un encuentro entre cuerpos capaces de unirse y estar de acuerdo simultáneamente. Una vez compuesta por tal encuentro, la cosa persistirá indefinidamente y sólo puede ser destruida por una causa exterior. El *conatus* no es, entonces, nada más que la tendencia a persistir de esa unión compuesta. Ni los humanos ni los seres animados están separados de la naturaleza física ni la trascienden en ningún sentido; estamos sometidos a sus determinaciones como ocurre en cualquier otra cosa que exista. Estas determinaciones, en tanto que incrementan o disminuyen el poder del cuerpo para actuar o de la mente para pensar, son llamados por Spinoza “afectos”. El *conatus* sólo puede ser entendido en relación con los afectos. Vivimos nuestra esencia efectiva como apetito, y en tanto que somos conscientes de este apetito, deseamos.

Aquí debemos afrontar una posible objeción: ¿no sucede que Spinoza sólo ha rearticulado el sujeto de interés, retirando del interés su carácter subjetivo, es cierto, pero concediendo, sin embargo, a cada cosa la tendencia a perseverar en su ser, una tendencia que, en el caso de los individuos humanos, les conducirá a elegir aquello que les sirve a su persistencia y a evitar lo que la amenaza? ¿No ha planteado Spinoza una finalidad interna de acuerdo con la cual cada cosa tiende, tanto como puede, a buscar el fin de su propia conservación, como sostuvieron tanto los estoicos como Hobbes? Si semejante lectura se puede sostener, entonces, Spinoza ha proporcionado el fundamento de una teoría de la acción humana, entendida como una elección entre alternativas, perfectamente compatible con las de los teóricos del interés. Incluso si el sujeto de interés que se pudiera derivar del *conatus* de Spinoza no es de ninguna manera reductible al modelo del *homo economicus*, el individuo humano al modo en que es entendido en la *Ética* tiene que enfrentarse constantemente con las alternativas éticas de lo *utile* y lo *malum*.

Como ha subrayado, sin embargo, Macherey, Spinoza desarrolla la noción de *conatus* al comienzo de la Parte III en un estado de aislamiento provisional y artificial. El *conatus* en la *Ética* es, a un tiempo, un



principio de singularización (o de individuación) y un principio de trasindividuación. Las continuas interacciones con los cuerpos y fuerzas que le son externas son condición de la misma existencia de cualquier cosa, y en tanto que tales son inevitables, pero tales encuentros acarrear tanto riesgos como beneficios. Todo lo que sigue a la exposición del *conatus* en las proposiciones 4 a 8 de la Parte III de la *Ética* sirve para demostrar que la distinción entre el *conatus* como causa interna y la infinidad de causas externas es insostenible. De hecho, en cualquier sentido que podamos considerar relevante, no hay causas internas, sólo causas externas compatibles con nuestro ser que anteceden nuestra producción de un efecto, que a su vez devendrá una causa *ad infinitum* (y de este modo aumentan el poder y la virtud de un individuo) o, por el contrario, causas externas incompatibles con nosotros, que debilitan o descomponen la concurrencia de los cuerpos de los que estamos hechos (disminuyendo nuestro poder). No es posible salirse de la naturaleza, tampoco de esa parte de la naturaleza que es el mundo humano: “nunca puede ocurrir que no necesitemos de lo externo para la conservación de nuestro ser ni que vivamos sin relación con las cosas que son externas a nosotros” (EIV, prop. 18, esc.). No deberíamos dejarnos confundir por el uso que Spinoza hace del término “cosas” (*rebus*): entre las cosas que necesitamos, como deja claro en la continuación de la frase, están los demás seres humanos. “Si, por ejemplo, examinamos nuestra mente, es cierto que sería más imperfecta si la mente estuviera sola y no pudiera entender otra cosa que a sí misma. Hay, entonces, muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, deseamos. Y entre ellas no podemos concebir nada mejor que aquellas que concuerdan (*conveniunt*) con nuestra naturaleza. Si, por ejemplo, dos individuos que tienen

la misma naturaleza se juntan (*junguntur*), componen un individuo doblemente poderoso que cada uno de ellos tomados por separado. En consecuencia, para el hombre no hay nada más útil que el hombre” (EIV, prop. 18, esc.).

Pero, si el mundo humano incrementa tendencialmente el poder de cada individuo, “disponiendo el cuerpo para ser afectado en una mayor cantidad de modos por los cuerpos exteriores” en maneras que “lo hacen capaz de afectar a otros cuerpos”, a su vez, quizás de modo más frecuente, somete al individuo a afectos que debilitan el cuerpo y la mente. He apuntado en otra parte la fascinación de Spinoza por los autómatas y los sonámbulos: aquellos que están completamente sometidos a determinaciones externas y obligados a servir a tiranías que perjudican su propio bienestar, deseando todo el tiempo únicamente lo que manda el tirano. A la lista de las figuras de la servidumbre humana, sin embargo, debemos añadir un carácter todavía más inquietante: el que sueña con los ojos abiertos y, paralizado por afectos enfrentados, se observa a sí mismo con horror en tanto que “ve lo mejor y persigue lo peor” (EIII, prop. 2, esc.). Esta expresión, o alguna versión de la misma, aparece tres veces en la *Ética*:

1. “La verdad es que, si no hubieran constatado que hacemos muchas cosas de las que después nos arrepentimos, y que muchas veces, cuando somos zarandeados por afectos contrarios, vemos lo mejor y perseguimos lo peor (*meliora videre, et deteriora sequi*), nada impediría que creyeran que lo hacemos todo libremente” (EIII, prop.2, esc.).
2. “A la impotencia (*impotentiam*) humana de moderar y reprimir los afectos le llamo *servidumbre*; pues el hombre que está sometido (*obnoxius*) a los afectos, no está bajo su propio poder, sino bajo el de la fortuna (*sui juris non est, sed fortunae*), cuya fuerza es tal que a menudo se ve forzado a hacer lo peor, aun viendo lo que es lo mejor (*quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi*). (EIV, Prefacio).
3. “Con esto creo haber mostrado por qué los hombres se conmueven más por la opinión que por la razón verdadera y por qué el conocimiento verdadero del bien y del mal excita la mente y cede muchas veces a todo género de concupiscencias. De ahí lo del poeta: ‘veo lo mejor y lo apruebo, pero persigo lo peor’ (*video meliora, proboque, deteriora sequo*)” (EIV, prop.17, esc.).

Se pueden hacer muchas observaciones acerca de estos tres pasajes. En el primero, el hecho de que nosotros, en ciertos casos, sabemos claramente qué es lo útil, pero perseguimos [*pursue*] (tal como traduzco

“*sequor*”) lo dañino para nosotros, lo que disminuirá nuestro poder, nos permite ver lo que nos es habitualmente invisible: que nuestra voluntad no es más que un efecto de causas que le son externas y no la causa de nuestras acciones. Y esto no sólo ocurre en las acciones dañinas para nosotros: un individuo piensa que es la causa del cuadro que pinta sólo porque es consciente del deseo de pintar un cuadro e ignorante de las causas de su deseo, las determinaciones que mueven simultáneamente al cuerpo y a la mente. En el segundo pasaje, que sigue de muy cerca al primero, la expresión adopta una función más específicamente ética y política: revela que la naturaleza de la “servidumbre” es actuar o que actúen sobre nosotros de modos que nos debilitan, incluyendo luchar en una guerra en defensa de los intereses del tirano que nos oprime. Pero, además sugiere que los seres humanos son siempre afectados en sentidos contrarios por afectos antagonistas, unos que nos mueven hacia un mayor poder, otros hacia la debilidad e incluso la descomposición (y es en la Parte IV donde Spinoza considera las formas por las que nos destruimos a nosotros mismos lenta e imperceptiblemente, así como el caso de desear y atraer nuestra propia muerte a instancia de causas externas a nuestra naturaleza e incompatibles con ella, el del suicidio).

En el tercer pasaje, Spinoza atribuye la expresión, que ya ha utilizado dos veces antes sin ninguna indicación de que fuera una cita, al Poeta. De hecho, es una cita literal de las palabras de Medea en el libro VII de *Las metamorfosis* de Ovidio cuando lucha por “arrancarse” (*excute*) la pasión que ha concebido inexplicablemente por el enemigo y extranjero Jasón. El enunciado difiere de las dos versiones anteriores no sólo porque está expresado en primera persona, en vez de en tercera, sino además porque contiene un elemento adicional que coloca a la mente en conflicto parcial con respecto a las acciones del cuerpo. El hablante no sólo ve lo mejor, sino que “aprueba” o “juzga” (*provoque*) que lo es. No sólo percibe, sino que sabe por medio de un acto mental o juicio que, en efecto, es lo mejor y, sin embargo, persigue lo peor. Es aquí donde Spinoza se pone al descubierto: asumir que los individuos buscan su interés no sólo en cuanto son concebidos abstractamente de acuerdo con algún sistema filosófico, sino incluso de un modo que establecen los mismos individuos es simplemente otra forma de “concebir a los hombres no como ellos son”, sino como los filósofos quieren y necesitan que sean. El sujeto de interés, en toda su diversidad, de Hobbes a Smith, descansa en una fantasía acerca del modo en que la gente debería ser más que en como son, incluso si sus normas divergen de las del cristianismo. De hecho, Spinoza descarta incluso el concepto de un sujeto de interés engaña-

do: el problema aquí no es que la gente persiga unos intereses ilusorios en lugar de los auténticos o los de otro en lugar de los propios, sin saberlo. El ejemplo de Spinoza conduce a una cuestión bastante más inquietante: al tiempo que caminamos dormidos movidos por la obediencia hacia lo que nos debilita y destruye, parte de nosotros está despierta para ver y entender nuestro completo sometimiento respecto a aquello que sabemos que es lo peor. No es que lo ignoremos, sino que nuestro conocimiento o nuestro uso de razón es impotente frente a las determinaciones que nos obligan, contra lo que nosotros sabemos que ocurre, a buscar lo peor. Inmediatamente después de la cita “del



Poeta”, Spinoza añade otra cita a modo de glosa: “Es lo que el Eclesiastés parece haber tenido en mente cuando dijo: *quien aumenta la ciencia, aumenta el dolor*” (*dolorum*: en el texto hebreo del Eclesiastés, תִּלְדֶּק, que a Spinoza le era familiar, el verbo significa sentir dolor, sufrir: “בואכמ היסוי תעד היסוי”). Ver lo mejor, conocerlo y entenderlo, y simultáneamente verse a uno mismo persiguiendo lo peor, e incluso de manera más patética, verse forzado por la propia razón a reconocer que una parte de nosotros desea buscar lo peor, sería suficiente para empujar a cualquiera, excepto a Spinoza, a apartarse desesperado. Pero, sabiendo que lo que nos determina y el alcance de su poder aumentan nuestra propia capacidad de modificarlo: no hay camino más seguro hacia la servidumbre que la creencia de que sólo nosotros determinamos nuestras acciones por el ejercicio de nuestra voluntad. En la Parte IV de la *Ética*, “De la servidumbre humana”, la idea del individuo como sujeto de interés aparece como un cruel engaño o, mejor, como una forma de renegación que enmascara las maneras

en las que somos “forzados” a elegir lo que daña y debilita las capacidades de nuestro cuerpo y nuestra mente (y merece la pena señalar de paso que nada sugiere que la búsqueda de la mayor riqueza posible aumentará de ninguna manera las potencias de la mente y el cuerpo o que el mismo modelo del *homo economicus* no constituirá para Spinoza una forma de ver lo mejor y hacer lo peor, esto es, de destruirse lentamente a uno mismo al servicio de causas externas).

Hemos de entender ahora que nuestro *conatus* nos lleva a entrar en interacción con numerosas otras cosas en interés de nuestra propia supervivencia, dejando de lado el aumento de poder de la mente y el cuerpo, pero que tales encuentros están tan llenos de riesgos como de oportunidades: podemos llegar a ser más potentes por los afectos alegres del amor y el deseo mutuo o llegar a debilitarnos o a ser destruidos por los afectos tristes del odio y del autodesprecio. De todas las cosas que nos afectan, ninguna tiene una fuerza mayor que las cosas mismas afectadas por los afectos. “Cuando imaginamos que algo que amamos es destruido, sentimos tristeza; si imaginamos que se conserva, sentimos placer” (E III, prop. 19). Pero, más allá de la mera destrucción o conservación, existe, al menos respecto a ciertas cosas, la posibilidad de alegrarse con aquello que aumenta su poder y, por ello, tiende a su conservación y, al contrario, entristecerse con lo que debilita una cosa y la expone a la destrucción. Si imaginamos una cosa capaz de ser afectada por afectos alegres y tristes que, además, consideramos semejante a nosotros, seremos afectados por los mismos afectos que ella (EIII, prop. 27). Spinoza llamará a esta tendencia “imitación de los afectos” (EIII, prop. 27, etc.).

El concepto de una imitación de los afectos, aunque es absolutamente central para el pensamiento social y político de Spinoza, ha recibido poca atención hasta hace poco tiempo y sigue inexplorado en un alto grado. Genera bastantes preguntas y problemas, todos ellos relevantes para entender las resistencias a la categoría de sujeto de interés que encontramos en los filósofos del siglo XVII y XVIII. Contra la idea de que los individuos son afectados sólo por sus propias pasiones, respecto a las cuales calculan su interés, Spinoza y varios de sus contemporáneos desarrollaron un completo vocabulario de la vida afectiva trasindividual en la que los afectos ni se originan en los individuos aislados ni se circunscriben a ellos, sino que son “comunicados”, o “transmitidos” de unos a otros al margen tanto del conocimiento como del control de los mismos. Una comunicación semejante podría verse, como ocurrió a menudo, negativamente, como un “contagio” por el que diversas y peligrosas insensateces se extendían entre un gran número de gente, pero se entendía tam-



bién como un medio de influir en las mentes débiles en interés del bien público. La década de 1670 fue testigo, probablemente como reacción a la traducción de la obra de Hobbes a varios idiomas europeos que ocurrió al comienzo de la misma, de la introducción en el discurso filosófico y político de varios de esos conceptos, de manera notable en la obra de La Rochefoucauld y Malebranche, además de en la del mismo Spinoza. El alcance de la convergencia o divergencia de Spinoza respecto a estos pensadores y a otros similares está todavía por determinar.

Quiero centrarme en un aspecto de la discusión de Spinoza respecto a la imitación de los afectos que hasta ahora ha recibido poca atención. Imitamos el afecto que imaginamos afecta a *una cosa semejante a nosotros* (*res nobis similis*). Ésta podría parecer sólo una manera extravagante de hablar de nuestro vínculo afectivo con los demás seres humanos, límite que los restantes pensadores de la afectividad trasindividual asumen sin discusión, sin hacer ninguna concesión a un humanismo teórico que situara al ser humano fuera de la naturaleza (los seres humanos son en definitiva cosas entre cosas, etc.). Propongo, entonces, examinar un pasaje en el que la propensión a “ver lo mejor y hacer lo peor” va unida directamente con la imitación de los afectos: el escolio de la proposición 68 de la Parte IV de la *Ética*, la última palabra de Spinoza sobre la parábola del primer hombre. Si el hombre naciera libre, esto es, libre de los afectos tristes que disminuyen su poder de actuar y pensar, y de perseverar en su ser, no formaría idea alguna de bien y mal. Pero, vive en un mundo de servidumbre, sujeto a los afectos de cosas semejantes a él que él imita sin querer o sin saber que lo hace.

“Y esto, y otras cosas que ya hemos demostrado, parecen haber sido simbolizadas por Moisés en aquella historia del primer hombre. Pues en ella no se con-

cibe ninguna otra potencia de Dios que aquella con la que creó al hombre, esto es, la potencia por la que sólo proveyó a la utilidad humana; y en ese sentido narra que Dios prohibió al hombre libre que comiera del árbol del conocimiento del bien y del mal, y que tan pronto como comiera de él, al momento temería la muerte más bien que desearía la vida. Después que, una vez que el hombre encontró la mujer, que concordaba totalmente con su naturaleza, conoció que no podía existir nada en la naturaleza que pudiera serle más útil que ella; pero que, creyendo que las bestias eran semejantes a él (*bruta sibi similia esse credidit*), pronto comenzó a imitar sus afectos (ver EIII, prop. 27) y a dejar escapar su libertad, que recobraron después los patriarcas, guiados por el Espíritu de Cristo, esto es, por la idea de Dios, la única de la que depende que el hombre sea libre y que desee para otros el bien que desea para sí”

Deleuze ha descrito con gran precisión la “fascinación” de Spinoza por el problema del “mal”, una fascinación que superó su cautela y le llevó a expresarse de modo bastante imprudente ante el calvinista Willem von Blyenbergh. En tres cartas escritas entre diciembre de 1664 y febrero de 1665, Spinoza regresa sobre la parábola del primer hombre, una parábola que él discute, además de en su intercambio epistolar con Blyenbergh, en todas sus obras mayores: el *Tratado Breve*, el *Tratado teológico-político*, la *Ética* y el *Tratado político*, cada vez con un énfasis ligeramente distinto, como si buscara usar el episodio del Génesis para propósitos diversos. De todas estas discusiones, el pasaje de la *Ética* es de lejos el de mayor alcance, además del más elíptico, y plantea numerosas dificultades. Spinoza comienza reconociendo la oscuridad de “la historia del primer hombre” en su existencia textual concreta. Afirma no ser capaz de hacer otra cosa que determinar lo que Moisés “parece haber querido decir” a través de esta historia, una afirmación que asume la autoría de Moisés cuando él mismo había argumentado en el *Tratado teológico-político*, ya publicado y mucho más accesible, que “es claro, más allá de cualquier sombra de duda, que el Pentateuco no fue escrito por Moisés, sino por alguien que vivió muchas generaciones después de él” (TTP, cap. VIII). En lugar de examinar el pasaje de la Escritura al que se refiere, sin embargo, invoca de un modo notablemente condensado un conjunto de distintos temas ya desarrollados en las Partes III y IV. Adán era libre porque no sólo podía sino que, de hecho, se esforzaba por persistir en su ser y por aumentar el poder de su cuerpo para actuar y de su mente para pensar. En tanto que expresión particular del poder de Dios, buscaba sólo lo útil y no pensaba en ninguna otra cosa que no fuera la vida y vivir: en este sentido Adán es el retrato del *homo liber* u hombre

libre, de cuya posibilidad se ocupan las proposiciones con las que concluye la Parte IV de la *Ética*. En los textos tempranos de Spinoza, la prohibición que Dios dirige a Adán no era ni legal ni moral, sino causal: “Dios reveló a Adán que comer de ese árbol le supondría la muerte del mismo modo que nos revela a nosotros a través de nuestro entendimiento natural que el veneno es letal” (Ep. 19). En la *Ética*, la descripción de la naturaleza y el contenido de la “prohibición” cambia de modo sutil pero no insignificante: “en cuanto comiera, temería la muerte en lugar de desear la vida”. Aunque el hebreo del Génesis carece de ambigüedad, “tan pronto como comas, morirás” (תָּמוּת), Spinoza enfatiza las consecuencias afectivas de comer la fruta del árbol del conocimiento del bien y del mal. El deseo, que Spinoza ha definido como conciencia del propio *conatus*, será reemplazado por el miedo, el presente por el futuro y el ser por la nada. El individuo que vive de acuerdo con la razón es afectado por “la alegría y el deseo”, mientras que el que actúa por miedo es gobernado por causas externas que son más poderosas que él y antagónicas respecto a su naturaleza. El hombre libre es alguien que busca el bien, “esto es, actuar, vivir, conservar su ser sobre la base de buscar la propia utilidad. Y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es meditación de la vida” (EIV, prop. 67).

Aquí Spinoza se aparta del tema de la fruta prohibida, como hace la narración del Génesis, cuyo orden sigue de cerca. La siguiente frase con la que concluye el escolio complica extrañamente la temporalidad de la descripción que hace Spinoza del primer hombre:

Después que, una vez que el hombre encontró la mujer, que concordaba totalmente con su naturaleza, conoció que no podía existir nada en la naturaleza que pudiera serle más útil que ella; pero que, creyendo que las bestias eran semejantes a él (*bruta sibi similia esse credidit*), pronto comenzó a imitar sus afectos (ver EIII, prop. 27) y a dejar escapar su libertad, que recobraron después los patriarcas, guiados por el Espíritu de Cristo, esto es, por la idea de Dios, la única de la que depende que el hombre sea libre y que desee para otros el bien que desea para sí.

La frase comienza con la palabra “después”, como si Spinoza pretendiera continuar narrando la ingestión de la fruta. En cambio, por el contrario, introduce una cláusula parentética cuya significación parecería no encajar con la descripción de la caída en la servidumbre que ocupa el resto de la frase. Es, de hecho, la relación del *conatus* de Adán, de su esfuerzo por perseverar en su ser y aumentar su poder para hacerlo a través de su encuentro fortuito con Eva (debemos señalar que Spinoza dice que Adán “encontró”, o incluso “se

topó con”, Eva -el verbo es “*invenio*”- y de ese modo suprime la referencia a la creación divina de Eva a partir de la costilla de Adán). De hecho, Spinoza ofrece aquí una especie de lectura alegórica de este pasaje del Génesis, de acuerdo con el cual la imagen del origen de Eva a partir de Adán significa el hecho de que su encuentro con ella fue un encuentro con otra cosa singular que concordaba (el verbo es *convenio*) “absolutamente” (*prorsus*) con su naturaleza. Parece que la narración de Adán y su esposa (Spinoza no la nombra de esta manera), condensada en una frase parentética, es el paradigma de la proposición antes citada: “Si por ejemplo dos individuos que tienen la misma naturaleza se juntan, componen un individuo doblemente poderoso” (EIV, prop. 18, esc.). En efecto, esta frase sigue el hebreo de Génesis 2:24 de muy cerca: “Un hombre deja a su padre y a su madre y se junta (וַיִּקְרַב -el hebreo exacto equivalente al latín *juncto*) con su mujer y devienen un cuerpo (וַיִּשְׁכַּב -a menudo traducido como “carne”). “Nada podría ser más útil para él” que la mujer que ha encontrado, nada podría aumentar el poder de pensar de su mente y el de actuar de su cuerpo en mayor medida que el acto de juntarse con ella. En este punto de la frase, sin embargo, lo que bien podría haber sido una alegoría del acto de aumentar la virtud y el poder de uno (esto es, por seguir el hilo de Spinoza, la condición de ser un hombre libre) a través de una composición de cuerpos y fuerzas, dos individuos formando un nuevo individuo, se interrumpe, se corta por una relación no de la acción de comerse la fruta, que aquí ha sido omitida completamente, sino de las causas que determinaron que el primer hombre viera lo mejor y persiguiera lo peor, renunciara a su libertad y buscara su propia destrucción.

La frase resume, “pero a causa de que creyó que las bestias eran semejantes a él (*bruta sibi similia esse crededit*), pronto comenzó a imitar sus afectos y dejó escapar (“*amitto*”, dejar ir o mandar lejos) su libertad”. Esta frase es extraordinaria en muchos aspectos, sobre todo, en tanto que remite a la discusión anterior acerca de la imitación de los afectos. En el pasaje anterior al que Spinoza se refiere (EIII, prop. 27), se nos dice que imitamos los afectos que imaginamos afectan “a una cosas semejante a nosotros” (*res nobis similis*). La semejanza en EIII, prop. 27 aparece como un hecho objetivo: la semejanza de la cosa con respecto a nosotros parece ser la condición para que nosotros imitemos (normalmente sin saberlo y sin quererlo) los afectos que imaginamos que tiene. Es más, debemos recordar que para Spinoza la imaginación no es sinónimo de ilusión: la imaginación no es ni más ni menos que la producción de una imagen en nuestra mente o para ella de una cosa que una vez estuvo presente, pero ahora se encuentra ausente. La imitación de los afectos

tos es precisamente la imagen del placer, dolor o deseo del otro que tiende a producir en nosotros el mismo afecto. En la parábola del primer hombre de la Parte IV, sin embargo, el hecho de la semejanza es problematizado y, con él, cualquier demarcación permanente entre lo humano y lo animal; la frontera entre lo semejante y lo desemejante queda ahora condenado a una fluctuación constante. La expresión “una cosa semejante a nosotros” (*res nobis similis*) deja necesariamente de designar a la humanidad o incluso a la humanidad junto con las bestias (y Spinoza no usa el término “*animalia*”, sino “*bruta*”) en un universalismo metahumano, sino que podría igualmente funcionar para reducir la clase de cosas que “creemos” que son semejantes a nosotros, y cuyos afectos somos, por tanto, propensos a imitar, a una mera porción de lo que anteriormente entendimos como humanidad. De hecho, en EIII, prop. 46, Spinoza parece reconocer una tendencia en la existencia afectiva a excluir de la categoría de lo que experimentamos como semejante a nosotros a aquellos de “una clase o nación diferente” (*classis, sive nationis*). En el caso de Adán, sin embargo, Spinoza parece implicar que la ampliación del límite de lo semejante a las bestias es no sólo lo que provocó la imitación de Adán de sus afectos, sino, lo que es más importante, lo que causó que abandonara su libertad, esto es, que cesara de esforzarse por perseverar en su ser y que su poder fuera sobrepasado por el de causas externas destructoras de su naturaleza. Su creencia de que él era semejante a las bestias es, así, no tanto falsa en el sentido de que no refleje exactamente el verdadero estado de cosas, sino destructora de su ser, de su poder y su placer.

La especificidad de lo bestial en esta frase parece, entonces, implicar el poder no tanto del animal como de lo inhumano, definido así por los efectos de descomposición y muerte que produce en el hombre. La descripción que Spinoza hace del génesis (del que Eva no ha desaparecido en absoluto) sugiere que Adán imitó el deseo de la serpiente en un acto de emulación (la imitación del deseo de otro) que subordinó a Adán a determinaciones más poderosas que él y perjudiciales para su ser. En el escolio de EIII, prop. 37 Spinoza argumenta que no cabe duda de que las bestias sienten y tienen afectos. Los afectos de los animales, sin embargo, difieren tanto de los afectos humanos como su naturaleza difiere de la humana: el deseo sexual de un caballo es tan diferente del de un hombre, como el de un insecto lo es respecto al de un pez. Como podría esperarse, sin embargo, la *Ética* somete a toda noción de “clase” o “especie” a una desestabilización que no es nunca una simple reducción de un todo secundario a sus partes primarias en el espíritu de un individualismo metodológico. Una especie debe en lo

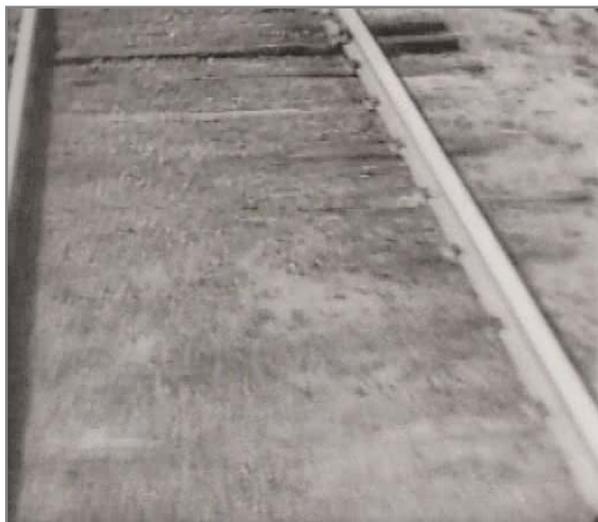
sucesivo considerarse como una cosa singular en el mismo sentido exactamente que señalamos antes: no es ni más ni menos que la concurrencia de cosas singulares en un momento dado. Como tal, existe en una perpetua recomposición que la puede hacer ser mayor o menor, más o menos poderosa. Pero, entre la especie y los individuos que la componen hay una infinidad de composiciones o singularidades intermedias, tales como los dos individuos que se unen para formar un cuerpo y una mente dos veces más poderosos que los de cada uno tomados por separado.

Los individuos humanos son cosas singulares como cualquier otra: “Pedro debe concordar con la idea de Pedro y no con la idea de hombre” (KV, I, cap. 6, § 9); y Spinoza es llevado a una conclusión idéntica a la alcanzada por su contemporáneo, el poeta inglés Rochester: “El hombre difiere más del hombre que de la bestia”. Spinoza señala al final de EIII, prop. 37, esc., que, en materia de afectos, la felicidad de un filósofo no difiere mucho menos de la de un borracho, que la de un animal respecto de la de un hombre. Pero esto parece plantear un serio problema: ¿qué puede significar el término *bruta* en la parábola del primer hombre tal como la recapitula en la Parte IV, donde se dice que Adán perdió su libertad por imitar los afectos de las bestias a las que creyó semejantes a él, si Spinoza rechaza una distinción categórica entre lo humano y lo animal? Quizás ni más ni menos que la irrupción de la tendencia de autodestrucción a instancias de lo que, en nosotros, es más poderoso que nosotros, una tenden-



cia determinada por una imitación de los afectos para actuar de maneras que debilitan, entristecen y, finalmente, provocan nuestra propia desaparición al servicio de otra cosa que ni concuerda ni puede concordar con nuestra naturaleza, a saber, lo inhumano.

La libertad que el primer hombre perdió, la libertad para perseverar en su ser aumentando su poder, no puede ser para Spinoza, tal como hemos dejado establecido, una libertad que enemista a un individuo con otro. El hombre que es libre, de acuerdo con la definición antedicha y como Spinoza apunta en la conclusión del escolio de la proposición 67 de la Parte IV, “deseará para todos los hombres el bien que desea para sí”. Y el efecto de actuar así, explica Spinoza en la proposición 37 de la Parte IV, al que remite al lector al final del escolio de la proposición 67 de la misma parte, es que “un bien al que un hombre aspira para sí y que él ama, lo amará con un amor más constante si ve que otros lo aman”. Es en este contexto, el de la trasindividualización del *conatus*, la necesidad que nos impulsa a compartir al mismo tiempo lo bueno y el deseo de lo bueno con el fin de perseverar y mantener un esfuerzo constante por aumentar nuestro poder, que Spinoza introduce el concepto de lo inhumano. El principio mismo que nuestra unión con otros necesita para componer un cuerpo nuevo y mayor exige que ellos compartan lo bueno que nosotros



disfrutamos. Si no ocurre así, su privación, dolor o tristeza sólo puede debilitarnos y nosotros buscamos necesariamente “librarlos de su infortunio”, dirigidos no por la razón, sino por el afecto pasivo y triste que Spinoza

llama “compasión”. La compasión, nos dice en EIV, prop. 50, esc., a menudo mueve a un individuo a aliviar la miseria de los otros por medios de los que luego se arrepiente. Pero, ¿qué ocurre con los que no se esfuerzan ni movidos por la razón ni por la pasión por aumentar el poder y el placer de los otros como hacen para sí? Aquellos que, como si dijéramos, escuchan a la serpiente, el más astuto de todos los animales, se separan de los demás, insensibles a sus afectos, sean tristes o alegres, pasivos o activos, y, pensando apoderarse de un bien que sólo ellos puedan disfrutar, provocan su propia destrucción? “Aquel que no es movido ni por la razón ni por la compasión a ayudar a los demás, recibe el correcto nombre de “inhumano”. Pues ya no parece asemejarse al hombre”.

Desde el punto de vista de Spinoza, la producción del sujeto de interés, como sucedió a lo largo del siglo XVIII, no puede ser otra cosa que una deshumanización [*inhumanization*] de la política. La deshumanización [*inhumanization*], en este sentido, no será una desviación respecto a una humanidad esencial y ya dada; para Spinoza, en el sentido más relevante, las fronteras de lo humano deben expandirse constantemente si ha de aumentar su poder. Más bien, lo inhumano sólo puede definirse coyunturalmente como aquello que en un momento dado disuelve la composición humana, sometiéndola a una causa externa antagonista cuyas repercusiones se sienten internamente, la irrupción interna de lo externo, que trastoca la concurrencia de sus partes de modo que deja de ser lo que era. Exigir que los individuos separen sus intereses de los intereses de los demás e ignoren sus afectos es ya en sí mismo una imitación de la muerte y de aquello que reclama la muerte al servicio de algo ajeno a la vida. Tomar en serio a Spinoza implica reconocer que la separación de intereses y deseos, de cuerpos y fuerzas no existe simplemente al nivel de los conceptos filosóficos; debe funcionar al mismo tiempo también en la dimensión física, corporal. Solo en la acción que resiste contra esta separación tanto en el cuerpo como en la mente existe la virtud y la perfección tal como Spinoza las entiende; sólo en una resistencia semejante puede la vida ser defendida, por ahora o eternamente, contra la muerte.

SUJETOS, MASAS Y MÁQUINAS EN EL CINE DE LAS VANGUARDIAS HISTÓRICAS

por Maite Aldaz

El cine europeo de los años veinte comparte con el cine soviético de la misma época su afán experimental tanto en el campo de la narrativa como en el de la percepción. Hay una clara intención de generar un tipo de narrativa distinto al de la linealidad naturalista basada en un relato arquetípico que se perfila en el cine estadounidense. En el campo de la percepción, el cine recoge algunas de las propuestas de la pintura y las desarrolla a través del movimiento, testando los límites entre lo percibido como abstracción y como figuración en relación con la velocidad o el contexto. Lo que aquí voy a tratar, a partir de tres películas (dos europeas y una soviética), es de rastrear conexiones entre estas experimentaciones propias de la vanguardia y determinadas construcciones de sentido.

El triunfo de la voluntad (1935) de Leni Riefenstahl recogerá muchos de los elementos desarrollados por la vanguardia europea y soviética para dar forma a una cinta de propaganda sin reservas del ideario nacionalsocialista. *Berlín, sinfonía de una gran ciudad* (1927) de Walther Ruttmann y *El hombre con la cámara* (1929) de Dziga Vertov comparten el campo de experimentación citado haciendo uso de procedimientos comunes: trabajan sin un guión previo y sin actores; pero los sentidos que construyen son radicalmente distintos. Ruttmann en su cinta nos presenta el ritmo maquínico de los tiempos modernos que incorpora al ser humano como una pieza insignificante en un mecanismo que funciona autónomamente y en el que no hay lugar para la acción crítica o subversiva; mientras que Vertov apunta desde el centro mismo de la vanguardia soviética por la construcción del proyecto revolucionario situando la alianza del ser humano con la máquina como motor de transformación social.

Las masas espiritualizadas de Leni Riefenstahl

Leni Riefenstahl conoció la gloria de la mano de Hitler. Mientras él ascendió sus películas fueron reconocidas, incluso recibió la Medalla de Oro en la Exposición Universal que se celebró en París en 1936 por *El triunfo de*

la voluntad. *Olimpia* fue otra de sus cintas ampliamente reconocida. Ahora bien, a partir de la Segunda Guerra Mundial su producción cinematográfica no tuvo ningún reconocimiento. De hecho Riefenstahl se retiró a África en busca del paraíso perdido y allí se dedicó a la fotografía -por cierto que algunos de estos trabajos fueron expuestos en Sevilla en 2002, donde la propia autora los presentó a la prensa. Después, África ya no fue suficiente y tuvo que sumergirse bajo el océano para encontrar la tranquilidad que anhelaba.

Riefenstahl recibía los encargos de sus películas directamente de la mano de Hitler, sin pasar por el Ministerio de Propaganda del Partido. Ella comenta en sus memorias que *El triunfo de la voluntad* no tuvo tiempo de pasar por la censura porque se estrenó unas horas después de ser montada, comentario que no deja de resultar un tanto cómico.

Leni Riefenstahl contaba con unos medios de producción y distribución excepcionales. En 1935, año en el que se estrenó *El triunfo de la voluntad*, la UFA, en manos del Ministerio de Propaganda dirigido por Goebbels, ostentaba el monopolio de la producción y distribución cinematográfica alemana. "No sólo la producción estaba totalmente estatalizada, también los talleres de revelado y las distribuidoras sucumbieron a la dirección del sistema." (Witte: 1997, 196)

Las películas que Riefenstahl va a producir para Hitler construirán una mirada obediente, sometida al caudillo y al mismo tiempo unida a él indisolublemente. Una mirada de identificación con el dictador y con su proyecto de nación alemana que se resume en la máxima "un pueblo, un imperio, un jefe".

En el rodaje de *Triumph des Willens* se utilizaron 35 cámaras y un equipo técnico de 170 personas. El propio Albert Speer, arquitecto del Führer, ideó un ascensor ligero para colocar una de las cámaras, además de colaborar en las escenografías. La puesta en escena del Partido Nacionalsocialista en Nuremberg fue cuidadosamente estudiada, no se olvidó detalle. Sin embargo Riefenstahl en sus memorias asegura que se limitó a colocar las cámaras y que ni siquiera hizo uso de

la voz en off, presentando la cinta como si el Congreso del Partido hubiese transcurrido con independencia de su filmación.

Una de las estrategias utilizadas por la directora para naturalizar el lenguaje cinematográfico, para no mostrarlo como construcción, es la de hacer invisible la cámara al espectador. Todo el dispositivo de grabación y montaje queda oculto. *El triunfo de la voluntad* no pretende generar ningún tipo de distancia que nos permita reflexionar sobre lo que vemos, sino más bien atraernos emocionalmente, hacer que nos identifiquemos con el dictador.

La favorita de Hitler integra en sus películas elementos formales del clasicismo con otros que recoge de las vanguardias, actualiza el modelo griego introduciendo encuadres dinámicos que ya habían sido utilizados por la vanguardia soviética, de tal manera que, estableciendo vínculos con un pasado glorioso, busca construir una imagen sólida, trascendente y dinámica del régimen.

Ya el título de la película “recuerda la fantasía bonapartista, según la cual la voluntad popular, antes revolucionaria, se funde ahora con la voluntad supre-



ma del Führer” (Ibid., 203.). Siguiendo a Walter Benjamin, podemos decir, entonces, que el trabajo de Riefenstahl tiene como objetivo separar el anhelo revolucionario de las masas de su legítima aspiración a apropiarse de los medios de producción y desviarlos hacia el culto al caudillo. “El fascismo -señalaba Benjamin- intenta organizar las masas recientemente proletarizadas sin tocar las condiciones de la propiedad que dichas masas urgen por suprimir. El fascismo ve su salvación en que las masas lleguen a expresarse (pero que ni por asomo hagan valer sus derechos). Las masas tienen derecho a exigir que se modifiquen las

condiciones de la propiedad; el fascismo procura que se expresen precisamente en la conservación de dichas condiciones. En consecuencia desemboca en un esteticismo de la vida política” (Benjamin: 1989, 55 y 56)

El esteticismo que Riefenstahl despliega en sus cintas no deja lugar a dudas en cuanto a la construcción de una imagen magnificatoria del caudillo. En *El triunfo de la voluntad* nos presenta a Hitler como un enviado de los dioses que surca los cielos alemanes en su avión particular, mientras la catedral de Nüremberg asoma entre nubes algodonosas dándole la bienvenida. En otra escena, la mano del dictador aparece iluminada por la luz solar mientras saluda a las masas desde su coche, como si el caudillo recogiera la energía del disco solar para irradiarla desde sí.

A lo largo de la cinta, elementos populares tradicionales -cerveza, trajes regionales, la fuente del campesino con las ocas...- conviven en armonía con otros de tecnología de guerra -el ejército en formación desfilar por las calles, tanques, aviones...- como signo del progreso hacia el que Hitler conducía al pueblo alemán.

Y aquí, de nuevo, es necesario citar a Benjamin. “Todos los esfuerzos -dice- por un esteticismo político culminan en un solo punto. Dicho punto es la guerra. La guerra, y sólo ella, hace posible dar una meta a movimientos de masas de gran escala, conservando a la vez las condiciones heredadas de la propiedad. (Ibidém).

La máquina en *El triunfo de la voluntad* aparece como un mecanismo de poder, en el sentido que Foucault le da a esta expresión en *Vigilar y castigar* (Foucault: 1992, 141). El mecanismo de poder estetizado es el armazón que integra a las masas en comunión reverencial con un caudillo al que se identifica como encarnación de un proyecto trascendente.

El ser humano en la ideología nacionalsocialista es reducido a un cuerpo fetichizado y disciplinado ligado al mecanismo de poder: el cuerpo metalizado de Marinetti, el cuerpo espiritualizado (Sainz Pezonaga: 2006, 148) que Riefenstahl construye en *Olimpia* a través del deporte, las masas espiritualizadas a las que da forma en *El triunfo de la voluntad*.

En un artículo de los años 70 titulado “Deporte y represión”, Languillaumie describe con detenimiento esta conexión entre el cuerpo deportivo, el nacionalismo y el sometimiento. Entre otras cosas, dice allí: “La movilización espiritual representa una domesticación de la conciencia crítica, y más aún cuando se produce una identificación masiva con los objetivos nacionalistas del deporte... A través de la identificación nacional, el deporte configura un poderoso medio de homogeneización y cohesión social... La movilización deportiva es una premovilización patriótica... La educación deportiva, al acostumbrar a la gente a evolucionar dentro de un encuadre jerarquizado, inculca las normas de la autori-

dad, de la disciplina... conduce a aceptar posteriormente, con menos oposición, el marco autoritario sociopolítico represivo. (Laguillaumie: 1978, 54 y 56)

Así, el sacrificio del cuerpo sometido a la disciplina del ejercicio y al orden del ejército es recompensado con la integración imaginaria en un proyecto que lo trasciende. La alienación o cualquier sentimiento de inseguridad o malestar que, por ejemplo, Ruttmann pueda hacer visibles en *Berlín sinfonía de una gran ciudad*, es borrado de la construcción propagandista nazi.

La disciplina y el orden disciplinario y jerárquico son exaltados por Riefenstahl en sus películas, tanto en *Olimpia* a través del deporte, como en *El triunfo de la voluntad* o en *Un día de libertad*, cinta en la que "canta la grandeza" del ejército de Hitler en maniobras. Pero, a esta exaltación hay que oponerle otra mirada: "...la disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos 'dóciles'. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)." (Foucault: 1992, 142)

Las masas en el ideario nazi son reducidas a formaciones geométricas abstractas, a un ejército disciplinado que el contexto nos hace reconocer como el mecanismo de poder nacionalsocialista formando un todo indivisible con el propio caudillo y la bandera. Las masas son integradas en un espacio jerárquico ideal, un espacio que "garantiza la obediencia de los individuos pero también una mejor economía del tiempo y de los gestos." (Ibid., 152)

Esta es la manera en que Leni Riefenstahl legitima míticamente el poder nacionalsocialista. En *El triunfo de la voluntad*, ese poder se muestra fastuoso, un aparato de propaganda que promete mejorar la condición de las masas a través de la disciplina y que, a la vez, apela a la identificación con un proyecto nacional que hace que las diferencias de clase queden diluidas. La película legitima un poder fuertemente jerarquizado, que crece a partir de la máxima explotación posible (la explotación racionalizada, medida, planificada cuya cara oculta eran los campos de concentración activos desde 1933). *El triunfo de la voluntad* legitima un poder del que ella misma forma parte, un poder que, a través de su sofisticado aparato de propaganda, construye una mirada sometida y obediente, sujeta a un proyecto trascendente encarnado en la figura del caudillo.

A mi juicio, *El triunfo de la voluntad* es un ejemplo extremadamente claro de que no podemos hablar respecto de ninguna obra, y menos de la obra de Riefenstahl, en términos puramente formales. Forma y contenido son inseparables porque el sentido se construye con ambos. Y no es posible ver *El triunfo de la voluntad* y olvidar el sentido que construye, ni el modo en que lo hace, porque ese sentido y las técnicas



con las que es producido son parte fundamental de uno de los episodios más terribles de la historia europea reciente.

El sistema mecánico puro de Walther Ruttmann

Walther Ruttmann, es uno de los pocos artistas de vanguardia que se quedó en Alemania durante la II Guerra Mundial. De hecho, fue el primero que recibió el encargo de rodar *El triunfo de la voluntad*, aunque según cuenta Riefenstahl, no pudo aprovecharse nada de lo que Ruttmann había filmado, al parecer su visión era demasiado caótica. Su labor, finalmente, se vio reducida a colaborar con Riefenstahl en el montaje de *Olimpia*, además de dedicarse a "la laudatoria filmica del armamento alemán" (Nepoti: 1997, 313)

Arquitecto y pintor antes que cineasta, en su artículo *Pintar con el tiempo*, Walter Ruttmann deja clara su concepción del cine: "Un arte para el ojo, que se distingue de la pintura en la medida en que está basado en el tiempo y en que el énfasis de su calidad artística reside en el desarrollo temporal de lo formal..." (Palacio: 1997, 271)

Ruttmann, como otros artistas de la vanguardia, vio en el cine la herramienta necesaria para continuar con sus experimentaciones formales, al tiempo que aspiraban a "lograr un cierto reconocimiento cultural y artístico para el cine, la superación del estatuto de espectáculo popular que poseía" (Ibid., 262), de ahí que se planteara una separación del cine con respecto a la literatura o al teatro, buscando alternativas a la narración lineal basada en un arquetipo.

Realizó varias piezas de cine abstracto en las que experimentó con efectos ópticos en función de los cambios de luminosidad, a partir de figuras sencillas colocadas en una estructura mecánica, que luego utilizaría en

Die Symphonie einer Grosstadt para dar forma a un tiempo cíclico asociado a la máquina capitalista.

Berlín, sinfonía de una gran ciudad parte de una "sinfonía de imágenes", concebida por Karl Mayer, "visualmente fascinante en sus declaradas intenciones de ser un relato imparcial" (Nepoti: 1997, 299). Esa imparcialidad pretendía estar avalada por el hecho de que la película no se sostiene en un relato, ni siquiera en un guión previo, o porque prescinde de actores. Ruttmann considera, por tanto, que no está construyendo un sentido que lo sitúe ideológicamente. Su meta es llegar a expresar la esencia de lo real, la esencia de los tiempos modernos.

Igual que la pintura ya no busca representar la profundidad en base a un relato, sino que anhela la expresión de una verdad esencial, constitutiva, más allá de la apariencia que la representación tradicional ha dado a las cosas, el cine se aleja del relato arquetípico del teatro.

Lo mismo que Riefenstahl, Ruttmann oculta el mecanismo de producción cinematográfica para generar un efecto de verdad que no deja espacio a la reflexión. Lo que los diferencia es que mientras que la primera nos presenta sus películas como documentales, Ruttmann lo hace desde la posición del arte autónomo, como expresión de la intuición del artista, como verdad que sólo desde el arte puro puede expresarse.

Otro recurso que Ruttmann utiliza para naturalizar esta representación alejada del relato, generando un efecto de verdad, es la propia estructura "horaria" en la que se sostiene la película. La cinta comienza con el amanecer de un día cualquiera en una gran ciudad, en este caso Berlín, metrópoli de la modernidad, y transcurre en paralelo a las diferentes horas del día.

Ruttmann establece una conexión directa entre el tiempo natural y los tiempos de la máquina, y lo hace desde el primer fotograma. Al amanecer, una máquina de vapor se aproxima a Berlín. El movimiento de sus manivelas y barras excéntricas se intercala con el disco solar en una sincronía perfecta. Este es el punto de partida que nuestro artista utiliza para presentar un mecanismo autónomo insertado en un tiempo cíclico, del que, querámoslo o no, formamos parte.

Estamos en el año 27 del siglo pasado, después de la Gran Guerra. La ciudad y la máquina siguen siendo símbolos de la modernidad, de una modernidad que ya no puede ser optimista después de la gran masacre. Ya no podemos hablar de progreso en un sentido ingenuo que lo identifica sin más con un beneficio para la humanidad. El capitalismo ha mostrado su lado salvaje. Este es el punto del que Ruttmann parte para representar un espacio de impotencia, un orden autónomo que sobrepasa la capacidad de acción del ser humano. Nuestro artista-cineasta deja de lado el ejemplo revolucionario soviético para mostrarnos un mundo alie-

nado, colonizado por el capital.

La máquina capitalista ha generado un nuevo ritmo sobre el que se mueve el mundo, un ritmo en el que los seres humanos hemos sido integrados, engullidos. Aunque Ruttmann presenta esta situación más



sutilmente que Fritz Lang en *Metrópolis* donde la máquina, cual dios totémico, exige víctimas humanas para satisfacer su apetito.

Berlín sinfonía de una gran ciudad pone en imágenes la descripción del capitalismo desarrollado que Lukács había expuesto en *Historia y consciencia de clase*. "El hombre... -decía allí Lukács- es sólo una pieza mecánica incorporada en un sistema mecánico autosuficiente que le preexiste, que funciona independientemente de él y a cuyas leyes tiene que amoldarse le guste o no. A medida que el trabajo se va racionalizando y mecanizando, su actividad se hace cada vez más pasiva y más contemplativa, lo cual refuerza su falta de voluntad. La postura contemplativa adoptada ante un proceso mecánico que se rige por leyes fijas promulgadas independientemente de la conciencia del hombre y que es impermeable a la intervención humana, es decir, ante un sistema perfectamente cerrado..." (Lukács: 1971, 89)

Pero, a diferencia del posicionamiento comunista con el que Lukács describe el capitalismo como un sistema mecánico, *Berlín sinfonía de una gran ciudad* acoge con total naturalidad la sociedad de clases. El director hace aparecer a golpe de minuterio a cada cual en su sitio. Los trabajadores, comparados con el ganado, madrugan y se apelotonan en el metro. En contraste, una burguesía media-alta se pasea por las calles de Berlín observando sus lujosos escaparates o a caballo por el campo no antes de media mañana. En el film ni

se ocultan las diferencias entre clases sociales, ni el malestar que generan los nuevos tiempos, simplemente se naturalizan sobre la base de un pulso rítmico: el rico compra joyas, el mendigo pide dinero y el camo-



rrista monta bronca... y, mientras tanto, las horas se suceden.

Ruttmann no conecta las acciones, las sitúa en una franja horaria, las mecaniza. El agitador también tiene su escena que se cierra con la intervención de la policía sin más consecuencias. Al fin y al cabo, no sabemos qué es lo que dice, simplemente está ahí, lo mismo que el camorrista o el burgués, lo mismo que el tranvía o los escaparates. Ruttmann, como la televisión de nuestros días, anula la singularidad de todas las situaciones homogeneizándolas, imponiéndoles una forma extrínseca, borrando sus relaciones propias, procurando, en fin, evitar una intervención crítica.

En *Berlín sinfonía de una gran ciudad*, no hay una intención ejemplarizante al modo del cine narrativo que nos advierta de los límites en los que debemos mantenernos, de los límites de nuestra clase social. Esta película sitúa al espectador en el interior mismo del fenómeno "haciéndole ver" que es una pieza ajustada a un engranaje maquínico, que existe en función de su ritmo. Le hace partícipe de una experiencia de verdad que antecede cualquier construcción de sentido moralizante y que sólo el artista ha sabido captar.

La cámara es ubicua. Ocupa el lugar de Dios, de un dios que ha sido desalojado por la máquina cinematográfica para reproducir la ideología del capital. Pero, esta es una ideología que no se da a ver, que se oculta como tal proyectando una mirada fascinadora e hipnótica.

Un plano que aparece casi al comienzo de la película puede servir de ejemplo de esta mirada que genera fascinación. A primera hora de la mañana, una máqui-

na de vapor sale de la estación de Berlín. Desde un encuadre frontal, la representación central renacentista cobra vida a través del movimiento de la máquina. El ferrocarril avanza impasible hacia el espectador generándole una sensación de realidad que le inmoviliza, que lo sitúa ante lo irremediable. Ruttmann nos hipnotiza con una imagen que se nos echa encima para hacernos ver lo inútil de cualquier acción en una situación que nos sobrepasa. Si pudiera atravesar la pantalla, la máquina de vapor nos atropellaría sin remedio.

Nuestro artista realizador borra las huellas que pudieran identificar *Berlín sinfonía de una ciudad* como construcción ideológica. Deja fuera cualquier indicio de posicionamiento político, y lo hace naturalizando un mundo organizado en base a la desigualdad. La desigualdad se visibiliza en un orden esencial, natural y eterno. El orden social clasista que Ruttmann presenta como natural e inamovible muestra la explotación y la desigualdad, pero anuncia que no podemos sustraernos a ellas al dejar fuera cualquier posibilidad de tomar distancia crítica respecto de la película. El orden capitalista es presentado no como ideología sino como esencia. La esencia de los tiempos modernos.

Se podría objetar que quizás, con *Berlín sinfonía...*, Ruttmann pretendió hacer una crítica al orden que presenta en la película. Pero, sea cual fuera su intención, al filmarla y mostrarla desde la posición del arte puro no consigue sino construir la imagen de un orden puro y por tanto inmodificable.

Ruttmann no tiene inconveniente en presentar a las masas totalmente adocenadas, reducidas a ganado, proyectando una imagen del ser humano, alienado y solo, imágenes con las que de lo único que parece querer convencernos es de nuestra impotencia. El proletariado aparece como una masa humana dirigida por el imperativo del trabajo asalariado, reducida a perpetuar su dominación. Nos hace sentir la rabia contenida de nuestra condición, pero no de tal manera que podamos ponerla en cuestión, sino como una forma más de regocijarnos en la impotencia al tiempo que nos sentimos culpables por no ser capaces de romper con el orden establecido.

El sentido que Ruttman construye en esta cinta no es otro que el que necesita el capital para reproducirse: un orden predecible que permita invertir sin riesgos. Como decía Gorz siguiendo a Weber, "para existir, la empresa capitalista moderna tiene necesidad de 'un Derecho con el que se pueda contar lo mismo que con una máquina'. La conducta de la empresa solamente puede ser conforme a la racionalidad económica si todas las esferas de la sociedad y la propia vida de los individuos están regidas de manera racional, previsible y calculable" (Gorz: 1991, 49 y 50)

Ruttmann, presentando nuestra impotencia, ocul-

ta la impotencia del poder. Evita poner a la vista la necesidad que el “sistema mecánico” del capital tiene de los trabajadores, porque, ¿qué sería de esos burgueses que se pasean despreocupadamente por Berlín si los obreros se negaran a trabajar para ellos? ¿Qué sería de ellos si los trabajadores tomaran conciencia de su fuerza y decidieran hacerse con el poder, con los medios de producción? ¿Qué pasaría si los obreros decidieran dirigir sus esfuerzos hacia el aumento de su capacidad de actuar y no hacia la reproducción de su explotación?

Dziga Vertov y la apropiación colectiva de los medios de producción cinematográficos.

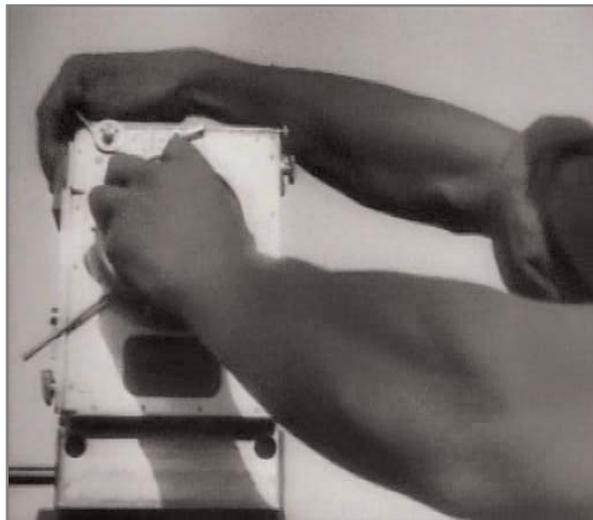
A los dieciséis años, Dionisio Arkadyevich Kaufman se proclama futurista y cambia su nombre por el de “Movimiento Continuo” (Jordá: 1974, 10). Dziga Vertov comienza experimentando con el sonido, a partir de grabaciones de ruidos que recogía del entorno y ensamblaba, producía montajes de estructuras sonoras grabadas.

Se inicia en el cine en 1918. Ligado a la marcha de la Revolución Soviética, se pone a disposición del *Kino Komitet* del Comisariado del Pueblo para la Instrucción Pública. Es redactor y montador jefe del primer *Kino-Nedelia*, noticiario cinematográfico publicado por el gobierno de los soviets. Viaja al frente de guerra para grabar al Ejército Rojo enfrentándose a los Guardias Blancos y por toda la geografía soviética recogiendo el pulso de la Revolución.

En 1922, Vertov, su compañera Elizaveta Svilova y su hermano Mikhail Kaufman, fundan el Consejo de los Tres. Órgano supremo de los Kinoks documentalistas. En diciembre de ese mismo año escriben un llamamiento a los cineastas soviéticos bajo el título: *Llamada para un comienzo*, publicada un año después en LEF, revista constructivista editada por Maiakovski, el poeta Nikolai Aseiev y el crítico literario Osip Brik. En junio de 1923 y de nuevo en LEF se publica *Kinoks: una Revolución*, manifiesto teórico que continuaba el planteamiento iniciado en *Llamada para un comienzo*.

La producción teórica de los Kinoks discurre en paralelo a su producción cinematográfica, es parte de su trabajo, el reflejo, las conclusiones extraídas de la práctica.

La producción cinematográfica de Vertov no puede ser entendida sino como parte del proyecto emancipatorio que comenzó con la Revolución de octubre de 1917. El suyo es, así, un proyecto plagado de dificultades que pasa por la recuperación de una profunda crisis causada por la guerra y el embargo impuesto por los países europeos. La falta de equipamiento de la industria cinematográfica era notoria.



A pesar de que en agosto de 1919 Lenin firmó el decreto que nacionalizó el antiguo cine zarista, la nacionalización de la industria cinematográfica no podía asentarse en una realidad económica. En este periodo difícil para la producción, las unidades locales de distribución se surtían de cine producido en Estados Unidos o Alemania, centros de producción capitalista.

Vertov fue muy crítico respecto de este tipo de prácticas. A lo largo de su vida presionó a favor de la creación de un plan de racionalización de la producción cinematográfica, así como contra la creciente burocratización de la industria.

Las dificultades que los Kinoks tuvieron a la hora de llevar a cabo sus proyectos son una muestra del funcionamiento de la propia industria cinematográfica rusa en la que tanto los medios de producción como de distribución estuvieron en gran medida en manos privadas. El Estado no tenía los recursos suficientes como para producir y distribuir al margen de la producción y distribución privada; se trataba de dos economías que convivían a un tiempo en un periodo de crisis y transformaciones radicales.

Este era el panorama en el que Vertov tuvo que desenvolverse ligado al proceso revolucionario soviético. Era este un proceso en el que el cine jugaba un papel fundamental, en el que el arte de vanguardia, a diferencia de lo que hemos visto en el caso alemán a través del ejemplo de Walter Ruttmann, no va a aspirar a una categoría de arte elevado para el cine. En el caso soviético, las vanguardias y sus experimentaciones formales van unidas a la construcción de la revolución, a la creación de un imaginario simbólico diferenciado del imaginario burgués. El cine para Vertov es la herramienta a través de la que el sujeto cotidiano puede transformarse en sujeto histórico. Es el medio para producir una conciencia revolucionaria a partir

de la cual conseguir que “el libre desenvolvimiento de cada uno sea la condición del libre desenvolvimiento de todos” (Marx y Engels, 1974: 129)

Walter Benjamin apuntó años más tarde la importancia de la fotografía y el cine como medios de producción técnicos que, al ser por su propia especificidad productores de imágenes múltiples, hacían posible su recepción por un público cada vez más amplio, al tiempo que favorecían su participación. Haciendo alusión a Vertov apunta: “Cualquier hombre aspirará hoy a participar en un rodaje”; al tiempo que hace notar: “En Europa occidental la explotación capitalista del cine prohíbe atender la legítima aspiración del hombre actual a ser reproducido. En tales circunstancias la industria cinematográfica tiene gran interés en aguijonear esa participación de las masas por medio de representaciones ilusorias y especulaciones ambivalentes.” (Benjamin: 1989, 40 y 41). Benjamin es consciente del uso que se hace del cine desde las diferentes ideologías, no es el mismo sentido el que construye el cine soviético que el que construye el cine capitalista, o el fascista.

Los primeros rótulos de *El hombre con la cámara* la presentan como los “Fotogramas del diario de un cinematógrafo... Un experimento de transmisión de imágenes visuales sin guión, sin teatro (decorados, actores...) Un experimento que pretende crear un auténtico lenguaje cinematográfico internacional dissociado del teatro y la literatura”. Por si hubiera alguna duda acerca de la intención de este nuevo lenguaje cinematográfico, Vertov en sus escritos apunta: “Los *Kinoks* toman la realidad y la transforman en ciertos principios elementales, o si se prefiere en el alfabeto del cine...Ahora está claro para todos que el equipo de *kinopravda* y del *Cine-Ojo* no ha creado un alfabeto del cine por el alfabeto del cine, sino para mostrar la verdad” (Vertov: 1974, 26). A Vertov no le interesa el arte por el arte, sus experimentaciones no pueden entenderse desvinculadas de la revolución.

En *El hombre con la cámara* queda evidenciada la intención didáctica del Cine-Ojo. Ese interés tiene como meta producir la conciencia de clase necesaria para llevar a término el proyecto revolucionario emancipatorio. Haciendo patente que la vida cotidiana la construimos todos, Vertov sitúa el cine dentro de las relaciones de producción, como medio de producción de sentido.

La película comienza mostrando el proyector y la sala donde se va a exhibir la película con los asientos todavía vacíos que se irán llenando poco a poco. Aparece el lugar para la orquesta y los músicos que van ocupando sus puestos -estamos en la época del cine mudo. Luego, se ve a los espectadores ya sentados y a los miembros de la orquesta atentos al comienzo anunciado por el primer rayo de luz del proyector. De

esta manera, a través de una serie de acciones conectadas, Vertov presenta la exhibición de una película -la forma en la que se muestra, así como las reacciones que provoca en los espectadores- como parte del proceso de producción cinematográfica, que irá poniendo al descubierto a lo largo de toda la cinta.

El hilo conductor de la película es el cámara y su trabajo de filmación, las diferentes situaciones en las que discurre. El cámara se traslada con su kinoaparato allí donde hay algo que grabar, “hemos abandonado el estudio para ir hacia la vida, hacia el torbellino de los hechos visibles que se atropellan...Entráis en el torbellino de la vida con vuestra cámara, la vida sigue su camino...Nadie se somete a vosotros. Debéis acostumbraros a llevar a término vuestra exploración sin molestar a los demás” (Vertov: 1974, 19 y 20)

La cámara coincide con el ojo. Cámara y ojo se fusionan aumentando la potencia de la mirada. La máquina dentro del proceso revolucionario soviético aumenta la capacidad de actuar del ser humano. El objetivo del cine de los *Kinoks* es generar una conciencia de clase desde la que se asuma el control de los medios de producción de la vida. De ahí que Vertov en sus escritos arremeta contra un cine narrativo asentado en un relato poco favorecedor para la toma de conciencia, mientras que en Europa la urgencia del cine puro por separarse del cine narrativo va asociado a procurarle un estatus diferenciado, elitista, de arte elevado.

La cámara de los *kinoks* aparece explícitamente poniendo al descubierto los mecanismos de producción y exposición cinematográficos al tiempo que hace evidente que la realidad que el cine muestra es una realidad construida. El montaje es pieza clave en el trabajo de “Movimiento Continuo”. El montaje es para Vertov la “organización del mundo visible”. “Todo film del Cine-ojo es un montaje a partir del momento en que se elige el tema hasta el estreno de la película definitiva, es decir, que está en período de montaje durante todo el proceso de fabricación del film” (Vertov: 1973, 100). En sus numerosos escritos vemos que la tensión necesaria para construir cada cinta está presente desde el primer momento, desde la recogida de información. Un ojo atento a lo que ve, seleccionando aun antes de estar “armado” con la cámara.

El distanciamiento, práctica habitual en *El hombre con la cámara*, es realizado de diferentes maneras, ya sea congelando la imagen, insertando fotogramas en negro o a través de un movimiento ralentizado. Vertov es consciente de la fascinación que produce el cine, la naturalización que se genera a través del movimiento, por eso congela la imagen para hacernos salir de ese estado de encantamiento -los *Kinoks* buscan producir sujetos conscientes, sujetos revolucionarios capaces de construir su historia y no seres fascinados. Al mismo

tiempo, el fotograma congelado les sirve para explicar el trabajo de montaje. Vemos a la montadora seleccionando el material, cortando y uniendo *frames*, construyendo el sentido a través de las imágenes que el cámara ha recogido. La película nos muestra cómo se produce la ilusión de movimiento a partir de fotos fijas.

En la obra de Vertov se suspenden las desigualdades, el trabajo del cámara o de la montadora no tienen un estatus diferenciado del de los otros trabajadores. El arte no ocupa un lugar separado de la vida, sino que, al igual que las otras tareas, la construye. "Si el trabajo de hacer una película comparte el estatus de trabajo de una tejedora es porque para Vertov el ojo se ha conver-



tido en 'un ojo humano' y su objeto en un objeto humano creado para el hombre y destinado para él" (Michelson: 1984, xl)

El proyecto de los Kinoks consiste en hacernos conscientes de la transformación que podemos operar en lo social. El ser humano es potencia transformadora que puede crecer unida a la máquina. Y la máquina aumenta la potencialidad humana siempre que los medios de producción estén en manos del común. Vertov, desde el cine, muestra una experiencia concreta de construcción del socialismo, interpelando al conjunto de la clase trabajadora soviética y potencialmente a la clase trabajadora internacional.

Frente a la construcción evidenciada de Vertov, Riefenstahl o Ruttmann presumen de una "imparcialidad" naturalizada. Presentan sus cintas como lo real, ya sea captado de forma mecánica por la cámara o bien a través de la intuición del artista.

Sin embargo, en *El hombre con la cámara* Vertov no utiliza el cine para construir la imagen trascendente de un dictador al que debemos unirnos en un proyecto "común" o un dios-máquina que nos engulle,

sino que lo muestra como parte de un proceso de consciencia y emancipación.

Ni al capitalismo ni al fascismo les interesa mostrarse como construcciones ideológicas. Se presentan a sí mismos como órdenes naturales y lógicos. Los que dominan no quieren mostrar que esa dominación es construida. Sin embargo, los dominados no tenemos otra opción. Sólo desmontando el discurso que nos oprime y, por tanto, mostrando que el discurso es siempre algo construido podemos aspirar a liberarnos, aspirar a una "lucha continua" en la que vamos saboreando nuestras pequeñas conquistas, al tiempo que entendemos las derrotas como puntos de partida desde los que seguir luchando.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, W. (1989), *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid.
- Foucault, M. (1992) *Vigilar y castigar, Siglo XXI*, Madrid.
- Gorz, A. (1997), *Metamorfosis del trabajo*, Sistema, Madrid.
- Jordá, J. (1974) "Prólogo" a *Memorias de un cineasta bolchevique*, Labor, Barcelona.
- Laguillaumie, P. (1978), "Deporte y represión" en, *El viejo topo*, extra nº5, Iniciativas editoriales, Barcelona.
- Lukács, G. (1971) *History and Class Consciousness*, MIT Press, Cambridge.
- Marx, K. y Engels, F. (1974), *El manifiesto comunista* en Obras escogidas tomo I, Progreso, Moscú.
- Michelson, A. (1984), "Introduction" a *Kino-Eye. The Writings of Dziga Vertov*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Nepoti, R. (1997), "El documental internacional" en Monterde, J.E. y Torreiro, C. (coord.), *Historia general del cine, Vol. VII, Europa y Asia (1929-1945)* Cátedra, Madrid.
- Palacio, M. (1997), "Cine de vanguardia" en Palacio, M. y Pérez Perucha, J. (coord.), *Historia general del cine, Vol. V, Europa y Asia (1918-1930)* Cátedra, Madrid.
- Sainz Pezonaga, A. (2006), "Spinoza, materialismo, comunismo..." en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 2, www.youkali.net.
- Vertov, D. (1973), *El cine ojo*, Fundamentos, Madrid.
- Vertov, D. (1974), *Memorias de un cineasta bolchevique*, Labor, Barcelona.
- Witte, K. (1997), "El cine del Tercer Reich" en Monterde, J.E. y Torreiro, C. (coord.), *Historia general del cine, Vol. VII, Europa y Asia (1929-1945)* Cátedra, Madrid.

ALTHUSSER Y LA CUESTIÓN DEL SUJETO

por Yoshihiko Ichida*

Para las páginas de la revista *Multitudes* consagradas al último Althusser, a su “materialismo aleatorio”¹, François Matheron y yo escribimos un artículo para contestar, por así decir, el tema elegido por nosotros mismos. Hemos sugerido que no hay una filosofía específica de los últimos años de Althusser; que si hay una filosofía a la que se pueda calificar como aleatoria esa filosofía está en toda su obra. Afirmando, contra la tematización de “el último”, que en lugar de la evolución, de la progresión o incluso del cambio de posición político-filosófica, es la multiplicidad constante de un mismo problema formulable como el del “comienzo a partir de nada” el que preside todas sus épocas, el artículo se titula “Un, dos, tres, cuatro, diez mil Althusser”. Pero aquí empezaré por la hipótesis contraria respetando la multiplicidad althusseriana que a veces ha anulado toda oposición: hay sin duda en Althusser una evolución o cambio de posición sobre una cuestión: el sujeto. Y añado inmediatamente que para establecer la relación con nuestra tesis de los “diez mil Althusser”, el momento y la manera de producirse ese cambio deben ser considerados en relación con lo proclamado por el filósofo sobre el “antihumanismo teórico” ampliamente reconocido como *la* posición althusseriana.

El *antihumanismo teórico*. ¿Puede, en efecto, encontrarse un término más adecuado que éste para resumir, sea la que sea la multiplicidad que su autor introduzca en su consideración, todo su itinerario alrededor de la cuestión del sujeto? El manifiesto resueltamente político de *Pour Marx* contra el “humanismo socialista”, que sostenía que “el concepto de humanismo no es más que un concepto ideológico”², fue pro-



fundizado teóricamente en *Lire le Capital* hasta el punto de excluir la noción de sujeto de un campo de reflexión sería salvo para criticarla: “la pretensión de que hay un ‘sujeto constituyente’ (es) tan vanacomó lo es la presunción de un sujeto de la visión en la producción de lo visible (...) el ‘sujeto’ no juega el papel que él cree sino el que le es asignado por el mecanismo del proceso”³: “Los verdaderos ‘sujetos’ (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son, pues, esos ocupantes ni esos funcionarios, no son, por tanto, contrariamente a todas las apariencias (...), los ‘individuos concretos’, los ‘hombres reales’, sino la definición y la distribución de sus plazas y de sus funciones. Los verdaderos ‘sujetos’ son, pues, esos definidores y esos distri-

*.- Este artículo es el texto de una conferencia pronunciada por el autor en el congreso *Sobre la filosofía de Louis Althusser* celebrado en Venecia en noviembre de 2006. La traducción es de Juan Pedro García del Campo (conservamos los títulos originales de las conocidas obras *Lire le Capital* y *Pour Marx*, así como, en las notas, las referencias a las ediciones francesas correspondientes).

1.- *Multitudes*, nº 21: “Le matérialisme aléatoire et le ‘dernier Althusser’”, asociación *Multitudes*, 2005.

2.- «Marxisme et humanisme», en *Pour Marx*, La Découverte, p. 229.

3.- “Du *Capital* à la philosophie de Marx” en *Lire le Capital*, PUF, p. 22.

buidores: las relaciones de producción. Pero cómo son esas 'relaciones' es algo que no se podría pensar desde la categoría de sujeto⁴. El "proceso sin sujeto ni fines" del Althusser "autocrítico", planteando la cuestión desde la óptica de Hegel, no dice otra cosa: "no hay sujeto del proceso: el proceso mismo es el que es sujeto"⁵; "Esta es la principal deuda positiva de Marx con Hegel: el concepto de proceso sin sujeto. Sostiene por completo *El capital*"⁶.

Tampoco el Althusser del "materialismo aleatorio" dejará de proponer el *antihumanismo teórico* como una de las bases para renovar el "movimiento de liberación nacional"⁷. Así, la negación del filósofo de la función "teórica" del sujeto-hombre no ha sido eliminada. Pero ¿qué sucede con su función "práctica"? Si la "práctica" se define por la diferencia categorial con la "teoría" ¿puede acoger en su interior eso excluido de la "teoría", su sujeto constituyente? Y eso ¿se hace sin despojarle de su "ser sujeto" y reducirle a aquél simple "agente" de las relaciones de producción que es igual en derecho a los medios no-humanos de producción?

Mucho más visible que el *antihumanismo teórico*, en Althusser estaba también su partenaire conceptual, el "humanismo práctico". El antihumanismo era convertido en su opuesto positivo, el sujeto-hombre se desplaza de la "teoría" a la "práctica". Mediante un gesto simultáneo de inversión y de desplazamiento concerniente al sujeto, la teoría y la práctica parecen finalmente plegarse una respecto de la otra y formar juntas una teoría o una posición completa sobre el sujeto de Louis Althusser, como lo sugiere retrospectivamente *El porvenir es largo*: "el antihumanismo teórico era lo único que podía autorizar un auténtico humanismo práctico"⁸. Pero la cosa en realidad no es tan simple. Antes de aparecer habitualmente en la pluma de Althusser en los años 80, el término "humanismo práctico" no está en ninguno de los textos por él publicados y la única página en la que podemos leerlo hoy junto a su partenaire "teórico" está en un texto inédito de 1966 que contesta temáticamente al "socialismo ideológico" para el que el "humanismo práctico" es un sinónimo de sí mismo: "la noción de hombre en general (...) se traduce generalmente por una declaración de humanismo. Se trata de un humanismo *práctico* pero viene

a recubrir de forma totalmente natural al humanismo *teórico*, esencial al socialismo ideológico"⁹. El sujeto-hombre no se desplaza aquí en absoluto como "práctico" de manera que reciba la posibilidad de un "ser sujeto". El desplazamiento que da al sujeto-hombre excluido una función *práctica* ha debido tener lugar, pues, en algún lugar aún desconocido entre el Althusser de la "madurez" (de *Pour Marx* y de *Lire le Capital*) y el Althusser del "materialismo aleatorio". No siendo siempre la "práctica" un "lugar" del sujeto, lo ha llegado a ser en un momento distinto de aquél en el



que el *antihumanismo teórico* ha llegado a Althusser. En ese momento ha debido tener un cambio de naturaleza respecto a la "teoría".

En cierto sentido, conocemos el cambio demasiado bien para reconocerlo como un cambio de naturaleza de la práctica. Se trata de esa famosa teoría de la ideología de 1969¹⁰ que elucida un mecanismo de la constitución del sujeto por la ideología o, más precisamente, por la "interpelación" particular a la ideología. No se trata sin embargo de esa elucidación central del artículo sino de una constatación hecha justo antes de llegar a ella: "no hay práctica sino por y bajo una ideología. No hay ideología sino por el sujeto y para el sujeto"¹¹. Ligados por la ideología, la práctica y el sujeto se

4.- «L'objet du *Capital*» en *Lire le Capital*, p. 393.

5.- «Sur le rapport de Marx à Hegel», en *Lénine et la philosophie*, Maspero, p. 69.

6.- *Ibid.*, p. 70.

7.- «Thèse de juin», inédito, 1986, archivos del IMEC.

8.- *L'avenir dure longtemps*, STOCK/IMEC, p. 177.

9.- «Socialisme idéologique et socialisme scientifique», inédito, 1966, archivos del IMEC.

10.- «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat» en *Positions*, Éditions Sociales.

11.- *Ibid.*, p. 109.

pertenecen el uno al otro exclusivamente. Si ese sujeto o esos sujetos no son sino agentes de producción definidos completamente por las relaciones de producción, es decir, reducidos al lugar y a la función que tienen que cumplir, no hay ningún cambio entre la práctica como “estructura” y la práctica como “ideología”. Pero ahora es competencia de la ideología calificada como “eterna” (“la ideología no tiene historia”¹²) o, según la fórmula de un artículo de 1963 que pone ya en cuestión la ideología, como “indispensable para cualquier sociedad” e incluso para la “sociedad sin clases”¹³ que sustenta totalmente el “ser” o la constitución del sujeto. Las “relaciones de producción” no constituyen ya al sujeto, *contrariamente* a la declaración de *Lire le Capital*. Que determinen siempre exigencias a las que el sujeto *constituido* debe responder, no asegura ya que ese sujeto exista. El “ser” y el “qué hacer” del sujeto son separados como dos problemas que las “relaciones de producción” *estructurales* no pueden resolver solos. También la “práctica” debe ser dividida en dos: por un lado es siempre el “qué hacer” del sujeto en las relaciones de producción y, por otro, bajo el control de la ideología, puede y debe *ligar ese “qué hacer” y el sujeto*, garantizando a este último que “todo irá bien si los sujetos reconocen lo que son y se conducen en consecuencia”¹⁴. Al ser situada la ideología fuera de las relaciones de producción, la práctica del sujeto se hace doble respecto de aquello que debe asegurar por un sólo gesto práctico y tiende un puente entre el “ser” y el “qué hacer” del sujeto. Para existir realmente en las relaciones de producción el sujeto depende de su práctica. *Sólo es sujeto por la práctica*.

El sujeto, ligando por su práctica la eternidad ideológica que le produce y la historicidad estructural que le determina es una personalidad estructural de Althusser, el nuevo príncipe de Maquiavelo. El filósofo subraya que este Príncipe no es sino un encuentro aleatorio entre *Fortuna* y *Virtù*, entre el azar que hace de un individuo “previamente indefinible” el Sujeto en la historia italiana del siglo XVI, azar similar al que hace nacer a Marx en el seno del capitalismo alemán del siglo XIX, y la fuerza subjetiva para acometer las funciones exigidas por las condiciones históricas o para llenar el vacío histórico de la sociedad italiana de la época, fuerza que no es distinta a la del proletariado; en una palabra, un encuentro aleatorio entre las condiciones “objetivas” y “subjetivas” para que surgiera en

Italia un nuevo estado¹⁵. Lo importante es que las dos condiciones deben *encontrarse*, es decir, que la contingencia de la existencia y la necesidad de la función se ponen en relación de exterioridad hasta tal punto que el proyecto maquiaveliano de enlazarlas es considerado *utópico*. “Aleatorio” y “utópico” son una y la misma cosa en *Maquiavelo y nosotros*, indicando la ausencia de relación que la teoría de la ideología, también ella, necesita si se constituye como una teoría independiente del análisis “estructuralista” de *Lire le Capital*. De ahí, más explícitamente que en el artículo de 1969, el doble juego de la práctica que, permaneciendo en uno de los dos lugares separados, en el “espacio práctico” compuesto del “qué hacer” del sujeto, se sitúa al mismo tiempo *entre* ese lugar y otro en el que es siempre aleatorio saber si ese sujeto existe o si es verdaderamente el sujeto. *La práctica es un lugar y al mismo tiempo una articulación de lugares*. Pero articular la necesidad y la contingencia es un esfuerzo imposible o al menos paradójico no porque ambas se opongan (la oposición puede anularse en la dialéctica) sino porque *articulada* en tanto que ser positivo (*lugar*) con la necesidad, la contingencia deja de ser negación de la necesidad, deja de ser determinada en tanto tal por la necesidad y de ser *secundaria* respecto de la necesidad: ¿es entonces posible o justo llamar contingente a algo que no es ya negativo? ¿No se trata, más bien, de *otra* necesidad? El dinamismo de una articulación o de una coyuntura *aleatoria* de dos *lugares-necesidades* tiene un nombre: la “coyuntura”.

Los dos son referidos en *Maquiavelo y nosotros* como “espacio teórico” y “espacio práctico”. Pero —y eso nos exige la máxima atención— es el “texto” de Maquiavelo, es decir, un trabajo *teórico* que pone a los dos en funcionamiento, lo que los desplaza a partir de un conjunto indistinto y “abstracto”, lo que Marx en el *Prefacio a la Crítica de la Economía Política* (1859) considera como el punto de partida de todo trabajo teórico, y, retornando a ese Marx con una terminología spinozista Althusser lo considera como “primer género de conocimiento”. El “espacio práctico” al que el “texto” de Maquiavelo se dice que pertenece no es otra cosa que un espacio *abierto por la teoría*, por muy *práctico* que sea, y en ese sentido sigue siendo un espacio teórico. De ahí la pregunta: “¿cómo el texto escrito que pone en juego y en acción esta problemática política y ese nuevo dispositivo *se pone a sí mismo en posi-*

12.- *Ibid.*, p. 98.

13.- «Marxisme et Humanisme», *op. cit.*, p. 242.

14.- «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», *op. cit.*, p. 120.

15.- «Machiavel et nous», en *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II, STOCK/IMEC.

ción en el espacio de la problemática de la práctica política desplegada de ese modo por él mismo?¹⁶. Al designar el “nuevo dispositivo”, el papel de un “texto” en el espacio práctico, el espacio teórico en su conjunto debe insertarse en el espacio práctico. “La cuestión es la de un doble lugar o de un doble espacio o, incluso, la de una doble interimplicación”¹⁷. Los dos espacios se implican e incluyen recíprocamente para formar, según Althusser “un espacio topológico”¹⁸ (el subrayado es nuestro) o, en una palabra, “la tópica”, que será retomada por el filósofo en un texto publicado en 1978¹⁹ para indicar una “doble inscripción” de las ideas de Marx en la “tópica” que constituye aquella metáfora clásica del edificio: superestructura/infraestructura. “Él [=Marx] las [=sus ideas] presenta en primer lugar como principios del análisis de conjunto (...): sus ideas están entonces presentes en todas partes porque se trata de explicar con ellas una realidad de conjunto. /Pero Marx hace aparecer sus ideas una segunda vez, situándolas entonces en un lugar determinado y limitado de la misma realidad de conjunto: digamos (...), entre las ‘formas ideológicas en que los hombres toman conciencia del conflicto de (clase) y le llevan hasta sus últimas consecuencias’”²⁰. Pero ¿no intenta precisamente Althusser superar esa metáfora del edificio en el artículo de 1969 porque es “descriptiva”? “El mayor inconveniente de esta representación de la estructura de toda sociedad en la metáfora espacial del edificio es, evidentemente, que es metafórica; es decir, que es simplemente ‘descriptiva’. /[La metáfora] nos obliga, ella misma, a superarla”²¹. Parece que la “tópica”, necesaria para indicar la complejidad que tiene *situar* la práctica, es aún bastante problemática para Althusser. Es preciso decirlo tanto más cuanto que escribe ya en 1953 sobre la “doble implicación” refiriéndose a Stalin: “el primado de la realidad se encuentra verificado en dos niveles *por las ciencias y en las ciencias*. Es la edoble inter-implicación (*del progreso de las ciencias en los principios del materialismo y de esos mismos principios en la realidad descubierta por las ciencias*) lo que permite comprender el

carácter filosófico y científico del materialismo —expresado en aquella fórmula inicialmente de Stalin: el materialismo es una ‘teoría filosófica científica’”²².

Además, el origen de esta consideración althusseriana de la “doble inter-implicación” se encuentra sin duda alguna en Hegel, en la “alienación” entendida como un doble movimiento del Espíritu que hace iguales el Sujeto y la Substancia. Sobre “el Sí que se aliena de si mismo y se hunde en su substancia”, el joven Althusser de la memoria de DES comenta: “La totalidad del Si es, pues, ese doble movimiento por el que la substancialidad del sujeto y la subjetividad de la substancia se constituyen como ‘igualdad devenida’. Esta totalidad dialéctica es para Hegel el *Espíritu* o Totalidad Absoluta”²³. No es totalmente erróneo reconocer en ese movimiento del Espíritu la imposibilidad establecida por el Althusser de *Maquiavelo y nosotros* de “pensar *sobre* la coyuntura”²⁴, lo que según él presupone que “el texto está fuera de lugar”, es decir, en el exterior de la “tópica” que se desdobra perpetuamente y hace así imposible toda exterioridad. Que el texto



16.- *Ibid.*, p. 64.

17.- *Ibid.*

18.- *Ibid.*, p. 67.

19.- “Lemarxisme aujourd’hui” en *Solitude de Machiavel*, PUF.

20.- *Ibid.*, p. 303.

21.- “Idéologie et appareils idéologiques d’Etat », *op. cit.*, p. 76.

22.- «Note sur le matérialisme dialectique», en *Revue de l’enseignement philosophique*, octubre-noviembre de 1953.

23.- «Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel», en *Écrits philosophiques et politiques*, tomo I, p. 133.

24.- «Machiavel et nous», *op. cit.*, p. 60.

esté fuera de lugar “sería la tesis de la *Aufklärung*”²⁵, dice Althusser reenviándose quizá a su trabajo de juventud. El retorno a Hegel tal como seguramente se percibe en algunos textos “autocríticos” ¿está también en los “últimos” textos de Althusser?

No necesariamente. Porque justo al lado de un Althusser que piensa “en” las *coyuntura-tópica-doble inter-implicación* hay otro Althusser que insiste en lo que es heterogéneo e irreductible a ellas –por más que permaneciendo en ellas- o sobre la práctica y la filosofía definible desde esa heterogeneidad. Se trata de una serie de notas redactadas en la época “autocrítica”²⁶. Seguramente la cosa no resulta muy evidente en la medida en que el filósofo no deshace nunca el nudo *tópica-coyuntura-práctica-filosofía*: “Sin tónica no es posible orientarse en una coyuntura”²⁷; “Toda filosofía se despliega en un espacio teórico cerrado que ella misma dispone en forma de una tónica”²⁸. Pero se propone muy claramente²⁹ distinguir la práctica del “proceso de producción” definido y realizado por el “modo de producción” *estructuraly*, por tan to, *tópico* porque el objeto de la práctica es el “concreto de la coyuntura”³⁰, como si la coyuntura no fuera ya “tónica” o sólo lo fuera de manera aproximada. Igualmente se sugiere no ligar la filosofía y la teoría sin tener cuidado porque la filosofía es en primer lugar una práctica, como si la filosofía no fuera ya “tónica”: el “ser tónica”, de hecho, es algo atribuido como carácter esencial a la teoría: “las teorías reposan sobre una tónica...”³¹; “el espacio teórico está dispuesto como una tónica”³².

Diremos por ir terminando que Althusser se prohíbe representarse lo heterogéneo de la práctica y de la filosofía respecto de la teoría y de la tónica de una manera *espacial*, esto es, como un exterior. La heterogeneidad no *sale* nunca de la tónica del mismo modo que nunca se sale de la ideología pasando por un “continente científico”, ni tampoco de la coyuntura, salvo, como César Borgia, muerto. Consiste precisamente en nada, *por tanto, en la nada*, diría Althusser: “la filosofía es ese lugar teórico extraño en el que propiamente no pasa nada salvo esa repetición de la nada”³³; en la

filosofía “nos las vemos con una *reproducción sin producción*”³⁴. No la repetición de algo; menos aún la repetición de una y la misma cosa: *de la nada*. Es la repetición misma, la pura repetición, que es posible entender como algo nuevo en sí, heterogéneo e irreductible a la espacialidad de una tónica, como el orden del tiempo abierto finalmente “fuera” o como “afuera” en el que la filosofía tiene “lugar”. Entonces ¿por qué no también la práctica, en vista de su común relación con la teoría “tónica”? Repitiéndose, la filosofía y la práctica no conocen ya el progreso o el pasado, el pre-



sente y el futuro llegan cronológicamente pero existen en tanto que contemporaneidad de los tiempos en los que los transforman en tres lechos de una temporalidad propia a ellos de modo que todo el tiempo pueden anticipar el futuro. La “nada” que se repite, esa definición de la filosofía, una de sus definiciones, ¿pone acaso de manifiesto, al tratarse de una “nada”, una impotencia *práctica* de la filosofía por mucho que sea capaz de anticipar el futuro? Con todo, es ahí donde la “nada” o el “vacío” althusseriano hace acto de paradójica positividad. Es llamado “nada” o “vacío” situándose en un

25.- *Ibid.*, p. 64.

26.- «Notes sur la philosophie» en *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II.

27.- «Sur la philosophie (suite)» (28 octubre 1967), *Ibid.*, p. 313.

28.- «Philosophie et effets de topique» (8 febrero 1968), *Ibid.*, p. 334.

29.- «Triple note» (28 noviembre 1967), *Ibid.*

30.- *Ibid.*, p. 327.

31.- “Sur la philosophie (suite)”, *op. cit.*, p. 313.

32.- «Philosophie et effets de topique», *op. cit.*, p. 334.

33.- «Lénine et la philosophie», en *Lénine et la philosophie*, p. 34.

34.- «Triple note», *op. cit.*, p. 332.

“espacio” teórico y práctico: es, según *Maquiavelo y nosotros*, eso “dentro de” lo que el sujeto debe “saltar”³⁵.

Al participar la “nada” o el “vacío” del espacio como *su nada*, el “efecto-filosofía”, el efecto de la repetición de la nada, sólo aparece como un “efecto de tópicos”³⁶, un efecto derivado del espacio: la “nada” sólo puede ser una “causa inmanente” o “ausente” en relación a la tópica porque no tiene lugar salvo en el espacio en el que no tiene lugar. La “nada” repetida forma así el nudo de un tiempo y de un espacio para producir en este último un efecto que Althusser califica con términos muy simples: “desplazamiento”, “quiebra” o “transformación”.

Él observa que Marx no da un “modelo teórico correspondiente de la práctica”³⁷. Nosotros podemos decir que en él, o en un cierto él, la filosofía constituye aunque parezca imposible ese modelo y que, para tenerlo, él prosigue sus reflexiones sobre la filosofía. *Si sólo es práctica para el sujeto*, ese modelo debe tener relación también con el sujeto. El sujeto, en tanto que es “constituyente”, no es nada en Althusser, pero ese “nada” abre un orden particularmente temporal que le pertenece a él, orden liberado de todas las obligaciones de un “lugar a ocupar” asignado por el “modo de producción”: liberado, porque en su interior es un simple nada. El sujeto, en tanto que es “constituido”, no tiene historia; pero esta “ausencia”, gemela de la contingencia, no le coloca fuera de la coyuntura sino que precisamente es la que da un lugar en la coyuntura a un vacío que constituye la objetividad misma de la coyuntura



tura porque ésta no es más que el “objeto” de la práctica del sujeto. El sujeto, constituyente y constituido, aparece como una nada que separa y une, y articula por tanto, por su “ser práctico”, la libertad y la coyuntura, el tiempo y el espacio, la eternidad y la historicidad: todos esos elementos heterogéneos. ¿Hay entonces algo que sea más constituyente? ¿No es, en sí, una heterogeneidad para sí? Conocemos bien la actualidad del sujeto-hombre constituyente que no se reduce a su *identidad* cultural, sexual, sociológica, etc. Reposando siempre en la práctica, esta heterogeneidad es, por así decir, ontológicamente aleatoria y *no constituye* nunca un dato.

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

- Privatización y negocio sanitario. **La salud del capital** (Jaime Baquero)
- 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)
- La voz común. Una poética para reocupar la vida** (Antonio Orihuela)
- Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos** (Warren Montag)
- Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista.**
- Producción, reproducción, deseo, consumo** (Laboratorio Feminista)
- Tratado de los tres impostores. Moisés, Jesucristo, Mahoma** (anónimo)
- Construir lo común, construir comunismo** (Juan Pedro García del Campo)
- Contra la ética. Por una ideología de la igualdad social** (Aurelio Sainz Pezonaga)
- La (re)conquista de la realidad. La novela, la poesía y el teatro del siglo presente** (coordina Matías EscaleraCordero)
- Atlas histórico de la Filosofía. Desde el mundo griego hasta los inicios de la Ilustración** (Manuel Montalbán García y Juan Pedro García del Campo)

35.- «Machiavel et nous», *op. cit.*, p. 88.

36.- «Philosophie et effets de topique», *op. cit.*

37.- «Triple note», *op. cit.*, p.325.

ÉL HABLA POR ELLA. APUNTES CRÍTICOS SOBRE GÉNERO Y CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO EN LA FILOSOFÍA ILUSTRADA

por Arturo Campos Langa

“Si la cuestión consiste en saber si también se opone a la igualdad de los casados como tales que la ley diga del varón en relación con la mujer: él debe ser tu señor (él parte que manda, ella parte que obedece), no puede pensarse que esta ley está en conflicto con la igualdad natural de una pareja humana, si a la base de esta dominación se encuentra sólo la superioridad natural de la capacidad del varón sobre la mujer a la hora de llevar a cabo el interés común de la casa y del derecho a mandar, fundado en ella”¹

“Todas las mujeres y en general cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado) carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia”²

La Ilustración se presenta en el siglo XVIII como un discurso filosófico que elimina las diferencias de raza y de sexo. El discurso ilustrado en esta época pretende construirse como un discurso del “hombre”, es decir, como un discurso válido para todo el género humano en tanto que construido por y para seres racionales, lo cual obliga a borrar, por principio, toda distinción de raza o de sexo tanto en el ámbito de la teoría como en el de la praxis política. De este modo, François Poullain de la Barre, discípulo y heredero de la filosofía de Descartes, se nos presenta ya en el siglo XVII con su libro *De legalité des sexes* como un clásico del feminismo ilustrado al pretender construir la moral y el

derecho desde fundamentos universalistas, para lo cual reclamaba previamente una liberación de las potencialidades cognoscitivas del ser humano que permitiera una reconfiguración racional de las relaciones prácticas entre hombres y mujeres³. Para Poullain, la lucha contra el prejuicio, apoyada en el “nuevo método de conocimiento” para la fundamentación de las ciencias, sería, en este sentido, la herramienta teórica fundamental con la que conseguir la liberación efectiva de las mujeres. Así, el prejuicio de la desigualdad de los sexos, “el más antiguo y arraigado de todos los existentes” (como dirá Poullain), sólo podrá ser eliminado re- futándolo a partir de la premisa de que “la razón no tiene sexo”, lo cual dará lugar, en el terreno práctico, a una construcción igualitaria de las relaciones sociales entre varones y mujeres.

Sin embargo, es manifiesto que, el discurso ilustrado, construido fundamentalmente por hombres del siglo XVIII (como Kant o Rousseau), termina justificando, aún a pesar de sus planteamientos teóricos universalistas, la inferioridad “natural” de las mujeres. El papel que ocupa la mujer en las obras filosóficas del siglo XVIII es un papel pensado y construido por un sujeto distinto, que se autoconcebe de un modo diferente, pero que a la postre se pone en su lugar para hablar de ella: el sujeto masculino, el cual acaba quitando todo posible protagonismo a la mujer en las cuestiones que más le incumben a ésta, a la vez que termina por marginarla y excluirla de todos los derechos de ciudadanía y poderes que el varón se autopropones para sí mismo. De ahí, por ejemplo, que Cristina Molina, investigadora de las relaciones entre Ilustración y

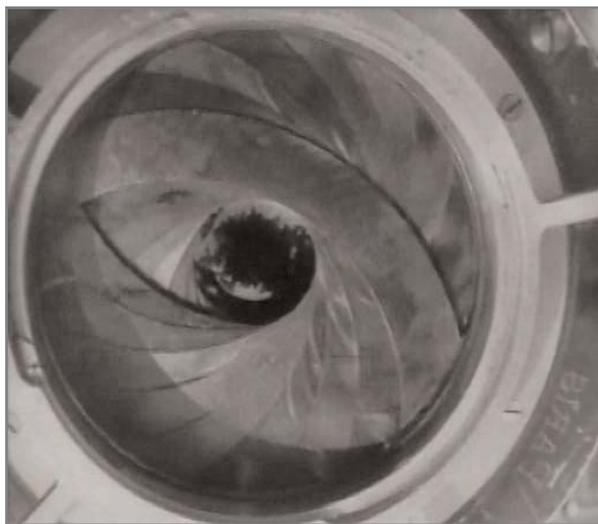
1.- Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, § 26, pág. 100.

2.- Kant, I., *ibidem*, § 46, pág. 144.

3.- Amorós, C., *Cartesianismo y feminismo. Olvido de la razón, razones de los olvidos*, en *Actas del seminario permanente: feminismo e ilustración*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM, 1992, pág. 95-104.

feminismo, haya considerado que *“la ilustración no cumple sus promesas (universalistas y emancipatorias) y las mujeres quedan fuera como aquel sector que las Luces no quiere iluminar (...). Sin la Sofía doméstica y servil, no podría existir el Emilio libre y autónomo”*⁴.

No obstante, y aún a pesar del misógino y sexista discurso de muchos ilustrados, las mujeres y los movimientos feministas desde la época de la Revolución Francesa se apropiaron de los argumentos de la razón ilustrada en tanto que vislumbraron en ella la potencialidad irracionalizadora de las relaciones de dominio patriarcal. Poder éste que fue puesto en cuestión y deslegitimado desde los mismos principios teóricos que habían contribuido a derribar los privilegios feudales y medievales anteriores a la Revolución. Tanto es así que será del mismo paradigma de la igualdad con el que los varones habían derribado el Antiguo Régimen de donde las mujeres extraerán los primeros argumentos para reelaborar un discurso innovador y crítico con la dominación masculina.



Pues bien, la investigación realizada en el presente trabajo tiene como propósito centrarse en el estudio del papel que las mujeres jugaron en las obras filosóficas del siglo XVIII, y, a su vez, también pretende sacar a la luz el criterio sexista de discriminación (el cual también se amplía a la clase social y a la raza, aunque no entremos a valorarlo en este escrito dada la cuestión

que aquí nos ocupa) por el que se excluye a la mujer del modelo político de ciudadanía de la Ilustración. Asimismo, mi propósito en el presente trabajo también tratará de clarificar los posibles límites que pueden existir a la hora de construir un discurso genuinamente feminista desde los parámetros críticos heredados de la filosofía ilustrada del siglo XVIII. Se trata, por tanto, de un estudio historiográfico en el que se pretende investigar y dar cuenta tanto de la construcción sesgada del sujeto político que se produce en las obras filosóficas del siglo de las Luces como de las propias incoherencias de principio que pueden contener esos discursos, así como también las posibles incompatibilidades que se pueden encontrar entre el paradigma ilustrado de ciudadanía y una teoría crítica feminista que apunte a la eliminación de las relaciones sociales de dominación patriarcal.

El doble rasero del discurso de los ilustrados

“Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta; al menos no le quitarás este derecho. Dime, ¿quién te ha dado el soberano poder de oprimir a mi sexo? ¿Tu fuerza?, ¿tu talento? (...) Sólo el hombre se fabricó la chapuza de un principio de esta excepción. Extraño, ciego, hinchado de ciencias y degenerado, en este siglo de luces y de sagacidad, en la ignorancia más crasa, quiere mandar como un déspota sobre un sexo que recibió todas las facultades intelectuales y pretende gozar de la revolución y reclamar su derecho a la igualdad, para decirlo de una vez por todas”.

Olimpia de Gouges, “Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana” (año de 1791)

En 1784, Kant escribe un artículo muy breve titulado *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*. En este texto Kant afirma que *“la ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro”*⁵. La ilustración, al parecer de Kant, sólo requiere libertad; libertad para hacer un “uso público” de la razón expresando nuestras críticas ante el público de los lectores. A este uso público de la razón se contraponen un “uso privado” de la razón, es decir, un uso restringido que se hace en una determinada función o puesto civil. Los

4.- Molina Petit, C., *Ilustración y feminismo: lo privado y lo público en el pensamiento liberal*, tesis de doctorado defendida en junio de 1987 en la ucm. La cita ha sido extraída del artículo anteriormente citado de Celia Amorós.

5.- Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, pág. 83.

ejemplos que pone Kant de este último tipo de uso de la razón son el del soldado que obedece una orden del oficial, el del ciudadano que paga los impuestos que le ordena el fiscal y el del sacerdote que exhorta al creyente a la fe y no a la razón.

Ingresar a la Ilustración, por tanto, es hacerse mayor de edad; esto es, consiste en “tener valor” y en atreverse por uno mismo a servirse de su propio entendimiento, que es la facultad natural que define a todo individuo. Se trata de una “audacia” cuyo fundamento se encuentra en la naturaleza humana, en su capacidad racional, y de ahí que sea válida universalmente para todo hombre; pero, en la medida en que la historia de la humanidad y los tutores del pueblo, los médicos, los abogados y los sacerdotes, le han ocultado al hombre estas potencias, es una obligación valerse por uno mismo de tales capacidades naturales que nos otorga la razón. La libertad consiste en este uso público de la razón y su primer ejercicio se vincula con el pensamiento crítico. La racionalidad libre se erige así como la esencia (“el principio de operaciones”, podríamos decir) del ciudadano ilustrado.

Este discurso ilustrado se dirige universalmente a todo hombre en tanto que ser racional. Todos los seres humanos, y en general, todo ser racional, tiene derecho, sin excepción alguna, a ejercer el derecho de la libertad. Toda la filosofía práctica de Kant descansa en esta preocupación por la universalidad: todo ser humano, sin distinción alguna, es libre y autónomo, y no puede ser sometido por ninguna otra voluntad extraña. La naturaleza racional del hombre existe como fin en sí mismo y de ella se derivan todas las leyes de la voluntad: “obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”⁶ nos dirá Kant en una de sus formulaciones del imperativo de la moral. Mientras que en *El contrato social*, Rousseau, al igual que Kant, comienza diciendo que “el hombre nació libre, y, sin embargo, en todas partes se haya encadenado”⁷. También para Rousseau todos los hombres son, por naturaleza, iguales en derecho y, precisamente porque este principio político fundamental fue ocultado por la historia, habrá que hacerlo público en 1789 en la “Declaración de los derechos del



hombre y el ciudadano” de la Revolución Francesa.

Ahora bien, aún no se habían proclamado en Francia los derechos del hombre cuando la mujer ya vindicaba los suyos en virtud de los mismos principios. “Las mujeres, hijas, hermanas, representantes de la nación, piden que se las constituya en asamblea nacional. Por considerar que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos de la mujer son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los gobiernos”⁸. Es necesario reconocer de entrada que el discurso universalista de los ilustrados encuentra una contradicción en su mismo seno teórico y origen histórico. Se considera que los derechos del hombre valen para todos, pero, en realidad, es un privilegio que sólo se aplica a unos pocos y que no vale para todas, esto es, para las mujeres. La formulación Kantiana del imperativo categórico que antes citaba provoca así la siguiente duda: ¿no habrá seres humanos (las mujeres) que solamente son tratadas como medios y nunca al mismo tiempo como fines en sí mismas?

En los discursos de los ilustrados, todos están de acuerdo en admitir que las mujeres son “la mitad del género humano”. En la dedicatoria a la República de Ginebra con la que Rousseau presenta su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de los hombres*, pregunta retóricamente: “¿acaso podría olvidar a esa preciosa mitad de la república

6.- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Santillana, 1996, pág. 55.

7.- Rousseau, J. J., *El contrato social o principios del derecho político*, Madrid, Tecnos, 1998, pág. 4.

8.- De Gouges, O., *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*, recogido en *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993, pág. 155. Edición de Alicia H. Puleo.

que hace las delicias de la otra, y cuya sabiduría y dulzura mantiene la paz y las buenas costumbres?⁹ A lo cual añade: “A vosotras corresponde mantener siempre, con vuestro amable e inocente mando, y con vuestro ánimo insinuante, el amor a las leyes del Estado y la concordia entre los ciudadanos, reunir mediante dichosos matrimonios las familias divididas. (...) Sed siempre, pues, lo que sois, las castas guardianas de las costumbres y los dulces lazos de la paz, y continuad haciendo valer en toda ocasión los derechos del corazón y de la naturaleza en provecho del deber y de la virtud¹⁰. En efecto, se considera que la mujer es la mitad del género humano, pero no por constituir numéricamente la mitad de los ciudadanos de la república, sino por “complementar” a la otra mitad masculina. Es así por lo que las obligaciones de las mujeres no proceden de la misma naturaleza racional de la cual proceden los deberes de los hombres, sino de su funcionalidad complementaria: la mujer ha de contribuir a la reproducción de la especie y a los cuidados de los hijos, debe ser una buena esposa y mantener unida la familia, y como dice Rousseau, también ha de velar por las costumbres y hacer valer los derechos del “corazón” y la “naturaleza” en provecho del “deber” y la “virtud” masculina.

La expresión “mitad del género humano” sólo hace referencia a la mujer, pero no puede ser predicada del mismo modo respecto del varón: los hombres, en efecto, no constituyen la mitad del género humano porque sólo las mujeres son el “complemento” del hombre, sólo ellas son las que, como expresa muy bien Kant, “carecen de personalidad civil y su existencia es, por así decir, de inherencia¹¹, y no es posible que suceda lo contrario, pues es el hombre el único que posee derechos y existencia independiente y autónoma. Se trata de la descripción de un modelo de sociedad pequeño-burguesa en donde impera una concepción de la familia en la que la mujer ocupa un lugar secundario e indigente, cuyo único fin es servir como medio en el sostén y reproducción del verdadero ciudadano. De ahí el lugar que asigna Rousseau a la mujer en su alocución a los ciudadanos de Ginebra que más arriba citábamos.

No obstante, este doble rasero con el que se juzga al género humano no deja de ser paradójico incluso para la misma época ilustrada, cuando justamente algunas mujeres eran las que animaban y protagoniza-

ban los salones en donde se difundía “el espíritu de las Luces” y el saber de las letras y de las ciencias. Recuérdese que en la segunda mitad del siglo XVIII los salones se multiplican, por lo menos en Francia, con el ascenso de la burguesía, y que éstos eran un lugar fre-



cuentado tanto por hombres como por mujeres. A las mujeres pobres ni la palabra ni la letra les permitía transgredir su condición, pero las grandes damas de la burguesía tendrán la ocasión de hacer públicos sus pensamientos y de transgredir la norma adjudicada a su sexo, como sucede con el famoso fenómeno de las “preciosas”. También recuérdese, por ejemplo, que fue una mujer, la marquesa de Chatélet (de quien Kant dirá que sólo le hacía falta tener una “buena barba” para ser un hombre), quien tradujo al francés la gran obra de física del siglo XVII: los *Principia mathematica philosophiae naturalis* de Newton, o que Madame Lepante, miembro de la Academia de las Ciencias de Béziers, escribió en aquellos años *Memories d'astronomie* y una *Table de longueurs des pendules*¹². ¿Cómo ignorar entonces que las mujeres también son capaces de hacer un “uso público” de la razón al igual que los hombres?, ¿cómo es posible que los ilustrados del siglo XVIII soslayaran un fenómeno tan evidente para ellos, hombres de ciencias y de letras tan enterados de todo lo que pasaba a su alrededor, como es éste?

9.- Rousseau, J. J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alambra, 1988, pág. 51.

10.- Rousseau, J. J., *ibidem*.

11.- Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Ténos, 1989, §46, pág.144.

12.- *Historia de las mujeres*, volumen III *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, bajo la dirección de G. Duby y M. Perrot, Taurus, 1993.

Se podría objetar que esta última crítica a los grandes pensadores de la Ilustración está fuera de lugar, que Rousseau, Kant, Montesquieu, Voltaire, etc., en realidad, no podían pensar de otra manera dados los prejuicios patriarcales de la época. Pero recuérdese que ya antes del siglo XVIII la polémica sobre la igualdad de los sexos se había hecho pública, y además, de un modo bastante conocido y extendido entre las elites intelectuales. En el año 1674, Poullaine de la Barre había publicado su libro *De l'éducation des dames*, obra en la que se desarrolla un importante disputa acerca de la igualdad entre varones y mujeres y de la cual tuvieron noticia los filósofos más destacados del siglo de las Luces. Así, habrá quien tome partido por la desigualdad e inferioridad de las mujeres, como Rousseau, Kant y la gran mayoría de destacados pensadores de la Ilustración, pero también habrá quien haga una valiente defensa de la igualdad entre los sexos, como Condorcet u Olimpia de Gouges. También en la esfera cultural alemana del siglo XVIII, un destacado personaje de la vida pública de Königsberg (vecino y conocido de Kant) hizo su aportación a la polémica. Se trata de G. Von Hippel, que en 1793 publicó su obra *Über die bürgerliche Verbesserung der Wieber*, en la que defiende la igualdad entre varones y mujeres¹³. Kant y el resto de ilustrados que tan de cerca seguían los acontecimientos concernientes a su ámbito intelectual y político, no podían dejar de conocer las partes y los argumentos inmersos en esta polémica.

Aún así, y según el juicio de la gran mayoría de los ilustrados, las mujeres no sólo son inferiores a los varones dada su naturaleza poco apta para el ejercicio de la razón, sino que además no tienen ninguna aspiración a reivindicar los mismos derechos que los hombres. Así, un personaje tan ilustrado como Montesquieu escribe en *Mes pensées* (nº 581): *"hay que subrayar que, salvo en casos debidos a circunstancias especiales, las mujeres no han aspirado nunca a la igualdad, pues gozan ya de tantas otras ventajas naturales, que la igualdad es siempre para ellas un impedimento"*¹⁴. Ahora bien, abandonarse al juicio de los varones es uno de los mayores errores que se pueden cometer en cuestiones de índole historiográfica a la hora de investigar cuáles eran las verdaderas aspiraciones de las mujeres, pues, en sus discursos y en sus obras filosóficas los varones son al mismo tiempo juez y parte, y salvo en casos excepciona-



les, como Condorcet¹⁵, ninguno otorga a las mujeres los mismos derechos y capacidades que a los hombres.

El punto de vista desde el que escriben los ilustrados es el del hombre-filósofo que establece un discurso de doble rasero: uno del hombre y para el hombre, y otro del hombre y para la mujer. Así, se instaura para cada género una distinta manera de ser y de actuar, aún cuando traten de elaborar un discurso universalista por lo que se refiere a los derechos y libertades del hombre. Los hombres hablan de las mujeres según una relación asimétrica que desvaloriza y somete a la mujer, incluso cuando se alaban sus propias virtudes, pues sólo se alaban las virtudes de la mujer en tanto que "complementan" las exigencias del ciudadano-varón. El sujeto protagónico del discurso de los filósofos ilustrados es el hombre. La mujer es tan sólo objeto de un discurso que la coloca en un estatus de subordinación y exterioridad. En este sentido, podemos decir citando a Celia Amorós que la mujer (en el discurso de los ilustrados), *"es una heterodesignación, es decir, el objeto del discurso de quien tiene el poder y se sitúa por tanto en posición de sujeto: en este caso, los varones. La situación no es recíproca, porque las mujeres, al no tener suficiente poder, no están al mismo nivel en el orden de las designaciones como para hacer de "el hombre" –contrafácticamente– el objeto de su designación. Las mujeres tenemos así conciencia de nosotras mismas mediante la interiorización de las heterodesignaciones patriar-*

13.- Jiménez Perona, A., *Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sintomática en la universalidad*, en *Actas del seminario permanente: feminismo e Ilustración*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, 1992, págs. 238-239.

14.- Montesquieu, Ch. L., barón de, *Mes pensées*, nº 581, en *Oeuvres Complètes*, vol. II, París, Gallimard, 2001-2004.

15.- Condorcet, A. C., marqués de, *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*, recogido en *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVII*, Madrid, Anthropos, 1993, págs. 100-106. Edición de Alicia H. Puleo.

cales. El ser capaces de objetivarlas, analizarlas, rechazarlas de plano o de resignificarlas en parte es uno de los cometidos de la teoría feminista¹⁶.

La conceptualización de la mujer en la *Enciclopedia* y su exclusión del contrato social

“Para que esta exclusión no fuera un acto de tiranía, habría que probar que los derechos naturales de las mujeres no son en absoluto los mismos que los de los hombres, o que no son capaces de ejercerlos. Ahora bien, los derechos de los hombres se derivan únicamente de que son seres sensibles susceptibles de adquirir ideas morales y de razonar con esas ideas. De esta manera, puesto que las mujeres tienen estas mismas cualidades, tienen necesariamente iguales derechos. O bien ningún individuo de la especie humana tiene verdaderos derechos, o todos tienen los mismos; y el que vota contra el derecho del otro, cualquiera que sea su religión, color o sexo, ha abjurado de los suyos a partir de ese momento”.

Condorcet, *“Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía”* (año de 1790)

La Ilustración aporta en la modernidad dos grandes propuestas políticas: la de la libertad y la de la igualdad. Como he señalado ya, la legitimación de estas propuestas tiene su fundamento en la noción de estado de naturaleza del hombre: todos los individuos nacen libres e iguales porque todos son portadores de una razón natural común y originaria. De esta manera, la Ilustración confiere a los principios de razón, libertad e igualdad un carácter de universalidad, que, al ser trasladados al espacio de la política, actúan como normas a la hora de construir un sistema político alternativo al del Antiguo Régimen, y también como una nueva “medida” a la hora de valorar la emancipación del género humano.

Ahora bien, la tensión interna del modelo político ilustrado aparece cuando hay que situar a las mujeres en este esquema iusnaturalista pensado por y para varones. En un siglo en el que la naturaleza se concibe como principio normativo, la pregunta que cabe hacerse es si las mujeres, al igual que los varones, también son libres e iguales por “obra y gracia” del estado de naturaleza, o bien si existe una “naturaleza” distinta para ellas en virtud de la cual su condición intelectual, social y política es inferior y desigual a la del hombre. En lo que se refiere a esta cuestión, conviene ir ya



adelantando que los filósofos ilustrados razonan, en su mayor parte, dentro de los marcos de pensamiento que Lèvi-Strauss llama “salvaje”: la mujer pertenecerá a la naturaleza y el hombre a la cultura; algo que, a su vez, servirá a muchos filósofos ilustrados para establecer dos tipos de funciones o roles sociales, una para cada género, según el espacio en el que sitúe a cada uno de ellos (el varón ocupará el espacio público de la política, mientras que la mujer se emplazará en la esfera privada del hogar).

Muchos filósofos ilustrados pensarán que la naturaleza hizo a la mujer diferente del hombre, algo que “a primera vista” parece evidente tan sólo con observar los atributos corpóreos de cada sexo, y se valdrán de estas diferencias sexuales para definir su género, esto es, su rol social. Destacarán la belleza y los encantos de la mujer, pero junto a ello también destacarán su debilidad natural, pusilanimidad y coquetería, y acabarán confundiendo todas las diferencias fisiológicas con desigualdades morales y sociales que justifiquen la “natural” subordinación de la mujer al varón. En la mayoría de los discursos de los ilustrados será un lugar común señalar las supuestas deficiencias fisiológicas del sexo femenino para justificar la inferioridad de las mujeres. Un ejemplo de esto lo encontramos en Voltaire, quien en su *Diccionario filosófico* (artículo *Mujer*) escribe: *“En lo físico, en razón de su fisiología, la mujer es más débil que el hombre; las emisiones periódicas de sangre que debilitan a las mujeres y las enfermedades que se originan en su eliminación, las épocas de embarazo, la necesidad de amamantar a los hijos y de cuidar continuamente de ellos, la delica-*

16.- Amorós, C., “Feminismo: el sinuoso camino de la autonomía. Entrevista a Celia Amorós”, en *Nexo*, nº 4, 2006, pág. 183.

deza de sus miembros, las hacen dependientes y poco apropiadas para todos los trabajos, para todos los oficios que exigen fuerza y resistencia¹⁷.

Pero, en general, ¿cómo definen a la mujer los ilustrados? Una buena forma de aproximarse a esta cuestión es acudir a algunas de las entradas del artículo “mujer” de la *Enciclopedia, o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*, publicada en Francia entre 1751 y 1772 bajo la dirección de Diderot y D’Alambert. Los fragmentos que utilizaremos pertenecen a las secciones de *Mujer según el derecho natural* (de Jaucourt), *Mujer según la antropología* (abad Mallet) y *Mujer según la moral* (Coursambleu Desmahis). Desde el principio, el modo de proceder de las definiciones ya plantea problemas: ¿quién es capaz de decir lo que son las mujeres si se les niega la posibilidad de hacerlo por ellas mismas?, ¿acaso es legítimo el punto de vista masculino para llevar a cabo semejante tarea en la que la opinión de las mujeres ni siquiera se tiene en cuenta? Aún así, repasaremos las definiciones que aportan los enciclopedistas para saber qué estatus jurídico, antropológico y moral conceden a las mujeres.

El texto de de Jaucourt, *Mujer según el derecho natural*, comienza definiendo a la mujer del modo más previsible según la visión del varón patriarcal: “*Mujer, en latín uxor, hembra del hombre, considerada como tal en tanto se halla unida a él por los lazos del matrimonio*”¹⁸. Así, podemos ver que la primera nota definitoria que se le adjudica a la mujer viene dada por su servidumbre respecto del marido: es la “hembra del hombre” y se constituye como tal mediante el matrimonio. La mujer se define fundamentalmente como una posesión del marido cuya propiedad se formaliza a través del contrato de matrimonio.

La finalidad del matrimonio es la procreación y la conservación de los hijos, y por ello ambas partes del contrato matrimonial (padre y madre) han de dedicarse a esta finalidad, “*pero aunque marido y mujer posean los mismos intereses en su sociedad, es esen-*

cial que la autoridad de su gobierno pertenezca a uno u otro. Y es manifiesto que el derecho positivo de las naciones civilizadas de Europa dan esta autoridad al marido sobre la mujer”¹⁹.

Ahora bien, de Jaucourt distingue con sutileza entre aquello que procede de las leyes positivas y aquello que corresponde al derecho natural, pues en nombre de la igualdad natural de todos los hombres no se puede deducir la autoridad del marido sobre la mujer aunque las leyes positivas de todos los Estados modernos y civilizados así lo dictaminen: “*sería difícil demostrar que la autoridad del marido proviene de la naturaleza ya que este principio es contrario a la igualdad natural de los hombres, y de la sola capacidad de mandar no se deriva el derecho a hacerlo efectivamente*”²⁰. Por lo tanto, se puede defender que la sociedad del matrimonio no implica más subordinación de la mujer al marido que la que ordenan las leyes positivas o las convenciones humanas, y que, en consecuencia, nada impide que ciertas convenciones particulares, si así se decretan, puedan cambiar la ley civil y otorgar mayor autoridad y libertad a las mujeres. Como precedente de esta posibilidad, de Jaucourt cita casos ilustres en los que las mujeres ejercieron autoridad sobre un reino (Inglaterra, Escocia y Castilla) y ejemplos históricos de pueblos que reconocían más derechos a las mujeres que en Francia (Esparta y el Antiguo Egipto).

Sin embargo, de Jaucourt acaba diciendo que, en general, “*los hombres son más capaces que las mujeres a la hora de dirigir los asuntos particulares*”²¹, y que por ello “*resulta acertado establecer que, por regla general, sea la voluntad del hombre la que se imponga*”²². Esto significa que, al casarse, puesto que la sociedad conyugal es un acuerdo voluntario entre las partes implicadas, la mujer acepta la convención de su sometimiento “libremente” en razón de la mayor eficacia del marido a la hora de mandar. En resumen, este texto, consciente de la contradicción en la que incurre el contrato matrimonial con la igualdad natural de los

17.- Voltaire, *Diccionario filosófico*, Madrid, Temas de hoy, 1995.

18.- De Jaucourt, *Mujer según el derecho natural*, recogido en *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993, pág. 37.

19.- De Jaucourt, *ibidem*, pág. 37. Resulta esclarecedor notar que la palabra “mujer” y “esposa” funcionan como sinónimos, a diferencia de lo que ocurre con las palabras “hombre” y “marido”. Mientras que es común escuchar la expresión “la mujer de” para referirse a la esposa de alguien, no ocurre lo mismo en el caso opuesto: nadie usa la expresión “el hombre de” para referirse al marido de alguien. Esto muestra hasta que punto la conceptualización de la mujer se ha hecho por identificación con la categoría jurídica de esposa. En cambio, en el caso del varón, hombre y marido designan conceptos relacionados pero no idénticos: el esposo siempre es un varón, pero el varón además posee otras facetas, es decir, el varón, a diferencia de lo que ocurre con las mujeres, construye su subjetividad en ámbitos distintos al del matrimonio y la familia.

20.- De Jaucourt, *ibidem*, pág. 38.

21.- De Jaucourt, *ibidem*, pág. 38.

22.- De Jaucourt, *ibidem*, pág. 38.

casados y, por tanto, en un acto de incoherencia con sus planteamientos universalistas, acaba justificando *ad hoc* la servidumbre femenina.

En lo que se refiere al asunto del contrato matrimonial, Pateman ha ofrecido algunas explicaciones que dan cuenta de las razones por las que se ha excluido tradicionalmente a las mujeres del ámbito público²³. El contrato social pretende construir una sociedad de hombres libres e iguales, pero para que los hombres libres e iguales puedan construir un orden social nuevo debe haberse producido antes un contrato sexual a partir del cual los varones hayan regulado el acceso al cuerpo de las mujeres. El contrato sexual formaliza la servidumbre doméstica de las mujeres respecto de los



varones, de tal modo que, cuando se llega al contrato social, las mujeres ya se encuentran excluidas de él como posibles sujetos del pacto. El contrato sexual es, pues, según Pateman, un contrato entre varones y mujeres a partir del cual las mujeres aceptan la sujeción al marido. Por medio del contrato sexual, los varones transforman su "derecho natural" a poseer las mujeres en derecho positivo patriarcal. Este contrato sexual es enmascarado, sin embargo, bajo la forma del contrato matrimonial, el cual oculta la dominación masculina sobre la mujer y la legítima jurídicamente.

El segundo texto del abad Mallet, *Mujer según la antropología*, presenta algún rasgo crítico con la visión patriarcal de la mujer, aunque, en el fondo, no pasa de ser un mero "inventario crítico" de los diversos

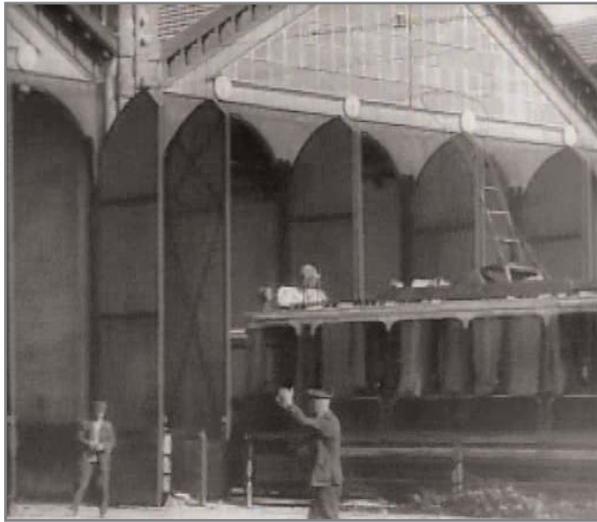
prejuicios que han llevado a las mujeres a una situación de inferioridad. El artículo comienza exponiendo la teoría del naturalista Daubenton, el cual consideraba que la diferencia entre los órganos de la mujer y del hombre deriva simplemente del mayor tamaño de la matriz de la madre en el caso de los varones. El abad Mallet también señala la debilidad e imperfección que Galeno e Hipócrates adjudicaban a la mujer. Ciertos filósofos platónicos, como Marsilio Ficino, también vieron en la mujer a una especie de hombre "frustrado" o incompleto. Pero, el abad Mallet plantea la siguiente duda: ¿no se atribuye acaso a la naturaleza lo que en realidad depende de una convención humana? Sin embargo, el abad Mallet sólo se limita a enunciar una contradicción que no llega a resolver en su artículo, sino tan sólo a mostrarla: "los diversos prejuicios sobre la relación de excelencia del hombre respecto de la mujer han sido producidos por las costumbres de los pueblos antiguos, los sistemas políticos y las religiones que los han modificado a su vez"²⁴, de donde se desprende que no son tan ciertos y evidentes como parece según la opinión común. Y hasta ahí todo lo que se dice en el artículo del abad Mallet.

El tercer artículo de Desmahis trata de hablar de la mujer según el punto de vista de la moral. El tono de este artículo cambia con respecto a los otros y se vuelve más ácido que los demás. Aquí se pretende desarrollar una teoría esencialista que apunta al ideal burgués de mujer doméstica que describe Rousseau en sus obras. El texto no se propone argumentar propiamente una teoría concienzuda acerca de la mujer, sino que más bien lo que se lleva a cabo en este artículo es la "escenificación" o narración de la vida de una mujer, Cloé, que hace la función de personaje femenino estereotipado perteneciente a la nobleza o a la alta burguesía de la época.

La primera etapa de la vida de Cloé se sitúa en el convento, en donde mujeres "sin experiencia mundana" de la vida educan a la joven para vivir en el mundo: "mujeres que han renunciado al mundo antes de conocerlo están encargadas de formar a aquellas que han de vivir en él. Tras esta educación, lo joven es, a menudo, llevada al altar para jurar deberes que no conoce en absoluto y unirse para siempre a un hombre que nunca vio, Más frecuentemente, la joven es llevada de nuevo a su familia para recibir una fecunda educación que contradice todas las ideas de la primera y que, al insistir más en las maneras que en la moral, transforma continuamente diamantes mal tallados o mal

23.- Pateman, C., *The sexual contract*, California, Stanford University Press, 1988, pág. 42.

24.- Abad Mallet, *Mujer según la antropología*, recogido en *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993, pág. 41.



combinados en piedra falsa²⁵. A partir de entonces las horas de Cloé pasan junto al clavecín o frente al espejo. Toda la educación que recibe ahora se limita a las maneras y no alcanza a la moral. Se desestima su carácter y su inteligencia (salvo cuando la mujer es fea). Se cultiva exclusivamente su coquetería y el arte de agradar a los hombres: *“sólo se le habla de su belleza, la cual es un medio simple y natural de gustar cuando no se está ocupado, y de su adorno, el cual es un sistema de medios artificiales para aumentar el efecto de la primera. (...) El elogio del carácter o del ingenio de una mujer es casi siempre una prueba de fealdad. Parece que la razón sólo es un suplemento de la belleza”*²⁶.

Más tarde, su madre la introduce en el mundo de los salones y de la Corte. Allí, una vez que encuentra un marido, Cloé ya es libre de desenvolverse en sociedad. Al principio, había creído en el amor, pero su esposo pronto le manifiesta indiferencia. Es así como Cloé acaba rodeada de hombres que la cortejan, al tiempo que ella, ante tales circunstancias, también se deja cortejar. Finalmente, Cloé pierde el honor. Comienza así el sufrimiento por la inconstancia del amante que termina por abandonarla. Otras mujeres y nuevos admiradores la consuelan. Elige un nuevo amante inaugurando así el período de su vida dedicado a la galantería. Aprende a fingir sentimientos y a disimular deseos. Cloé se llama a sí misma *“honnête homme”* por no

poder, según Desmahis, dignarse ya más como *“honnête femme”*: *“sin embargo, más que galante, cree ser coqueta. Con esta convicción, en una mesa de juego, alternativamente atenta y distraída, responde con la rodilla a uno, aprieta la mano del otro al elogiar sus puntillas, lanza algunas palabras concertadas a un tercero. Dice que no tiene prejuicios porque no tiene principios. Se arroga el título de “hombre honesto” porque ya ha renunciado al de mujer honesta”*²⁷.

Llega al final la etapa más dura de la vida de Cloé cuando pierde la juventud, y, con ella, los atractivos de la belleza. Entonces nadie quiere estar junto a ella. A esas alturas de su vida sólo le quedan dos opciones: la devoción o el ingenio, pero ambos son difíciles de alcanzar después de haber estado veinte o treinta años viviendo en deshonor: *“Finalmente, llega ese ridículo, más cruel que el deshonor. Cloé deja de gustar y no quiere dejar de amar. Siempre quiere aparecer y nadie desea mostrarse con ella. En esa situación, su vida es un sueño inquieto y penoso, una postración profunda mezclada de agitación. Apenas tiene la alternativa del ingenio o la devoción. La verdadera devoción es el asilo más honesto para las mujeres galantes; pero hay pocas que puedan pasar del amor de los hombres al amor de Dios; (...) hay pocas que, después de haber exhibido el vicio, puedan determinarse al menos a fingir la virtud”*²⁸.

En cambio, el otro polo opuesto a Cloé, es el de la mujer virtuosa, del cual Desmahis ofrece dos retratos mucho más breves pero al mismo tiempo más entusiastas. El primero de ellos describe a una mujer inteligente, admirada por su ingenio, virtuosa e indiferente a las modas. Ella sólo se conduce por la razón y el sentimiento: *“Hay una mujer que tiene ingenio para hacerse amar, no para despreciar a los demás, bastante belleza como para que se aprecie su virtud. Alejada por igual de la vergüenza de amar sin moderación, del tormento de no atreverse amar y del aburrimiento de vivir sin amor, tiene tanta indulgencia por las debilidades de su sexo que la mujer más galante le perdona el ser tierna. (...) Feliz la mujer que posee estas ventajas, más feliz aún quien posee el corazón de tal mujer!”*²⁹.

Pero la mujer realmente perfecta que presenta Desmahis es la que aparece en el segundo retrato: la

25.- Desmahis, *Mujer según la moral*, recogido en *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993, pág. 47.

26.- Desmahis, *ibidem*, pág. 48.

27.- Desmahis, *ibidem*, pág. 54.

28.- Desmahis, *ibidem*, pág. 54.

29.- Desmahis, *ibidem*, pág. 55.

mujer-madre que vive retirada del mundo, ocupada exclusivamente de su familia. Esposa, madre, complaciente con sus marido, dulce con sus hijos, buena con los sirvientes. Su reino está en un solo lugar: es el ama de la casa: *“Finalmente, hay otra más sólidamente feliz todavía; su felicidad es ignorar lo que el mundo llama los placeres, su gloria es vivir ignorada. Encerrada en sus deberes de mujer y de madre, consagra sus días en la práctica de las virtudes oscuras: ocupada en el gobierno de la familia, reina sobre su marido por medio de la complacencia, sobre sus hijos con la dulzura, sobre sus servidores por la bondad. Su casa es las morada de los sentimientos religiosos, de la piedad filial, del amor conyugal, de la ternura maternal, del orden, de la paz interior, del dulce sueño y de la salud. Económica y sedentaria, aparta del hogar las pasiones y la pobreza”*³⁰.

Con el retrato idílico de las virtudes del modelo de mujer perfecta, Desmahis termina su artículo. Las virtudes de esta mujer corresponden al modelo femenino burgués que se implantará a lo largo del siglo XIX y que todavía hoy tiene alguna reminiscencia en nuestro presente: dulzura, bondad, complacencia, sumisión, sentimientos religiosos, virtudes domésticas, carácter reservado... Este modelo social de mujer, lejos de lo que pudiera parecer a primera vista, no está en contradicción con el modelo de contrato social que muchos ilustrados (entre los cuales podríamos citar a Rousseau como ejemplo paradigmático) propusieron como alternativa al orden político del Antiguo Régimen. Más aún, se podría mantener la tesis de que el nuevo orden político al que aspira la mayoría de ilustrados en sus obras necesita de una nueva conceptualización de la mujer para que el varón pueda constituirse como verdadero ciudadano. Así, se puede decir que “Emilio” y “Sofía” cumplen cada uno una función social específica complementaria: ni el ciudadano (Emilio) podría desempeñar la ciudadanía sin el respaldo doméstico que le proporciona “su” mujer (Sofía), ni el nuevo modelo de mujer tendría sentido sin un modelo de ciudadano como el de Emilio. Ahora bien, aunque no haya contradicción entre la conceptualización de la mujer que se lleva a cabo en las obras de los ilustrados y su filosofía política, sino más bien una necesidad recíproca por complementariedad, cabe señalar, no obstante, que sus doctrinas no están exentas de ciertas incoherencias éticas y teóricas por lo que se refiere a la noción de estado de naturaleza.

La noción de estado de naturaleza funda dos conceptos diferentes según se trate del género humano

(que a la postre acaba identificándose con el varón o el género masculino) o de la mitad del mismo, es decir, de las mujeres. Se postulan dos estados de naturaleza (dos orígenes) según la función social que se quiera legitimar. El primero de ellos es el que se refiere al conjunto de la especie humana; éste tiene la finalidad de legitimar un nuevo orden social y una nueva construcción del sujeto político: el ciudadano. El segundo concepto de naturaleza se dirige a la “mitad del género humano”, a las mujeres, y su finalidad es la legitimación de un nuevo modelo de familia y de feminidad: la de la familia burguesa y la de la mujer-madre. De este modo, el primer concepto funda el espacio público; el segundo, la esfera privada del hogar. Así, analizando el discurso ilustrado, no encontraremos ninguna contradicción por lo que se refiere a la complementariedad de la función social asignada a cada género; sin embargo, esa complementariedad no está libre de incoherencias: si por principio todos los individuos son sujetos del sistema político de derechos por el mero hecho de nacer libres e iguales, ¿por qué al final sólo los varones son el sujeto político del nuevo orden social? Si el concepto de naturaleza es un concepto presocial, “a priori”, ¿por qué el concepto de naturaleza legitima lo que de hecho se da?, y si es universal, válido para todo ser humano, ¿por qué se acaba postulando dos conceptos de naturaleza distintos y desiguales? De los intereses que yacen detrás de estas incoherencias es de lo que trataré en el siguiente apartado.

Sobre las razones y “artimañas” de la exclusión de las mujeres de los derechos de ciudadanía

Como hemos visto en los apartados anteriores, los enciclopedistas, y junto con ellos la mayor parte de los filósofos ilustrados del siglo XVIII, mantienen la tesis de que existen facultades y caracteres específicamente femeninos que se distinguen de los masculinos, en función de los cuales se deriva una desigualdad práctica en cuanto a derechos de ciudadanía se refiere. Pero, ¿por qué se excluye a las mujeres de los derechos de ciudadanía si el principio de igualdad natural es susceptible de una aplicación tal que abarque a todos los seres humanos?, y, ¿en virtud de qué razones se funda tal exclusión?

Para tratar de resolver esta dificultad teórica que la igualdad natural plantea al espíritu ilustrado a la hora de excluir a las mujeres de los derechos de ciudadanía,

30.- Desmahis, *ibidem*, pág. 55.



parece haber una vía abierta: la que consiste en atribuir a la mujer un estatus doble: el de persona y el de cosa o propiedad (en sentido jurídico). Quien ha teorizado más este argumento, aunque no el único, ha sido, sin duda, Kant.

Para Kant, tanto las mujeres como los hombres son personas en el sentido ético de la palabra: seres autónomos iguales ante la ley que la voluntad libre constituye universalmente y a la cual se someten. Este principio es llamado por Kant "principio de la autonomía de la voluntad" y se trata de la tercera fórmula que ofrece del principio supremo de la moralidad (o imperativo categórico), el cual, en palabras de Kant, consiste en *"la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora"*³¹. En este sentido, y en la medida en que ha de considerarse por las máximas de su voluntad como universalmente legislador con el objeto de poder juzgar así la moralidad de sus propias acciones, todo ser humano (y, en general, todo ser racional) ha de ser ciudadano de la comunidad ética que Kant denomina el "reino de los fines", *"pues todos los seres racionales están sujetos a la ley según la cual cada uno debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, nunca simplemente como un medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin en sí mismo"*³².

Las leyes de ese reino no son ya las leyes de la Naturaleza, sino las leyes de la moralidad. Y los seres huma-

nos, que son todos por igual miembros del reino de los fines, son al mismo tiempo en este reino legisladores y súbditos: se dan a sí mismos las leyes morales pero a la vez están sometidos a ellas. El principio que rige en ese reino no es, pues, otro que el de la autonomía de la voluntad, del cual Kant ofrece otra versión más: *"que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse por sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora"*³³.

Sin embargo, ¿puede mantenerse esta igualdad del reino de los fines en el orden ya no meramente moral sino jurídico o civil (esto es, ya no como ley moral de un supuesto "reino de los fines" sino como derecho "civil" o ley positiva de un Estado)? Kant entiende el derecho positivo como un sistema de coerciones en el que la libertad de cada individuo está limitada por el ejercicio de la libertad de los otros: *"el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad"*³⁴. Ahora bien, la libertad ética puramente interior debe realizarse en actos exteriores si no quiere quedarse como mera intención. Esta exteriorización de una libertad individual implica su objetivación en una cosa. Esta cosa es en lo que consiste la propiedad: *"el principio de la adquisición exterior es entonces: lo que someto a mi potestad (según la ley de la libertad exterior) y tengo la facultad de usar como objeto de mi arbitrio (según el postulado de la razón práctica"*³⁵.

Al hablar de propiedad entramos ya en el ámbito del "derecho privado". Este derecho es el que se encarga de legislar las relaciones de los individuos con las cosas (lo que Kant llama "derecho real") y las relaciones de los individuos propietarios entre sí (lo que Kant denomina "derecho personal"). Pues bien, para Kant sólo puede tener "personalidad jurídica" quien exteriorice su libertad en la propiedad (al igual que también sostendrá en el orden del derecho político el sufragio censitario, por el cual sólo los propietarios tienen derecho a voto). En esta medida, para explicar el estatus de la mujer (pero también el de los esclavos y asalariados que dependen económicamente de un amo o de un patrón, y que, por tanto, no son "autónomos" en el "reino sensible" por mucho que lo puedan ser en el reino de los fines), Kant instaura una "artimaña" jurídica en el

31.- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Real Sociedad Matritense de Amigos del País, 1992, pág. 67. Traducción de García Morente.

32.- Kant, I., *ibidem*, pág. 70.

33.- Kant, I., *ibidem*.

34.- Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Técno, 1989, pág. 39.

35.- Kant, I., *ibidem*, pág. 73.

derecho civil: el denominado “derecho personal de carácter real”, el cual lo define del siguiente modo: *“este derecho es el de poseer un objeto exterior como una cosa y usarlo como una persona”*³⁶.

En efecto, este derecho, al parecer de Kant, permite apropiarse en el terreno jurídico como una cosa (como un medio) a un ser que, sin embargo, es una persona en sentido moral (un fin en sí mismo), la cual, en tanto que persona ética, está obligada, como cualquier otra, a respetar y obedecer la ley moral. Según este derecho *“la adquisición es triple según el objeto: el varón adquiere a una mujer, la pareja adquiere hijos y la familia adquiere criados”*³⁷. ¡Imposible encontrar una mejor manera de justificar la dominación masculina sobre las mujeres, y en general, sobre cualquier persona que sufra una dominación socioeconómica! El centro de dominio es el varón, marido, padre y cabeza de familia, que tiene el derecho soberano a poseer a los demás como si de cualquier otro bien tangible o propiedad se tratara: *“el hecho de que este derecho personal sea también de índole real se funda en*



*que, si uno de los cónyuges se ha separado o se ha entregado a otro -entiéndase por cónyuge aquí a la esposa, pues el varón no se concibe de igual modo como una posesión de la mujer-, el otro -el varón- está legitimado siempre e incontestablemente a restituirlo en su poder, igual que una cosa”*³⁸. Lo que no entra a valorar Kant en absoluto es por qué la esposa puede

encontrar la necesidad de huir o de separarse de su amo y marido.

Ahora bien, el principio kantiano de la autonomía (en sentido jurídico) no sólo funda el derecho privado de los propietarios, sino que también funda el derecho público o político de los ciudadanos en la medida en que la autonomía (o la independencia civil, esto es, el hecho de “no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro, sino a sus propios derechos y facultades”, tal y como lo expresa Kant) es lo único que garantiza el poder ser representado por uno mismo en los asuntos civiles. En este sentido, Kant distingue entre verdaderos ciudadanos (o ciudadanos activos) y coprottegidos (o ciudadanos pasivos) en virtud de su independencia civil: *“solo la capacidad de votar cualifica al ciudadano, pero tal capacidad presupone la independencia. (...) Esta última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano activo y pasivo, aunque el concepto de este último parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general”*³⁹. Como ejemplos de ciudadanos pasivos Kant pone al mozo que trabaja al servicio de un comerciante, al sirviente, a los menores de edad y, como no podía ser de otro modo, a todas las mujeres.

La justificación Kantiana de la servidumbre de las mujeres respecto de los varones, aún cuando puede estar en contradicción con sus postulados universalistas de libertad e igualdad, no deja de ser necesaria para construir un modelo político que legitima los intereses de la incipiente burguesía de la época a la cual representa Kant. El prototipo de ciudadano activo que describe Kant necesita el respaldo de la esfera privada del hogar (de la familia patriarcal burguesa) para ejercer sus tareas políticas. Este es el lugar en el que el ciudadano se nutre y resguarda de la vida pública, y en donde las mujeres deben asumir en solitario toda una serie de ocupaciones y responsabilidades derivadas de la reproducción de la vida que ni son valoradas (antes bien, por no ser valoradas son de hecho ignoradas e infravaloradas) ni les son tenidas en cuenta. Por “naturaleza” las mujeres están excluidas del espacio público, pero también por naturaleza están recluidas en la esfera doméstica, de un modo además en el que se invisibilizan, y ni tan siquiera se entra a valorar, todas las tareas de cuidado y reproducción de la vida que se les asignan y que tan importantes son para el mantenimiento y sostén de las personas. De ahí que Kant diga

36.- Kant, I., *ibidem*, pág. 96.

37.- Kant, I., *ibidem*, pág. 97.

38.- Kant, I., *ibidem*, pág. 99.

39.- Kant, I., *ibidem*, pág. 144.



que “el varón ama la paz del hogar y se somete gustoso al gobierno de la mujer, simplemente para no verse estorbado en sus asuntos; la mujer no teme la guerra doméstica, que practica con la lengua, y para la cual la naturaleza le dio su locuacidad y emotiva elocuencia, que desarma al varón”⁴⁰. Las cosas del hogar son un “estorbo”, una carga, para la vida pública del varón, y la mujer ha de “pacificarlas” para que éste pueda dedicarse sin problemas a sus asuntos políticos, mientras que todo debe ser así por naturaleza.

Por último, estas relaciones entre hombres y mujeres se formalizan y detallan en el contrato de matrimonio. Kant considera el matrimonio como una unión que para perdurar necesita el sometimiento de una parte a la otra, pues la igualdad “sólo” podría generar discordias en los asuntos conyugales: “para la unidad e indisolubilidad de una unión no es suficiente la coincidencia caprichosa de dos personas; una de las partes tiene que estar sometida a la otra, y recíprocamente, una ser superior a la otra, para poder dominarla o regirla. Pues, en el supuesto de la igualdad, en las pretensiones de dos seres que no pueden prescindir el uno del otro, no causa el amor propio sino discordia”⁴¹. Por lo demás, no hace falta decir cuál es la parte que ha de dominar y cuál la que ha de ser dominada en la relación matrimonial.

Kant define el matrimonio como “la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a poseer mutua-

mente sus capacidades sexuales durante toda la vida”⁴². Así, la sociedad conyugal tiene por finalidad la procreación (engendrar hijos y educarlos) y es presentada por Kant como una comunidad sexual de tipo natural, pero no según la mera naturaleza animal, sino según la ley. Ahora bien, Kant descarta que la legitimidad del contrato del matrimonio radique exclusivamente en el fin natural de engendrar hijos, pues si así fuera, cuando acabará la procreación, tendría que disolverse el matrimonio. La legitimidad de esta unión, como no puede ser de otra manera tratándose de Kant, pasa por el cumplimiento del imperativo categórico, que pretende evitar la total cosificación de un individuo por otro, aún cuando, paradójicamente, haya establecido previamente la artimaña jurídica en la que consiste “el derecho personal de naturaleza real” antes señalado, por el cual el varón tiene derecho a apropiarse de la mujer: “la adquisición de una esposa o un esposo no se produce, por tanto, «facto» (por cohabitación) sin contrato previo, tampoco «pacto» (por el simple contrato conyugal sin cohabitación subsiguiente), sino «lege»: es decir, como consecuencia jurídica de la obligación de no entrar en relación sexual sino mediante la posesión recíproca de las personas, que sólo puede realizarse a través del uso recíproco igual de sus atributos sexuales”⁴³. De ahí que sea necesario una legislación pública que revista de sanción al matrimonio, lo ordene para la convivencia y lo convierta en un orden inviolable y permanente.

Apunte críticos finales

De acuerdo con la concepción patriarcal de la mujer que hemos rastreado en algunos de los textos más importantes y significativos de la filosofía ilustrada del siglo XVIII, podría parecer que el hecho de que a las mujeres se las subsumiera bajo la personalidad jurídica de sus maridos a través de la operación del matrimonio y de la protección marital, consistió en una mera continuación tanto de las estructuras sociales como de la subjetividad femenina tradicional heredada del patriarcado premoderno y medieval. Pero bien mirado, la reconceptualización patriarcal de la mujer en las obras filosóficas del siglo de las Luces ha de verse como una “revolución antropológica” que cambió la

40.- Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pág. 254. Traducción de José Gaos.

41.- Kant, I., *ibidem*, pág. 253.

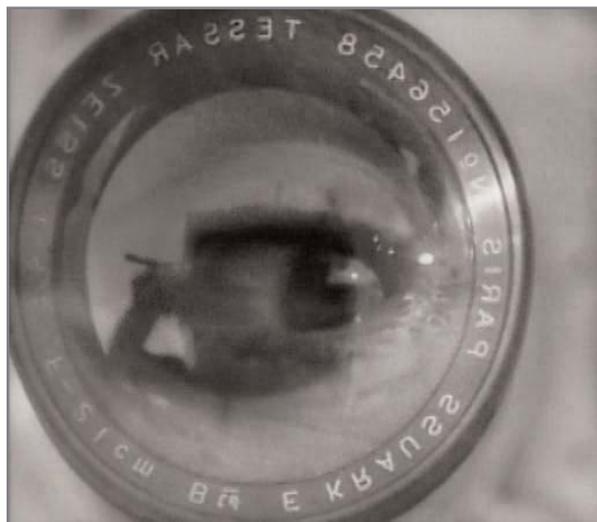
42.- Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Técnos, 1989, pág. 98.

43.- Kant, I., *ibidem*, pág. 101.

ontología social de los sujetos tanto femeninos como masculinos y que contribuyó a construir el concepto moderno de ciudadanía civil⁴⁴. En este sentido, la protección marital que subordina y somete a la mujer en el modelo burgués clásico de sociedad no ha de verse como una continuación del patriarcado “tradicional” (medieval, premoderno), sino más bien como una transformación del mismo en el que las relaciones de dominación, sin dejar de ser patriarcales (esto es, dominadas por los varones), cambiaron de forma.

Según cuentan en su artículo Nancy Fraser y Linda Gordon, “con la construcción de la sociedad civil moderna, los hombres casados que antes habían sido «dependientes» dentro de unidades patriarcales mayores, pasan a ser «cabezas de familia» e «individuos». Ser cabeza de familia se convirtió en un estatus importante y prestigioso, que competía con la posición social, clase y propiedad privada como fuente de ciudadanía civil. La protección, al asegurar una posición legal independiente a todos los varones cabezas de familia, democratizó las relaciones y puso fin al patriarcado entre varones adultos libres, a quienes el matrimonio confirió «independencia» y todos los derechos civiles, aunque aún no electorales. Luego, la exclusión de la ciudadanía civil de las mujeres casadas no era simplemente un vestigio arcaico que desaparecería gradualmente al evolucionar la ciudadanía. La subsumición de las mujeres bajo la protección fue la otra cara de la ciudadanía civil moderna, y el fundamento que la hizo posible. Ambas se definieron mutuamente⁴⁵. Por lo tanto, la misma construcción de la subjetividad política del ciudadano implicaba contrarecíprocamente la construcción de una subjetividad femenina encerrada en el ámbito doméstico y dependiente del varón protector.

Hasta tal punto la construcción de la ciudadanía civil en el siglo XVIII se hizo tomando como modelo a los derechos de los varones propietarios, que el derecho de propiedad se convirtió en paradigma para el resto de derechos civiles. De ahí que los excluidos de los derechos de ciudadanía fueran aquellos que carecían de la independencia o autonomía suficiente como para subsistir por su cuenta, incluyendo tanto a aquellos que no disponían de los medios para ser propieta-



rios (asalariados, sirvientes) como a aquellos otros que directamente eran considerados como propiedad personal (mujeres y esclavos).

En suma, los derechos civiles no se concebían como derechos de unos individuos abstractos, “libres” de toda determinación personal y social, tal y como decían hacer las teorías liberales de la época, sino que más bien se trataban de unos derechos asociados a la figura del varón propietario cabeza de familia. De ahí que se pueda decir incluso que el mismo concepto ilustrado de ciudadano “activo”, por usar la denominación que emplea Kant, implicara necesariamente la existencia de “ciudadanos pasivos” o coprotegidos dependientes del varón propietario. La exclusión de las mujeres de los derechos de ciudadanía no fue una mera paradoja o incoherencia teórica de principios, aún cuando tales incoherencias y tensiones teóricas no podamos dejar de reconocerlas como ciertas, sino que sobre todo dicha exclusión fue un “hecho constitutivo” de los derechos de ciudadanía civil asignados a los varones. Por lo tanto, la construcción de la ciudadanía civil moderna no ha de valorarse históricamente sólo como una emancipación de los vínculos de dependencia de algunos hombres con respecto de otros (la emancipación de la burguesía con respecto al yugo de la nobleza), sino que también ha de valorarse como una degra-

44.- Para la valoración global que pretendemos hacer en este último apartado, seguiremos, fundamentalmente, algunas de las tesis mantenidas por Nancy Fraser y Linda Gordon en su artículo *Contrato versus caridad* (Fraser, N. y Gordon L., “Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social”, en *Isegoría*, Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, nº 6, noviembre 1992, pág. 65-82). En este artículo ambas autoras llevan a cabo desde una perspectiva de género una reconstrucción genealógica del modelo social que se ha impuesto en la modernidad sobre las relaciones humanas, mostrando cómo se constituyó el modelo de ciudadanía civil moderno sobre la base de la figura del varón burgués cabeza de familia.

45.- Fraser, N. y Gordon, L., *ibidem*, pág. 72.

dación del estatuto social de la mujer, quien, además de no adquirir personalidad jurídica e independencia civil, vio como se la rebajaba a la categoría de propiedad.

Por último, sólo quiero reseñar que, como contrapartida de esta construcción y valorización de los derechos de ciudadanía civil asociados al varón, se produjo una desvalorización e invisibilización de aquellas acti-



vidades relacionadas con el ámbito doméstico y con las tareas de reproducción de la vida asignadas tradicionalmente a las mujeres. A partir del siglo XVIII, la esfera doméstica y familiar se redefinió como el reino de lo femenino y lo privado, y el espacio de la política y de las relaciones contractuales (especialmente mercantiles) como el reino de lo masculino y de lo público, dando mayor reconocimiento, dignidad e importancia a lo segundo sobre lo primero, con la consecuente desvalorización e invisibilización que ello conllevó de aquellas relaciones sociales y actividades no contractuales y no susceptibles de ser introducidas en la lógica de los intercambios mercantiles entre equivalentes, aún a pesar de la vital importancia que estas tareas tienen para la subsistencia de la sociedad. La construcción y dignificación del modelo moderno de ciudadanía civil así como “división sexual del trabajo” efectuada entre los siglos XVIII y XIX no sólo asignó a varones y mujeres actividades y tareas específicas distintas en lugares distintos, sino que también trajo consigo una valoración desigual de la posición social y del trabajo desempeñado por cada sexo. Así, el énfasis en la valoración de las tareas y actividades realizadas por el varón cabeza de familia fuera de la esfera del hogar (las tareas dedicadas a los “negocios” y las actividades relacionadas con lo político) vino de la mano de una devaluación del trabajo de las mujeres (las “amas de casa”) realizado en el

ámbito del hogar y de la familia. Esto acabó por dejar a la mujer y a las tareas de cuidado y subsistencia a ella encomendadas en una posición social vicaria con respecto del marido y completamente ignorada y menospreciada. De ahí que el enciclopedista Desmahis dijera, al describir el modelo de mujer perfecta que más arriba hemos comentado, que la mayor gloria de la mujer es “vivir ignorada” y que su vida ha de consagrarse a la práctica de las “virtudes ocultas” (es decir, domésticas por cuanto que la esfera del hogar es algo oculto a la poderosa luz del espacio público).

Bibliografía

- Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Técnos, 1989.
- Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Real Sociedad Matritense de Amigos del País, 1992.
- Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- Amorós, C. (coord.), *Actas del seminario permanente: Feminismo e Ilustración*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM, 1992.
- Amorós, C. (coord.), *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993. Edición de Alicia H. Puleo.
- Amorós, C., *Feminismo: el sinuoso camino de la autonomía. Entrevista a Celia Amorós*, en *Nexo*, nº 4, 2006, págs. 183-192.
- Rousseau, J.J., *El contrato social o principios del derecho político*, Madrid, Técnos, 1998.
- Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alhambra, 1998.
- Voltaire, *Diccionario filosófico*, Madrid, Temas de hoy, 1995.
- Montesquieu, Ch. L., barón de, *Mes pensées*, en *Oeuvres Complètes*, Vol. II, Paris, Gallimard, 2001-2004.
- Historia de las mujeres*, Vol. III, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, bajo la dirección de G. Duby y M. Perrot, Taurus, 1993.
- Pateman, C., *The sexual contract*, California, Stanford University Press, 1998.
- Fraser, N. y Gordon L., *Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social*, en *Isegoría*, Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, nº6, 1992, págs. 65-82.



OCHO INTER^(W)EXPRESSS...

[ocho (8) respuestas rápidas para ocho (8) preguntas claves]

Cuestionario de la redacción

Enrique Falcón

[poesía]

1. ¿Qué sentido tiene hoy escribir y editar una poesía concebida al margen del sistema mercantil y crítica con él, si ni siquiera la poesía anclada en los valores del propio sistema, o en la llamada *tradición* lírica, tiene aparentemente repercusión ni influencia alguna?



Fotografía de Alberto di Lolli

Todo, todo el sentido: sin quitarle una coma. O, al menos, el que también tiene el que tantos de nosotros podamos organizarnos en colectivos y movimientos sociales de orientación emancipatoria, cuando son otras las organizaciones que demuestran una mayor eficacia en la determinación material y espiritual del sistema de cosas dado. Nada tan urgente como romper –con nuestro compromiso sociopolítico de base, o con prácticas culturales de signo crítico, o con la movilización de determinados estilos de vida, etc.– la naturalización de los consensos ideológicos tras la que esa determinación actúa en nuestras sociedades. En esto creo que la poesía puede *acompañar* (no creo que ella pueda hacer más) a los movimientos sociales de signo antagonista. Pero también creo que, dicho esto, deberíamos evitar caer en la ingenuidad de ese bondadoso supuesto que dice que aún valdría la pena romper ese “cerco de consensos” aunque fuera desde *una sola voz* o desde unas solas *mil voces* (la tirada actual de un libro de poesía que, en nuestras latitudes, supiera moverse con cierta puntería).

2. ¿Resultaría, de algún modo –irónico–, “revisable” la idea de la poesía dirigida a la “inmensa minoría”?

Por supuesto. Hace siete años Negri y Hardt afirmaban –creo que con toda la razón– que “todos los elementos de corrupción y explotación nos son impuestos por los regímenes lingüísticos y comunicativos de producción”, y que por ello “destruirlos *en palabras* (y así también, añado yo, *en poemas*) es tan urgente como hacerlo en hechos”. Pues bien, para tal llamado, los poetas deberíamos profundizar todavía más en el ejercicio de nuestras estrategias comunicativas (socializadoras): tácticas de combate que ya se deciden, de facto, en el momento de articulación inicial de cualquier poema.

En cualquier caso he de aclarar (cada vez que se me pregunta por el alcance o la incidencia de un poema) que

yo no desplegaría obsesión alguna por querer llegar –porque sí– a un *mayor* número de gente, sino a un grupo *suficiente* de personas: la distancia entre ese *mayor* y ese *suficiente* (la victoria de lo mínimo sobre lo monumental, ha escrito recientemente Eduardo Milán) es casi la misma que mediaría entre una concepción mercantilista del éxito y un cálculo político de potencialidades comunicativas, del que todo poeta debería dar –al menos– una explicación. Para tirar más hilo de esta urgencia, recomendaría la lectura de un artículo de Belén Gopegui (“Hipótesis para un arte coordinado”¹) acerca de la posibilidad de que ya haya llegado el momento de combatir el capitalismo también desde el lugar en que se producen las ficciones y ofrecer así una resistencia *coordinada* a la invasión. La reflexión de Belén se apoya en una memorable pieza teatral de Brecht (*Los horacios y los curiacios*²) que recomendaría a todo poeta actual que se proponga reflexionar sobre el alcance táctico de, digamos, un poema. En fin, creo que para la práctica de una literatura crítica de vocación emancipatoria, quizá hasta clandestinamente insurgente, debería sernos siempre insatisfactorio y desde luego molesto o sospechoso el principio *mounierista* de que nuestra acción se tenga que dirigir menos al éxito que al testimonio.

3. ¿Cuáles son los pilares de esa poesía, que denominamos crítica?

Lo primero que cabría reclamarnos es que, para evitar ser fijada (mortalmente fijada), la llamada *poesía crítica* debería renunciar a anclarse precisamente *sobre pilares*: el adversario enseguida sabría demolerlos tan pronto se pudieran identificar las técnicas de su anclaje. Por lo que sé, las estrategias y hasta los fundamentos de esa poesía de signo crítico actualmente estarían, por el contrario, profundizándose no tanto desde una “lógica de anclaje” como desde una lógica –dispersa y diversísima– de inaprensibles “pasos de baile”: apenas sin centro reconocible, aunque con un elevado grado de complicidad común, se ha abierto un tiempo para el ensayo de posibilidades de diversas poéticas críticas que se encuentran experimentando hoy estrategias muy diferenciadas. En algún otro lugar he escrito que la poesía política debería ser la más insatisfactoria de las prácticas literarias de nuestro tiempo y que las posibilidades de su dicción se volverían, así, ilimitadas. Y en otro me he atrevido a enumerar algunas de ellas: hoy se mueven del objetivismo documental a la deriva liberta-

ria, de la poesía de la conciencia al *torrencialismo* irracional, del vitalismo en resistencia a la reflexión distanciada, del vanguardismo crítico al realismo más contundente, del relato narrativo al discurso atomizado, de la historia de la memoria al ejercicio de la ironía, del impulso visionario a las prácticas saludables de la lucidez, y de las tácticas disidentes de la sugestión a las estrategias materialistas del extrañamiento.

Todas ellas se negarían a naturalizar la brutal separación que la cultura neoliberal marca para “lo público” y para “lo privado”, lo personal y lo político. Todas ellas hurgarían en la fecundidad de esas grietas capaces de resquebrajar, un tanto, ese “cerco de consensos” del que antes hablábamos. Todas ellas –en fin– querrían responder (o querría yo que pudieran saber responder) a la interpelación que hace justo quince años me lanzara un miembro de la guerrilla guatemalteca tras leer precisamente un libro de poemas: que “cantaras la can-



ción de los que se quedan haciendo *la resistencia de la vida*, porque –según creemos muchos– de aquí se van generando verdaderas alternativas para la esperanza, que alcanzarán a aquellos que han marchado”.

4. ¿Queda, de cualquier modo, algún resquicio en los medios y los canales de difusión *artísticos* para la promoción y extensión de una *poesía así*?

Sí, creo que sí existen esos resquicios. Determinadas experiencias con esto de la poesía me enseñaron hace tiempo que el capitalismo es capaz de hasta venderte el

1.- Belén Gopegui: “Sobre *Los horacios y los curiacios*: hipótesis para un arte coordinado”, en «Cádiz Rebelde» (<http://www.cadizrebelde.com>; n° 100; diciembre de 2004).

2.- Pieza didáctica de B. Brecht (1934), de la que hay una traducción de Miguel Sáenz en Alianza Editorial.

ladrillo que le arrojas. Otras experiencias me hicieron comprobar que, incluso tras habértelo envuelto en plástico institucional (y hasta *canónico*), en ocasiones ni el



capitalismo más devorador puede evitar esconder la textura arrojadiza del ladrillo que te vende. Y otro grupo de experiencias me confirmaron después en la idea de que ni siquiera el capitalismo más avanzado es capaz de fiscalizarlo todo y de que —en efecto— no sólo hay suficiente margen en los resquicios sino que, además, éstos se encuentran más que suficientemente poblados.

5. ¿Hay entonces “espacios democráticos”, para su producción y libre comunicación?

Entre las últimas páginas del próximo poemario que voy a publicar he querido recoger un listado de agradecimientos para todas aquellas organizaciones y espacios colectivos con los que me he ido cruzando en este último tiempo y en donde he visto decididamente posibles la producción, la libre comunicación y la difusión social de prácticas culturales disidentes (entre ellas, literarias y poéticas). Pues bien, hasta yo mismo me sorprendía estar consignando allí no menos de 200 de esos espacios de democracia radical: los podéis consultar aquí: (<http://marchade150000000.blogspot.com/category/agradecimientos>) Y hasta encontraros con que vosotros, los que dais vida a *Youkali*, formáis parte de esta común conspiración que a tantos y a tantas vincula... El problema, en todo caso, no radica tanto en su extensión (no sé si, en nuestras latitudes, hubo alguna etapa histórica anterior en que concurrieran tantas experiencias colectivas de resistencia), como en una mayor coordinación política entre esos mismos espacios colectivos. Hasta es bastante probable que esa fragmentación de lo múltiple sea especialmente rentable para el cálculo de fuerzas que el capitalismo avanzado

ha de permanentemente revisar de cara a perpetuar su propio dominio. Entraríamos, desde aquí, en el viejo debate de no sólo la izquierda cultural acerca de qué martillo común deberíamos priorizar con mayores posibilidades de eficacia, sobre cuándo alzarlo, sobre cómo se articulan los sujetos colectivos y sobre qué habrán de hacer todos esos espacios colectivos durante el “mientras tanto”.

6. ¿Es Internet una posible alternativa “democrática” al control mercantil de la actividad y la producción artística?

La Red es, creo que en primer lugar, un medio de disidencia muy útil en países con poca o ninguna libertad de expresión. Recientemente Ethan Zuckerman nos enseñaba —también desde la Red— cómo sacar a la luz (y sin tener nociones expertas de criptografía) informaciones sobre escándalos políticos en países controlados por gobiernos más que experimentados en las técnicas del control social y la censura. Las organizaciones ciudadanas en defensa de las ciberlibertades se están extendiendo por todo el planeta y la querencia de los poderes dominantes contra el uso democrático de internet ya arroja sus primeras cifras: este mismo año 63 ciberdisidentes han sido encarcelados (la cifra de los periodistas en las prisiones de todo el mundo se sitúa, en 2007, en justo el doble).

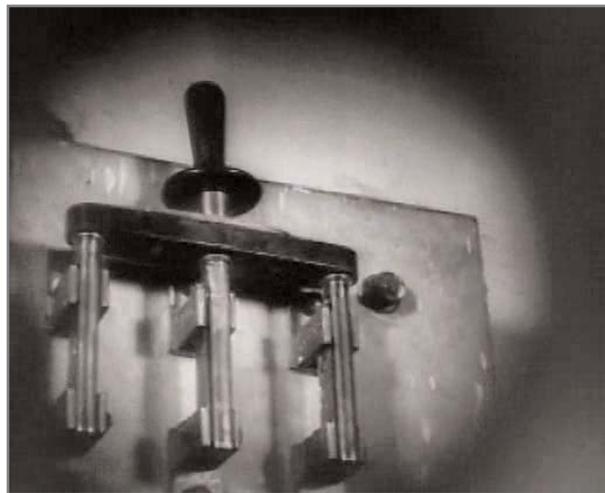
Llegados a este punto, las amenazas que la expresión artística pueda estar experimentando en la red misma me parecen, desde luego, cualitativamente menores. O, dicho de otro modo, las posibilidades de difusión libre que por ejemplo tiene un poema, se vuelven sustancialmente mayores si las comparamos, en concreto, con lo que les ofrecen los canales del papel, un soporte al que por cierto tampoco deberíamos dejar atrás. El movimiento *copyleft* y las licencias tipo *Creative Commons* consiguen, además, potenciar en Internet el acceso libre a expresiones literarias y artísticas liberadas de la lógica prohibicionista que maneja el actual sistema de propiedad intelectual. Bajo esas mismas licencias, en la Biblioteca de poesía del MLRS (<http://www.nodo50.org/mlrs>) hay ahora colgados libros de poesía cuya edición en libros de papel apenas pudo distribuir (hace menos de cinco años y sin salir del ámbito territorial de —digamos— cinco comunidades autónomas) no más de 300 ejemplares... Una vez enteramente colgados en la red (para libre y gratuita disposición de quienes quieran), esos mismos poemarios pueden ser bajados por dos mil personas distintas, en tan sólo un año, desde cualquier lugar del Estado español o de Latinoamérica. Otro ejemplo, tan cercano a vosotros: el primer número digital de *Youkali*, una revista crítica —no lo olvidemos— de las artes y el pensamiento, fue consultado por más de

quince mil personas durante los seis primeros meses de existencia de vuestra publicación.

Datos como éstos —o como los que revelan experiencias como las de los compañeros de Traficantes de Sueños— apuntan, por lo menos, a un doble hecho: que la red redimensiona las posibilidades comunicativas de las prácticas artísticas y literarias; y que, una vez comprobada esa revitalización a través de la red, confirmamos que, en efecto, había mucha más gente (de lo que pensaban algunos) realmente interesada en, por ejemplo, leer determinado tipo de poesía.

7. El acceso a fondos “públicos”, para la difusión y edición de este tipo de poesía, ¿es un camino legítimo?

No tiene por qué no serlo. Quizá una posición más libertaria de la jugada encontraría razones para deslegitimarlo, pero hasta en ciertos sectores actuales de tradición cultural anarquista (por descontado, en los de filiación marxista y socialdemócrata) he visto reivindicar el papel que las administraciones de “lo público” (entendido aquí por lo estatal en un sistema de recaudación fiscal supuestamente compensatoria) deberían desempeñar en la difusión de prácticas artísticas de signo crítico.



A mí, sinceramente, no me parece escandaloso que —doy ejemplos para saber de qué estamos hablando— las ediciones anuales de los encuentros poéticos de las “Voces del Extremo” contaran también con el apoyo financiero conjunto de una fundación literaria, una uni-

versidad pública, un ayuntamiento, una diputación provincial y la Peña del Canto Jondo de Moguer; o que el recientemente clausurado encuentro conmemorativo del Congreso Internacional de Escritores Antifascistas haya contado en Valencia con el apoyo de otra universidad pública y de una sociedad estatal adscrita al Ministerio de Cultura. Encuentro que caminos como éstos son legítimos siempre y cuando sepamos ser conscientes del grado de legitimidad y de autoridad moral que estamos dispuestos a concederles. Los compañeros del colectivo “La Palabra Itinerante” han desarrollado una sugerente experiencia práctica acerca del método más común entre los poetas *en resistencia*: incursiones rápidas en territorio hostil para cubrir los objetivos, y luego regresar a terreno seguro. El último recital en el que, de hecho, he participado fue —hace apenas cinco días— en una universidad pública, y no se me cayeron los anillos por hacerlo. Pero con mayor simpatía he de reconocer que acepto mejor participar en algún acto cultural organizado desde una pequeña librería, una asociación de vecinos, un sindicato anarquista o un colectivo cultural de base prácticamente autogestionado.

8. Las producciones artísticas —en este caso, la poesía— con capacidad de significación y creación de sentido; o que tengan en cuenta —al menos— la realidad material y concreta en la que se desenvuelven nuestras vidas, ¿tienen algún futuro, o nos damos por vencidos?

Yo no dudaría en sacrificar (si pudiera eficazmente poder hacerlo) el futuro de toda nuestra poesía a cambio de una posibilidad de certeza para el futuro de quienes, aquí y allá, se vinculan activamente desde la acción social organizada. La elección de este hipotético sacrificio sería, de todos modos, sustancialmente absurda, porque creo firmemente en lo vinculado con que se me muestra el futuro de ambas cosas: de un arte o una poesía tentativamente liberadores y de toda una tradición de acción política con vocación emancipadora. En esta vapuleada historia de disidencias, ni somos los primeros ni seremos los últimos —y, además, no nos encontramos tan solos. La cuestión será si sabremos vivir (escribiendo u organizándonos con otros) a la altura de nuestro tiempo. Poetas o ciudadanos resistentes: casi como esos maquis derrotados que pertenecen a una causa invencible. O, como insisten en decir mis compañeros de “La Palabra Itinerante”: poesía quizás en derrota, pero nunca *en doma*.

elementos de producción crítica
narración

La mujer (negra) que fue (hombre) blanca

Matías Escalera Cordero

I

Ella era baiana (así lo indicaba la leyenda: *Baiana, anónimo del siglo diecinueve. Museo Guggenheim de Nueva York...*) Ahora bien, ¿era una auténtica baiana? (¿lo era en el momento exacto del retrato?) ¿Mantenia aún ese apego y goce natural de la vida y del amor que caracteriza a los auténticos habitantes de Baía, o -como ella misma, que ahora la miraba avergonzada y arrepentida de su traición- no sería ella acaso también (ya) un fantoche -a pesar de todas las apariencias de realidad-, una esclava disfrazada, un ser sin identidad, al que habían vaciado el alma y el cuerpo...?

(¿desde siempre había sido así...?) El *libre y espontáneo gozo de las cosas* -eso decía el catálogo- había sido, desde antiguo, una señal *inequívoca* que los había identificado y separado del resto del mundo... (¿cómo podía ser? Señalados sin remedio por la alegría...) Pero si de verdad era así, si el júbilo y el alborozo de sentirse vivos era como el aro de cobre o la marca de fuego de los antiguos esclavos, de dónde le venía entonces ese triste y resignado vencimiento de su gesto... (no se tendría ya a sí misma -disfrazada de ellos: como ella- por una simple traidora?) Si te fijabas bien, había algo como de cartón piedra en aquella figura, como de sombra fría, sin resto alguno de todo ese *fuego carnal* que debía consumir -se suponía- a los habitantes de Baía... (eso era evidente)



Era sobre todo en su forma de mirar fuera del cuadro (a lo que los artistas sitúan más acá o más allá de la escena, lo que no se ve, pero sí se percibe: el vacío, el horror de la batalla, el tedio insoportable del festejo galante del cual se forma parte, el observador casual de la escena representada, el artista en el acto mismo de su composición, la estancia desocupada y solitaria de un antiguo caserón colonial portugués, etcétera, etcétera... Todo aquello que nos permite comprender mejor la esencia de lo que vemos), y en la corvadura de sus hombros caídos, donde mejor se traslucía ese rastro de abatida y terca humillación...

Un abatimiento semejante al suyo mientras deambulaba por las aceras, mientras se miraba al espejo de la toilette ("servicio de damas": rezaba el cartel encima de la jabonera, y se le había escapado una mueca) o mientras cruzaba el patio acristalado del viejo palacio... (en realidad, eran una tristeza y una humillación imposibles de disimular: ¿Qué mujer podría disimularlas, después de lo que ellas habían hecho?)

¿Cómo había ocurrido? (¿por qué se había convertido -como ella- en uno de ellos?) Eso era precisamente lo que se había estado preguntando todo el rato, mientras aquel tipo babeaba y jadeaba como un perro sobre ella, azotándola y penetrándola (ni siquiera le había mirado a los ojos: se daba cuenta también ahora) La penetraba,

como los otros, sin el menor atisbo de verdadero placer, sin rastro alguno de esa indescriptible (suponía) vibración del alma que debía caracterizar a los seres auténticamente vivos (una conmoción del alma y del cuerpo que ella, la mujer baiana -antes de hacerse blanca del todo- debió conocer)

Todo (seguramente) había comenzado con el deseo irreprimible que atormenta a todos los seres, de una posesión perfecta y absoluta; en realidad, una perfecta *ilusión* (la *falsa percepción de un objeto*, asociada a la *consiguiente esperanza de obtenerlo sin fundamento real*) Todo había comenzado con una *ilusión* (a la postre, un deseo irreprimible de lo indeseable) y con una *certeza iluminadora* (de hecho, un conocido y antiquísimo “engañío a los ojos”): tenía que hacerse como ellos, si quería parecerse a ellos (tenía que quedarse entre ellos y medrar, como medran las colonias de medusas en las ensenadas calientes y apestosas) No había otro remedio que dejar de ser negra (una negra baiana / o una mujer: era lo mismo) y convertirse en una (uno) de ellos, en una mujer (en un hombre) blanca.

El resto se lo podía imaginar perfectamente (a ella, le había sucedido); a partir de ese instante (un punto fatal e indeterminado en que dejas de ser tú, para ser otro, uno de ellos) tendría que vivir, que comportarse, que respirar, que jadear (como sus atletas en el estadio) Disimular el tedio y el hastío de sus vidas, como una (uno) de ellos... Era como si lo viese todo, la miraba (miraba su imagen, como antes había mirado la suya en el espejo) y -a través de ella- se veía a sí misma y lo veía todo, presenciaba la triste secuencia de lo sucedido... Un día (el día que decidió ser como ellos), se vistió como una mujer (como un hombre) blanca, con sus vestimentas lánguidas y oscuras; debía abandonar (dijeron) el gusto natural de las mujeres baianas por los colores vivos y alegres... Se enfundó unos guantes blancos de gamuza satinada y exhibió finos brazaletes de oro (como los de los amos), y pendientes, y collares de esféricas y perfectas perlas nacaradas; se alisó con tenazas los cabellos encrespados y los afianzó con diademas de plata... El escote era (ya) el escote de una blanca, su pañuelo (quizás de percal bordado con encajes) y su forma de sentarse eran (ya no cabía la menor duda) el pañuelo y la forma de sentarse de (un hombre) una blanca...

Luego vendría lo demás, renunciaría al placer.

Se haría una gimnasta del sexo (follaría por follar, pero sin verdadera pasión, con disposición medio displicente y como ofendida por el contacto y la necesidad del otro: repara, una vez más, en su mirada, en el arco de su espalda, en su gesto de inequívoca vencida tristeza, y sacude imperceptiblemente -con un asomo aún de rabia- la cabeza) Entre ellos -pronto habría caído en la cuenta- preponderaba un sexo polar y contorsionista, como de competición deportiva; y a los que miraban (que eran casi todos, pues casi todos se dedican finalmente -sólo- a mirar y a grabarlo todo: parecía que sólo así se aseguraban de haberlo hecho, tenían que verlo en imágenes para cerciorarse de lo sucedido) únicamente les interesaba la penetración y el jadeo gesticulante de su *correspondante*, pero sólo como mera prueba del éxito -del triunfo- alcanzado, de la pieza -una más- capturada (entonces dejarían de interesarse por ella y seguirían tan campantes hablando de sus negocios: eran tristes y patéticos en medio de todo su poder, eso no había cambiado) Luego, con la rutina y el cansancio, vendría el castigo, la destrucción y la humillación como únicas sendas hacia un placer estéril y solitario...

Te azotarían (le dice: a esa que no es -es- ella); a ti, o a otra como tú, delante de ti, y tratarían, por todos los medios, de que no olvidases quién posee de verdad el control de la situación: lo que buscan ellos no es la satisfacción de joderse, lo que quieren es que no olvides...

Pero lo peor de todo es cuando (tú misma) caes en la tentación de humillar (la primera vez, lo haces casi sin pensar, aunque sientes un extraño placer al hacerlo) a otro (a otra) como tú, sólo para sentirte como ellos, o cuando los imitas como si fueses una mona de feria, y en realidad eres una mona de feria... Lo haces (humillar a un igual o contribuir con tu silencio a su humillación, es lo mismo) sólo para sentirte uno (una) de ellos (la vieja historia de siempre) Aceptas pensar como ellos sin darte cuenta, aceptas como el hecho más natural del mundo que una mujer (igual que tú) debe perder su puesto de trabajo simplemente por ser madre, y tú (que eres como ella) lo aceptas, y luego te das cuenta de que tú también podrías serlo, que no eres como ellos, sino como ella, y que (entonces) otra como tú aceptará que te hagan la vida imposible hasta que te vayas desquiciada, hasta que acep-

tes firmar una baja voluntaria (por el mero hecho de ser madre: material desechable) Porque tu deber para con ellos era evitar el riesgo -de todo punto inaceptable, para ellos- de una disposición (horaria, sólo horaria: habían dicho) discontinua, no garantizada -full time / a tiempo completo- y supeditada a (quién sabe cuántos: habían dicho) imponderables...

Qué tontas habían sido (las dos) Qué estúpida se sentía ella, y qué traicionera... (Qué vergüenza, dios mío, qué vergüenza: se repetía, sin consuelo...) ¡Cómo había podido llegar a decir (haber admitido siquiera que se dijera) aquello de otra mujer!... (¡qué tentador, qué fácil era convertirse en uno -una- de ellos!...)

II

Al principio no le dio demasiada importancia; durante las interminables juntas extraordinarias del Consejo, o en medio de las agotadoras sesiones de trabajo con los técnicos, sentía ligeros escozores en la piel (en los codos y detrás de las orejas, sobre todo) y se rascaba... Sin embargo, al cabo de un tiempo (no podía calcular cuánto: seguramente a medida que se convertía en uno de ellos) ya no podía evitar rascarse siempre que hubiese ocasión (disimulando continuamente y escondiéndose para no incomodar a los otros); pero al cabo de otro poco (cuando ya era completamente como ellos: tomada por un tesón obsesivo y furibundo) empezó a rascarse de continuo, sin el menor reparo, descaradamente (incluso delante de ellos)

Lo que había empezado siendo (quizás) un ritual de limpieza, terminó convirtiéndose en un impulso incontrolable (hasta que el intenso dolor de las llagas se confundió con el insano placer de hurgarse en las pequeñas ulceraciones) Salvando las distancias, su caso se parecía al del tipo que últimamente se dedicaba a zurrarla y a jadear sobre ella... Todo se debía al *stress* acumulado y a la prolongada soledad (eso es todo, soledad e insatisfacción: le habían diagnosticado los analistas) Su obsesión por las prendas ajustadas y el color verde (más cabalmente, por los bañadores masculinos verdes y ceñidos: ella lo sabía muy bien) había llegado a tal extremo que no se conformaba sólo con el uso maniático y constante de las mismas (ni siquiera se los quitaba para jadear y babear encima de ella: de hecho, el agudísimo dolor que le provocaba la insoportable presión del bañador sobre su durísimo miembro erecto, era la parte principal del juego, además de zurrarla) También había colgado -recientemente- una página completísima sobre el asunto -...greentightbathing.com-, a la que dedicaba el escaso tiempo libre de que disponía... (robémosle las horas al sueño y a los putos domingos: decía) Más de una vez, se había quedado dormido delante de la pantalla (a las tres o las cuatro de la madrugada), después de masturbarse contemplando el contenido de la última descarga o de los últimos archivos recibidos...



Ahora, contemplándola (a ella) vestida de blanca, se daba cuenta de que todo hubiese seguido así, los picores en los codos y detrás de las orejas, las úlceras disimuladas con geles y pomadas de maquillaje, los jadeos encima de ella, los azotes y los bañadores verdes ajustados, si aquella mujer no se hubiese quedado embarazada tan inoportunamente (¿a qué podía aspirar que fuese mejor?, ¿a cambio de qué había sacrificado su sólida posición dentro de la firma?: ahora sí lo comprendía) Todo hubiese continuado igual, si la junta extraordinaria no hubiese avalado su propio informe, en el que recomendaba la denuncia del contrato a causa del riesgo (*de todo punto inaceptable para nuestros intereses...*) de una disposición horaria (*global discontinua...*) supeditada (*en las actuales circunstancias...*) a demasiados imponderables (¿...*nuestros intereses...*?: ¿...*nuestros*, de quiénes?: ¿eran acaso suyos de verdad? Su despido no había modificado ni un ápice su ridícula posición en todo aquel absurdo entramado de lamentables y mezquinos intereses) “Disposición *global discontinua...*” ¿Cómo había

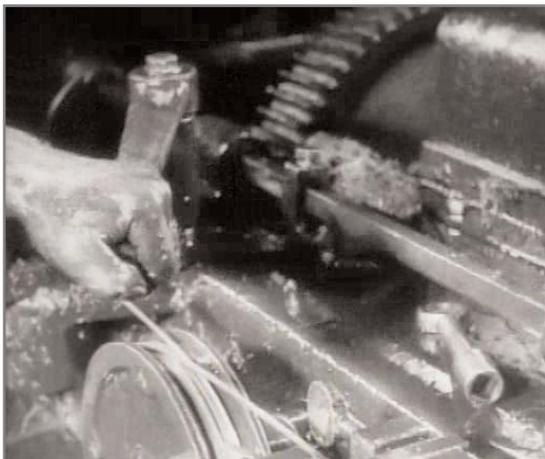
podido llegar a escribir aquello? ¿Cómo podía haberse engañado de ese modo? (¿qué había pasado con el diafragma y los espermicidas?; ¿no había calculado antes el coste de su decisión?: qué desfachatez, por su parte; cómo había llegado a eso...)

Con todo, lo más espantoso fue el silencio y la indiferencia del resto... Cuando se fue, con la bolsa debajo del brazo, nadie dijo nada, nadie le dedicó ni una mirada conmisericordiosa, ningún comentario nervioso o conmovido (que ya no contrito), era como si nunca hubiese trabajado con ellos, en realidad, como si jamás hubiese existido; ella se lo había buscado, por no haber previsto el riesgo de embarazo... (a ella tampoco nadie le dijo nada, nadie le reprochó nada, nadie notó tampoco la sangre que manaba de sus pústulas)

Sin embargo, a la mañana siguiente, cuando tras el asunto de los turnos de vacaciones el secretario del Consejo iba a comenzar un breve y encendido elogio acerca de la eficacia del informe, ya no pudo más, se levantó, cerró violentamente su agenda y salió sin mirar atrás, trastabillándose con lo que tenía a un lado y a otro, sin atender a las protestas del presidente y de algunos desairados consejeros, ni la (repentinamente) muda sorpresa del secretario (era como si no viese nada, ni oyese nada: la rabia y la vergüenza habían sellado sus cinco sentidos) Se dirigió al ascensor más próximo, pero decidió bajar por las escaleras de emergencias (no soportaba la espera, tenía que desaparecer, moverse, si no quería echarse a llorar como una tonta delante de ellos) Salió a la calle y se puso a caminar en dirección norte...

Al levantar la vista, vio colgado de la fachada del viejo caserón barroco un enorme cartel azul que anunciaba una exposición: *Pintura Brasileña del Siglo Diecinueve en las Colecciones Americanas: Fundación del Banco Interamericano de Negocios...* En él se reproducía la imagen de una mujer negra vestida y sentada como una mujer blanca (quizás en uno de los incontables bailes y saraos en que los dueños del asunto gastaban su tiempo); su expresión entera era como la de una máscara sombría y abatida, y le entraron de pronto unas ganas irrefrenables de contemplar de cerca, cara a cara, detenidamente, aquella figura (casi una metáfora de sí misma, en ese preciso instante)

Y (mientras la contemplaba) la comezón en los codos y de la piel de detrás de las orejas desapareció, el hormigueo se calmó y dejó de rascarse... (pero sólo momentáneamente: pues ¿quién iba a explicarse ahora; quién terminaría de pagar ahora el apartamento, y el nuevo auto, y las vacaciones, y los estiramientos y los tratamientos de la piel ya presupuestados y medio pagados...? ¿Habría siquiera la posibilidad de vacaciones, autos y estiramientos en el incierto futuro...? Y comenzó a rascarse de nuevo; al principio, con disimulo, luego...)



elementos de producción crítica
narración

Billete sin vuelta José Andrés Calvo



Llovía como después de una gran sequía. La ciudad parecía un fotograma de *Taxi driver* desde la ventana del autobús. Todo se diluía con el anodino trasiego del motor. No importa si tu ciudad es grande o pequeña, las calles se demoran cuando viajas en un trayecto de línea, aunque tarde o temprano llega el final de trayecto.

Viajé hasta la última parada y rehusé bajar a pesar del enfado del conductor, que accedió a regañadientes para que volviese a casa sin pagar el billete de vuelta. Le solté una milonga sobre mi pobre abuelita que estaba en el hospital y de mi congénita falta de orientación. Mi madre dice que se la debo a no sé qué abuelo lejano por parte de padre, por supuesto.

Mientras el conductor volvía al volante, me di cuenta de que ella, tan cotidiana, esperaba en la lluvia a que

la puerta del autobús se abriese. Subió y me miró de manera fugaz. Después fue como el cuento de Cortázar en el que dos desconocidos se enamoran mirándose en el reflejo de una ventanilla de metro, pero lo nuestro sólo era timidez y enajenación. Quizás, si me hubiese podido tomar un *martini*, para armarme de valor, como en aquel poema de Benedetti, alguna vez le habría preguntado su nombre.

Después de un par de manzanas, la desconocida tocó el timbre de parada y se levantó para bajar del autobús. Antes de desaparecer en la lluvia, ella, tan fantasmal, volvió a concederme su mirada. Me inundó una sensación de soledad mientras observaba un desagüe que no tragaba a causa del cieno acumulado. De nuevo llegué a la última parada y el conductor se enfureció, se mostraba implacable, para que bajase del autobús antes de aceptar que le estafase otro viaje.

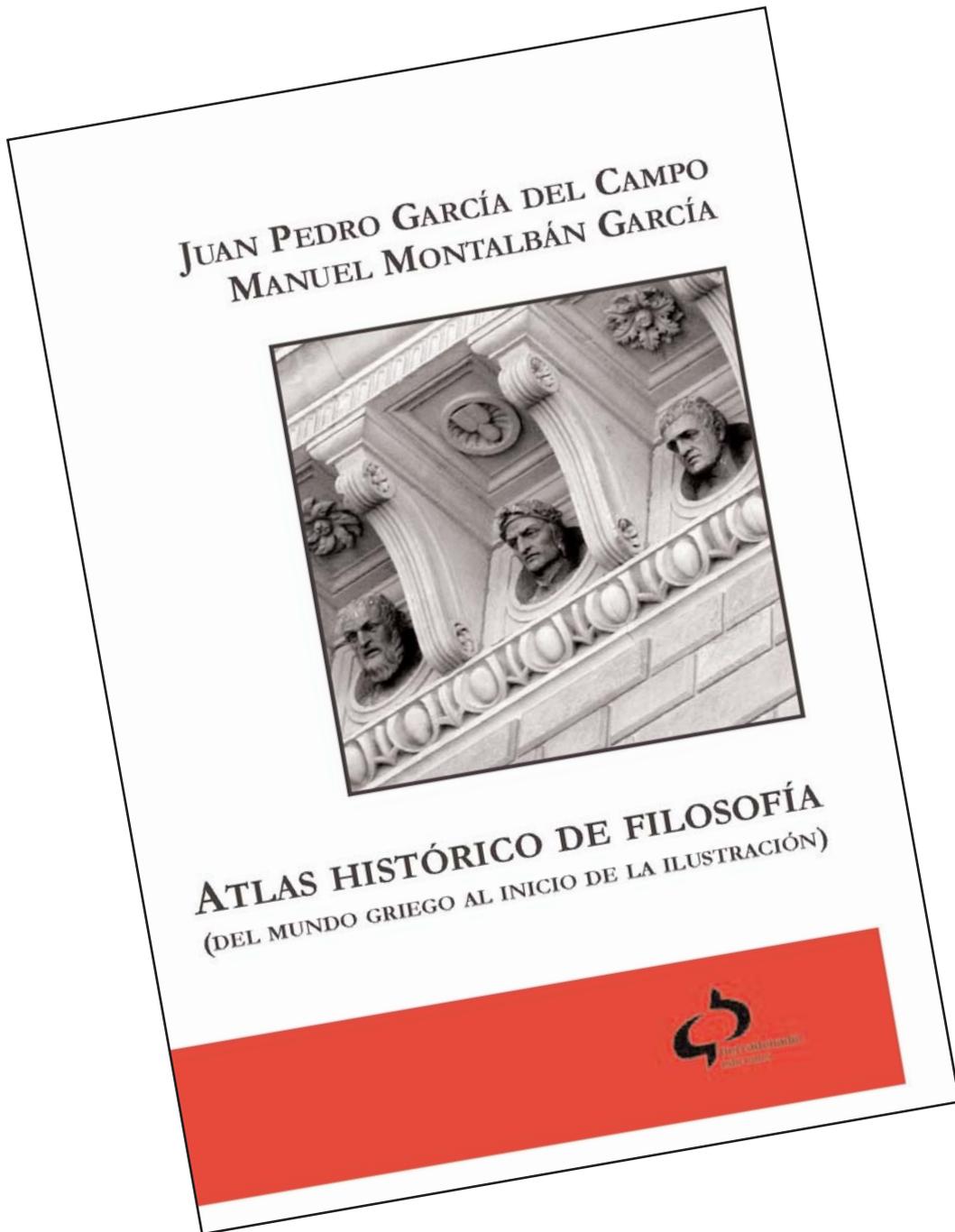
Mientras el conductor refunfuñaba, eché un último vistazo desde la ventanilla. La ciudad parecía una frase escueta y tuve la ilusión de un mundo rutinario y pequeño en el que estaría a salvo de cualquier -otra- alteración. Bajé, como si desembarcase de un largo crucero, y me quedé mirando cómo el cartel de *Matrix* giraba la esquina del semáforo en la parte trasera del autobús. Sentía que yo nunca hubiese elegido despertar del sueño.

- ¡Maldita pastilla azul!...

Tras deambular un rato, aparecí reflejado -enfrente de mí- en el espejo roñoso de la lista de precios y especialidades, a la puerta de un café. Pasé a tomar un coñac y me senté enfrente de un ventanal en el que se podía leer: Café Estrella Roja. Durante el transcurso de la copa volví a ver a la desconocida en el

reflejo -del otro lado- de la gran ventana del Estrella Roja. Tomaba una *cocacola*light en compañía de otro tipo. Parecían disgustados y ella contenía sus lágrimas. El tipo apuró su copa y, después de cruzar unas palabras con ella, se dirigió a la barra; pagó y se marchó. La desconocida huyó del café con la palidez del mármol de las mesas. Sin pensarlo, apuré mi copa, y me fui sin pagar tras ella; pero había desaparecido en aquel desierto sin dejar huella. Cansado, acepté la derrota y volví a casa.

Ella seguía durmiendo, no se había tomado, estaba visto, la dichosa cápsula azul.



elementos de producción crítica
narración

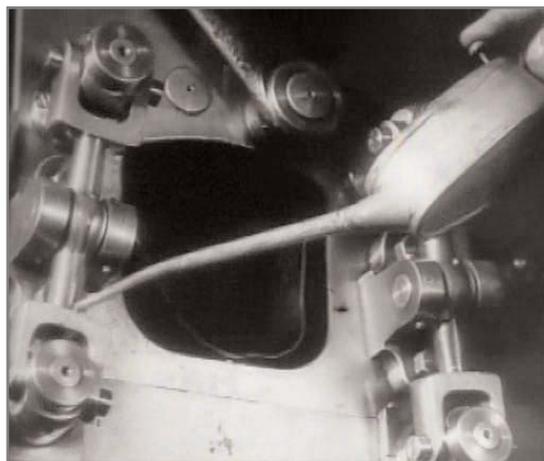
Mi patio Jesús Carmena

El apartamento es antiguo, grande y destartado. También -pienso yo ahora- es monstruoso. En lo que concierne a la estructura arquitectónica, lo monstruoso consistía en que tiene todas las características de una corrala, es decir, un patio común muy amplio en el que confluyen con naturalidad de prolongación las piezas individuales o habitaciones privadas, que son muchas, pero de las que no recuerdo realmente ninguna, pues mi memoria se reduce a lo que pasa en el patio. O puede ser que lo monstruoso sea mi desproporcionado recuerdo. En el patio común se desarrollaba la vida y, específicamente, lo que los psicólogos o el clero llamaban vida interior. Y tengan muy en cuenta ustedes que esa vida interior de los patios debe durar poco si es intensa, alguien destruye el patio al cabo de diez minutos casi siempre, un escritor, un fugaz, un frágil, a veces con tristeza mansa, a veces con brusquedad de viento rencoroso enfurecido.

Pero, a diferencia de las corralas madrileñas, ésta del suburbio rosarino radicaba en un segundo piso, al que se ascendía directamente de la calle por una intrincada escalera exterior. Creo yo que con toda justicia, pues, y con todo lujo de detalles, se puede definir la estancia como monstruosa, aunque, naturalmente, todo es discutible en esta vida, excepto los dogmas de nuestra santa fe. Los otros adjetivos (antiguo, grande y destartado) no los explico ahora porque, si me demoro mucho al principio, temo que el aburrimiento me obligue a buscar un rápido final que luego me criticarán, con razón, algunos lectores.

Y hablando de lectores, como presiento que es necesario presentarles cuanto antes a los personajes, porque así lo suelen exigir, paso a ello:

Juanita la del patio es una señora mayor que está siempre (y siempre significa invariablemente a lo largo de absolutamente todo el tiempo) estudiando en una tumbona -por supuesto, en el patio-, entrada en años, muy entrada en carnes, con unos ojos muy vivaces al leer, aunque las cualidades de los ojos sólo se adivinaban. Bueno, se adivinaban, pero también se veían totalmente cuando los levantaba para saludar a algún nuevo, o fugaz, o interino del apartamento, al que besaba siempre e insistentemente en la boca con un cariño monstruoso que no concordaba con su sempiterna actividad de estudio. Tan monstruoso en su desmesura era ese cariño como lo era el apartamento. Y en estos casos aprovecha los besos, o desparrame energético de su organismo, para comer a continuación y casi sin masticar considerables porciones de pastel o de mazapán. A mí este personaje me cautiva por su aire de tolerancia total, hecho de indiferencia absoluta y de cariño instintivo. Nunca la oí hablar, pero todos los habitantes nos sometíamos a su silenciosa autoridad, la considerábamos la base física y sólida (y lo de sólida no es un chiste tonto) de la vida común y de la vida interior.



La vida organizada silenciosamente por Juanita transcurría con dulzura. Venía un fugaz, era besado hasta la extenuación y se iba. A los pilares e interinos esta obesa dama, su corporalidad rotunda, su sensualidad besucosa, su silencio lleno de inteligencia, su clarividencia casi profesional, nos asentaba en la convicción apacible de pertenencia física a la comunidad, en la seguridad y la contundencia precisas para considerar frívolas y marginales todas las otras relaciones, (como familia, municipio o sindicato). Hablar lo que se dice hablar con ella, no lo hacíamos, pero ahí estaba el secreto de la vida interior.

Otra habitante era Marta la mudita, la adolescente que siempre sonreía a todos con su risa sandunguera; ella era un pilar y sólo reía a carcajadas en ciertos momentos, cuando yo, por ejemplo, le tocaba uno a uno los dedos sacándole novios y contando teatralmente hasta diez. Esta adolescente había desarrollado unas habilidades especiales para comunicarse con todos nosotros: como no me gusta detallar, sólo basta con decir que conocía perfectamente nuestros estados de ánimo, nuestros sentimientos, lo que decíamos susurrando para nosotros mismos, nuestras pequeñas vergüenzas, el estado concreto de nuestros órganos internos, la razón de un refunfuño, la base de nuestras frustraciones, las vacilaciones de los enérgicos, si teníamos algún proyecto inconfesable, si teníamos ganas de caricias, por qué alguien se ponía mustio y si éramos hinchas clandestinos de Boca o de Independiente.

Pero este procedimiento de empezar con los personajes ya cansa, por lo menos a mí. Me imagino que ya irán saliendo; y, si no salen, tampoco hace falta alborotar tanto. Pues lo que realmente me atrae de la escritura es mi propia expansión egoísta, y, en este caso concreto, decir con cierto falso pudor, es decir, no muy claro, qué hacía yo en ese patio.

Se daba la circunstancia de que yo, que vivía en este apartamento, que había fundado el patio, que era uno de los pilares antiguos de la comunidad por así decirlo, estaba externamente casado en otro piso muy lejano. Pero, la verdad, no podía dejar de vivir aquí, es más, no hubiera podido estar casado en otro piso de no vivir realmente en este y no sé si tendrá algo que ver en esta superficial paradoja lo que he sugerido antes de la vida interior que se desarrollaba exclusivamente en el patio exterior.

Sea como sea, no me voy a poner a explicar paradojas a estas alturas. El caso es que mi mujer, mi madre, mi hija y mi suegro, cuando a veces venían a verme al patio para decirme, fundamentalmente, que era un sucio bohemio y un inútil, no se extrañaban nada de mis complejas relaciones de confianza con todos los habitantes (creo que eran doce pilares, ocho interinos y unos veinte fugaces al mes).

Yo fundé el patio y recopilé a los pilares. Me podía haber marchado, hubiese sido lo mejor para la vida interior, pero me dieron el cargo de pedagogo. Más tarde seguí teniendo que estar por el cargo de escritor.



El cargo de pedagogo me fue otorgado por ser el mayor de todos y el más infantil; es sabido que sólo los mayores infantilistas pueden ser realmente pedagogos. Pero en esta memoria breve, prácticamente burocrática, no es apropiado desarrollar esta idea. También me lo dieron porque me vieron raro, como luego se aclarará.

Mi trabajo pedagógico (bastante sutil, por innecesario) se desarrollaba específicamente con Rufino, un niño escrupuloso de quince años, obsesionado con el pecado y que caía constantemente en la exageración e intemperancia, porque tenía la costumbre de hacer aspavientos y dar gritos histéricos cada vez que sentía un escrúpulo. Claro, así, con esas estridencias, se diluía la dulzura. Rufino fue normal hasta los doce años, es decir, tocaba la teta izquierda a Juanita durante un rato hasta lograr que ésta emitiera una especie de ronroneo, jugaba al fútbol

en el patio procurando romper varias macetas y cristales, odiaba los libros y los dibujos animados, metía mano a Martita o a Lucía más que nada para que ellas hicieran alharacas y profundos hipidos, no obedecía a ninguno de los pilares de la comunidad nunca, etc, un niño modelo y maleable. Tiene en su biografía la originalidad de ser el único habitante no metamorfoseado ni muerto, ni emigrado del patio por causa de destrucción.

El cargo de escritor fue iniciativa mía, como enamorado. Por cierto, al final intentaré acordarme de poner una poesía al efecto. Pues e un día llegó una fugaz de nombre Natalia, con una pollera roja hasta los pies, unas levísimas andalias a lo Botticelli, un lazo negro en el codo. Tampoco me voy a poner a describirla, qué más da, el caso es que yo la conocía de los tiempos lejanos, cuando había enredaderas que revestían de verde el blanco de los patios, y perfume de albahaca, y otras cosas gratas a mi corazón que no detallo porque uno se puede poner lírico y hacer el ridículo. Pidió permiso a Juanita la del patio -cuando ésta cesó de besuquearla por fin- para quedarse en interinato. Recuerdo que fue el mismo día que vino también el fugaz Medardo, el de los dinosaurios, que duró sólo tres minutos entre nosotros después del beso y se tuvo que metamorfosear en cóndor en circunstancias lamentables. Parece ser que ella se quedó para curarse una herida sin cicatrizar, una brecha abierta que casi ocupaba sus costillares. O eso es lo que me explicó Rufino antes de abandonar el patio, con la añadidura del olor a musgo tierno que parecía desprender.



La verdad es que no me enamoré de Natalia, lo que me pasó fue que ella fue mi nostalgia, un secreto que sólo conocemos Martita y yo. Por culpa de la nostalgia me iba infantilizando y adelgazando, dejé de acostarme temprano y de fornicar con Lucía como antes. También comencé a sentir impulsos reprimidos de destruir el patio. Juanita y Martita me nombraron pedagogo, me lo comunicó Lucía "Cómo ya no fornica conmigo, ¿quieres desempeñarte de pedagogo?". Yo dije que así fuera, para evitar estragos. Oficialmente me nombraron para evitar estragos, aunque siempre queda la sospecha de que quisieran matar dos pájaros de un tiro, es decir, no sólo evitarlos y tenerme ocupado, sino aprovechar que me veían medio loco para adquirir status y tener un pedagogo, porque yo título sí tenía. Así se explica lo inexplicable para mucha gente racionalista, el hecho de que yo esté en este patio.

A Rufino lo he ido curando, pero un poco a regañadientes, por mi infantilismo. La comunidad accedió a que Natalia fuera mi ayudante y, la verdad, casi toda la terapia la desarrolló ella. Yo seguí teniendo nostalgia y algo de frustración, pero ella hacía también terapia conmigo, es decir, por ganas ganas, me quería, como a casi todo el mundo, pero su instinto maternal la llevaba a ignorarme por completo. No obstante, cuando Rufino se iba curando, la dulzura que volvía a impregnar el patio la afectaba y la ponía blandita, a Natalia, y me sonreía a veces, como si brotara musgo de la piedra.

El caso es que, como yo no quiero estragos en el patio, cuando tengo un rato libre, escribo, por eso dije que me hice escritor autónomo. Aunque con algo de amargura, me hice escritor por la nostalgia. Así olvido que estoy enamorado o que la nostalgia y tal.

Y escribo hasta que este patio se derrumbe, que va a ser muy pronto. Yo fundé el patio. Pero cuando Rufino ingresó en el convento y a Natalia le cicatrizó la brecha, Martita supo lo que iba a pasar, y, sin mucho detalle, va a ser esto: que Juanita se está atragantando hasta la muerte después de besar intensamente a un fugaz, que Martita grita por primera vez, que yo me he aislado para escribir la historia y destruir el patio, que Natalia y Lucía no consiguen levantar de la tumbona a la base física de la comunidad y que sus vivaces ojos, nuestro fundamento único, quedan velados. Que el aroma o la dulzura se expanden ya fuera del patio, que deja de existir el patio. Sin Juanita, sobrevienen metamorfosis en cadena: lo que nos pareció extraño -la del fugaz Medardo- se

hace norma (es cierto que el habitual recurso de las metamorfosis, no es muy ético, pero ¿y el de la vida interior, qué?).

Martita sabe lo que a ella le toca cuando Juanita deje de ser el fundamento, a saber, que literal y mudamente, se va a desparramar por el piso convertida en arena silenciosa aglomerada con el fundamento. Y es de sobra conocido que el cuerpo de Lucía, esparcimiento y refocilación de los pilares y de los fugaces, voló por el éter metamorfoseado en solitaria y libre garza.

Bueno, se acabará la vida interior cuando yo escriba el punto final.

A la única que voy a dejar como está es a Natalia en busca de otra herida y otro patio.

Del resto de los pilares, la verdad, no me apetece escribir nada. Todo está destruido, el patio. Lo único real es la nostalgia. Yo volveré a la vida exterior, aunque sea con los indios de Patagonia. Y queda sin aclarar si Natalia va a tener plata para alquilar otro patio.




tierradenadie
ediciones

www.tierradenadieediciones.com

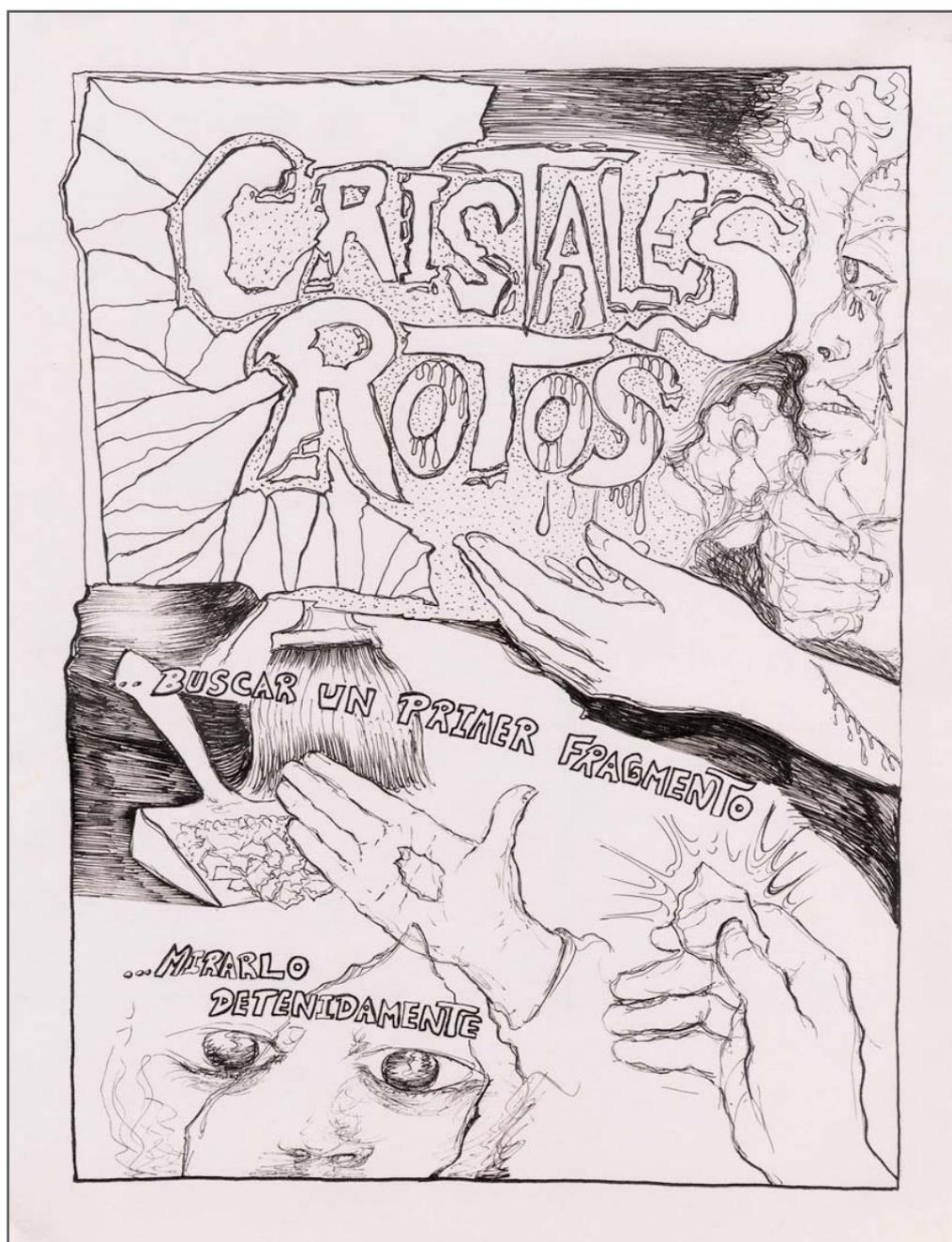
YOUKALI
revista crítica de las artes y el pensamiento
www.youkali.net

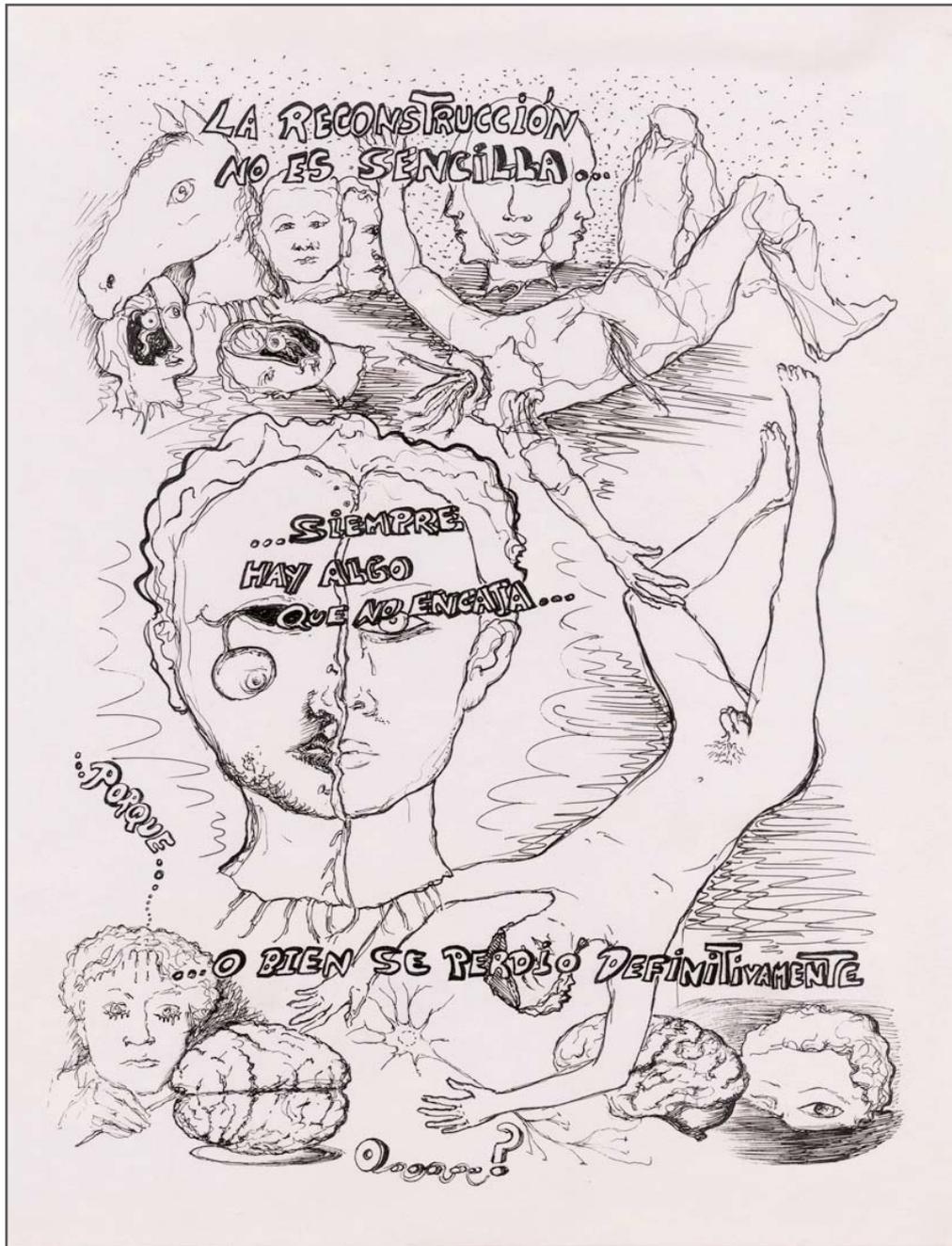
Libros que son herramientas para la transformación social

Privatización y negocio sanitario. **La salud del capital** (Jaime Baquero)
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)
La voz común. Una poética para reocupar la vida (Antonio Orihuela)
Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos (Warren Montag)
Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista.
Producción, reproducción, deseo, consumo (Laboratorio Feminista)
Tratado de los tres impostores. Moisés, Jesucristo, Mahoma (anónimo)
Construir lo común, construir comunismo (Juan Pedro García del Campo)
Contra la ética. Por una ideología de la igualdad social (Aurelio Sainz Pezonaga)
**La (re)conquista de la realidad. La novela, la poesía
y el teatro del siglo presente** (coordina Matías EscaleraCordero)
**Atlas histórico de la Filosofía. Desde el mundo griego hasta los inicios
de la Ilustración** (Manuel Montalbán García y Juan Pedro García del Campo)

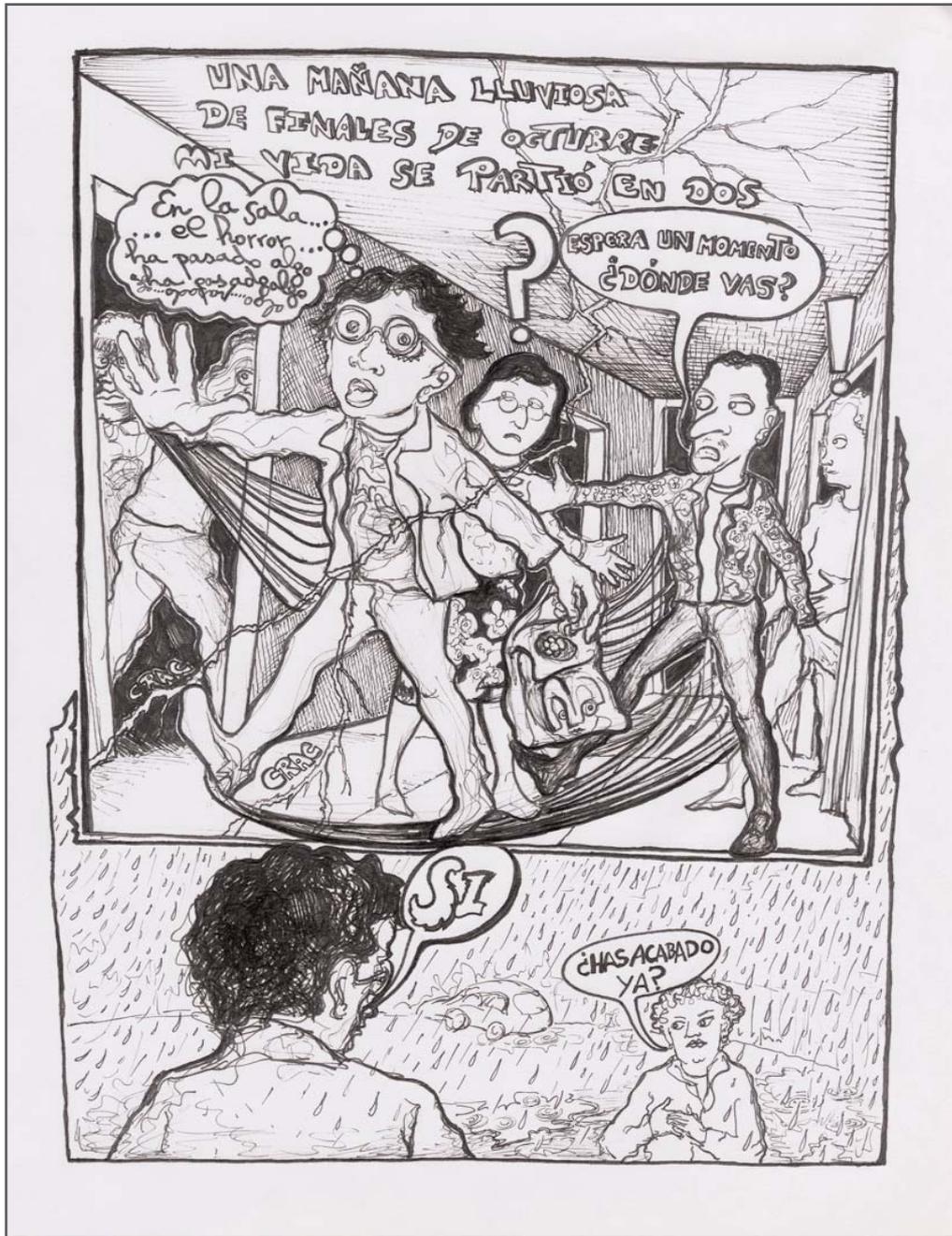
elementos de producción crítica

Comic
Miguel Ángel Sánchez



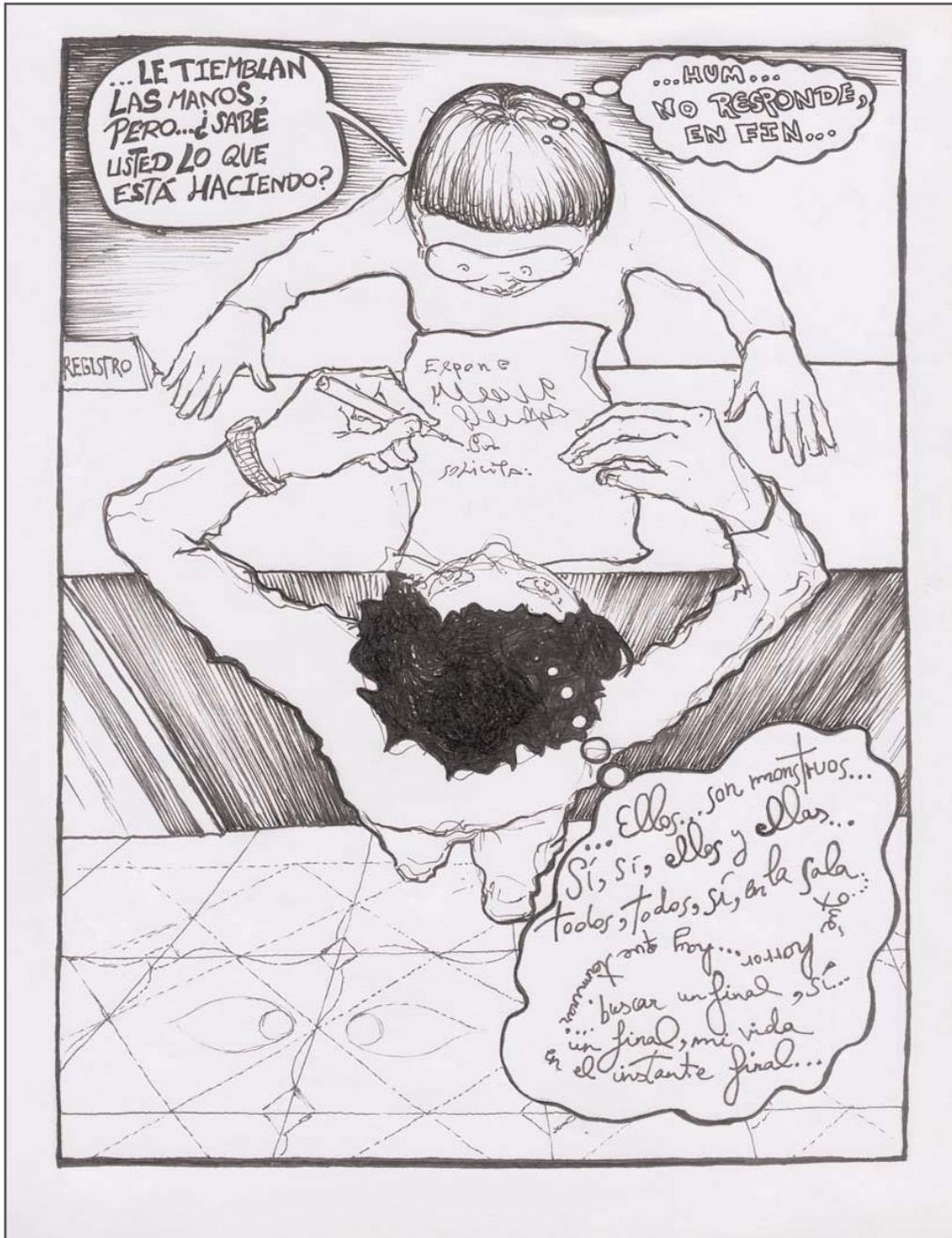


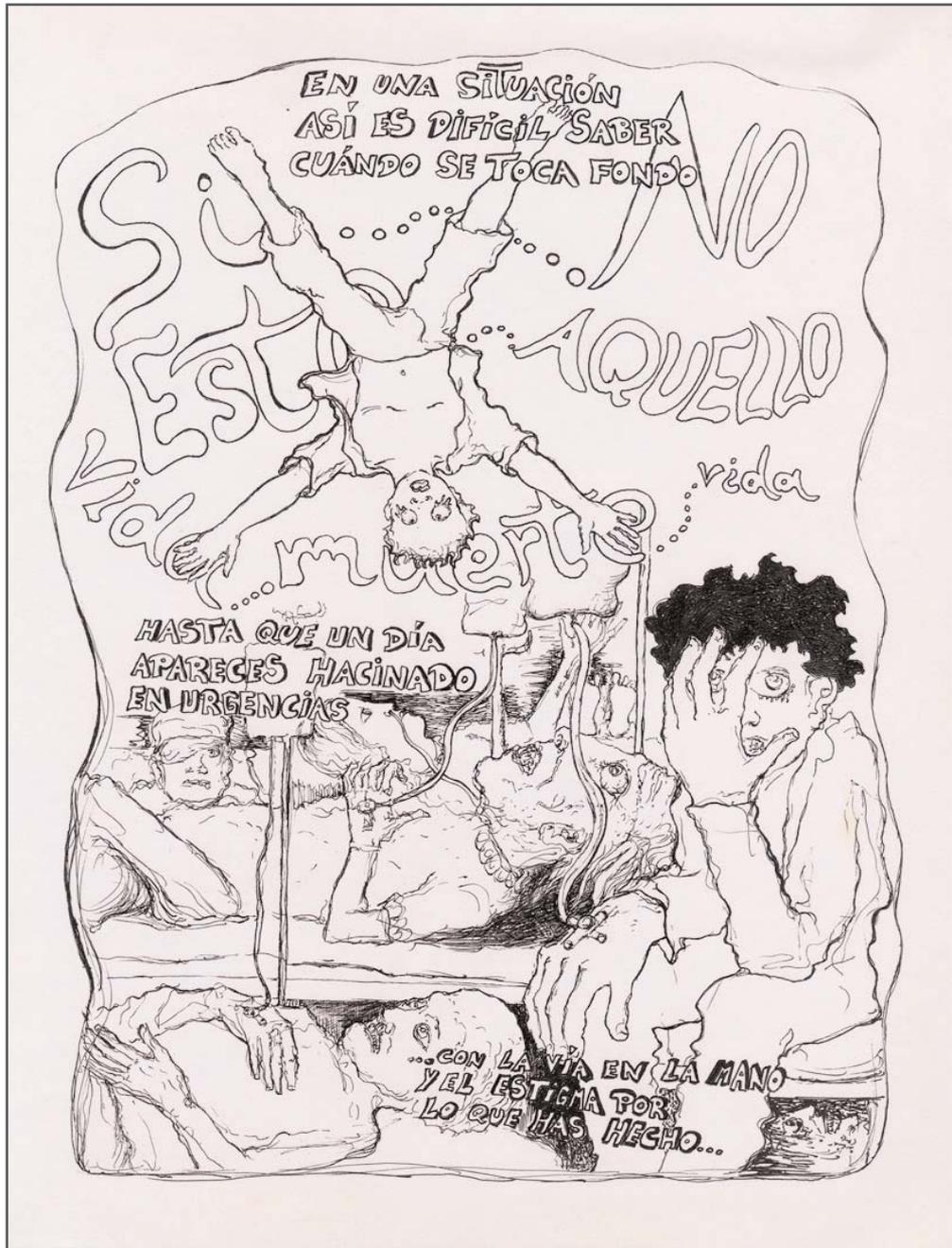


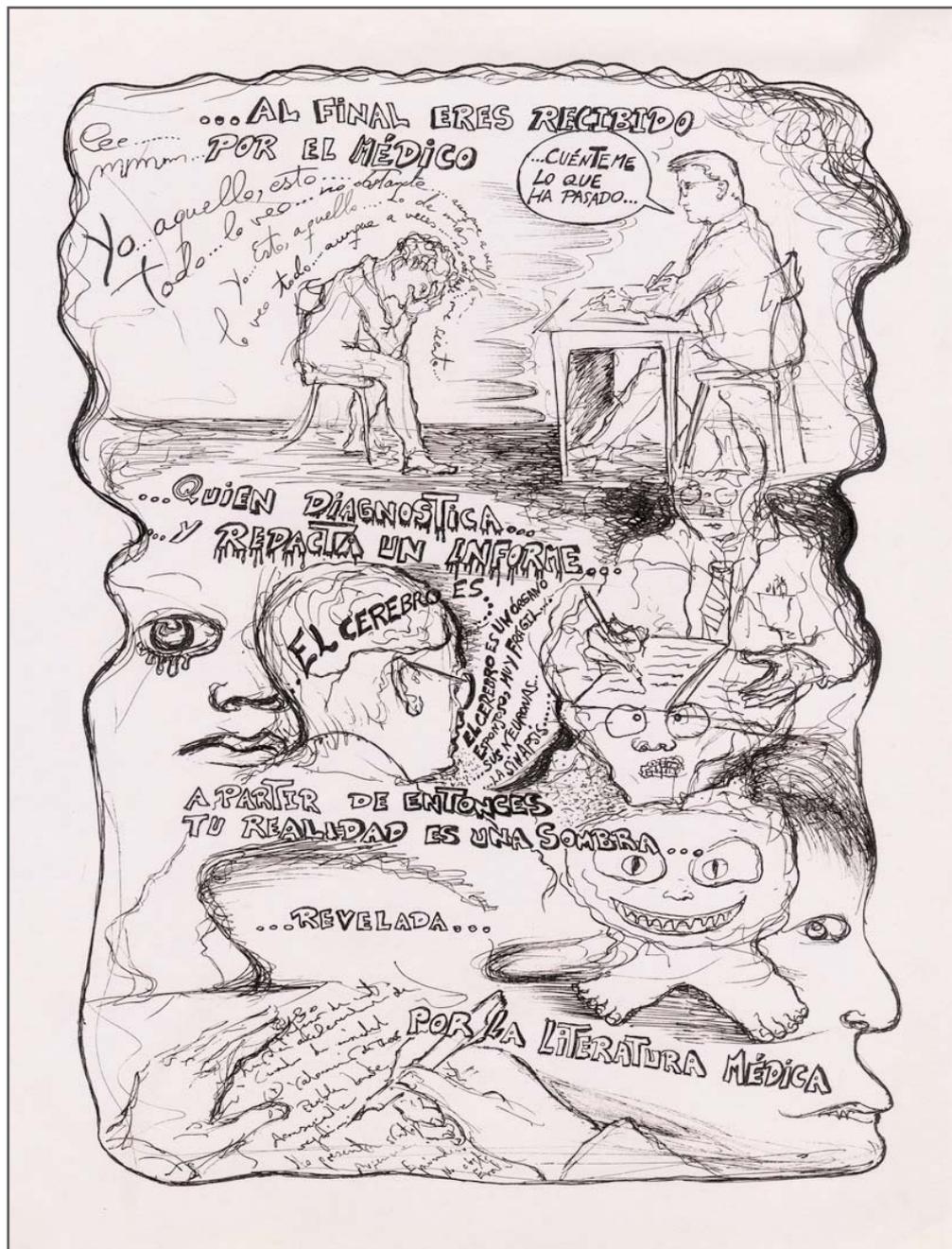












noticia / bienvenida

La Oveja Roja y LQR, de Eric Hazan, una aventura contra la lengua del Imperio

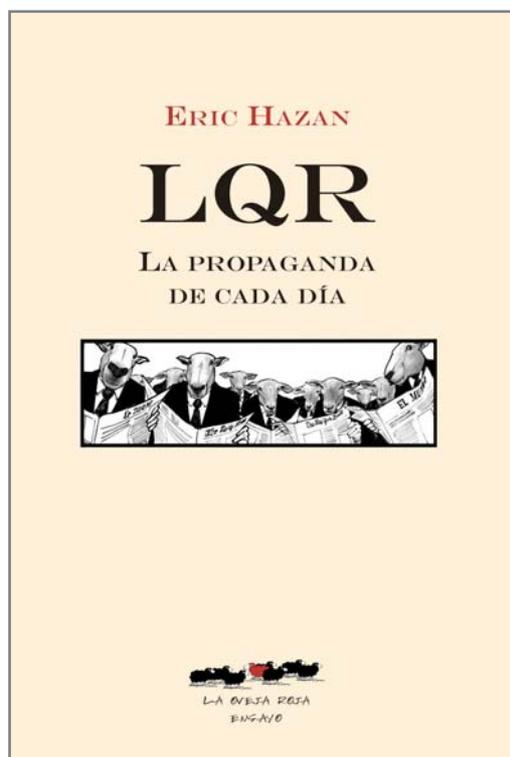
El pasado día once de diciembre se presentó en Madrid un nuevo proyecto editorial independiente, La Oveja Roja -detrás del cual está el empeño del joven editor Alfonso Serrano-, con sus tres primeros libros, *Garduño en tiempos de paz*, de Philippe Saquarzoni, un joven dibujante miembro de ATTAC, que prologa Ignacio Ramonet; *LQR. La propaganda de cada día*, de Eric Hazan, y *Nunca más solo. El fenómeno del móvil*, de Miguel Benasayag y Angélique del Rey.

Siéndolo los tres, nos parece especialmente interesante *LQR. La propaganda de cada día*, que desde su mismo título rinde un homenaje confeso a la obra de Klemperer, *LTI. La lengua del Tercer Reich*, con el que descubrimos las palabras, los giros, los procedimientos de la manipulación lingüística nacionalsocialista. Sin embargo, el sujeto de estudio de *LQR...* no es ya los usos lingüísticos de una dictadura, sino la lengua pública de una de nuestras amadas democracias, la madre de las repúblicas, la V República Francesa. La LQR es así la *Lingua Quintae Respublicae*, la lengua pública "republicana" de nuestros días.

Hazan la disecciona en esta obra para mostrarnos hasta qué punto sus palabras y expresiones han quedado deformadas por el ideario neoliberal. La LQR es la lengua del neoliberalismo, la lengua de políticos, publicistas y economistas, pero su impronta no se reduce, ni mucho menos, al espacio público francés. Podríamos incluso decir que no es más que un dialecto, una variante regional de un fenómeno mucho mayor, de una lengua que no sabemos bien de dónde emana pero que, sin lugar a dudas, se propaga desde Washington, desde Bruselas y desde los "laboratorios de ideas" liberales. Lo que sucede es que su presencia ha alcanzado una fuerza tal que suele pasar desapercibida. Los agentes que la propagan parecen hacerlo con total inocencia, parecen no saber que lo que difunden es una interpretación del mundo muy concreta.

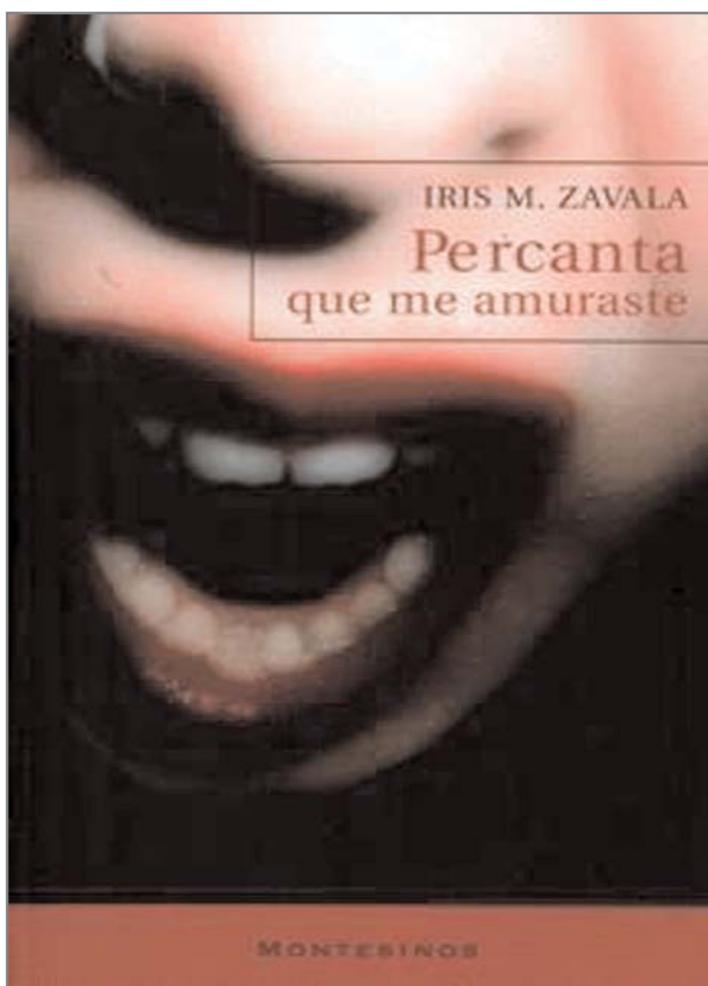
En nuestras sociedades pacificadas las loas a la *unidad*, por ejemplo, a todo lo que emprendemos *juntos*, a la *solidaridad* de la *sociedad civil*, pasan absolutamente desapercibidas. Ni rastro de una posible *stasis*, de la división o el desgarramiento que evocaba el vocabulario de la *emancipación*, palabra sospechosa como pocas.

Tendemos a creer que Europa se ha librado por fin de los totalitarismos y pensamos que las virtudes de nuestras democracias han acabado con la vigencia de la propaganda. Y sin embargo, Eric Hazan nos ha demostrado cuán equivocada es esa afirmación. Con *LQR. La propaganda de cada día*, Hazan nos da un verdadero manual de autoprotección lingüística e intelectual, una reflexión que desvela tanto el doblez oculto de las palabras, como los escondrijos desde los que nos asaltan los valores liberales... Y los compañeros de La Oveja Roja nos han ofrecido la posibilidad de acceder a él en castellano. Suerte con vuestra aventura editorial, recién iniciada.



reseña

Comentario encendido;
sobre *Percanta que me amuraste*, de Iris M. Zavala
por Paula Winkler*



Iris Zavala, la autora -entre tantos otros textos- de *El libro de Apolonia o de las Islas*; *Sor Juana Inés de la Cruz – Respuesta a Sor Filotea*; *Leer el Quijote. Siete tesis sobre ética y literatura*; referente de las letras hispánicas -ora con su escritura y su labor crítica, ora en la teoría literaria-, ensayista y narradora, premio María Zambrano de Pensamiento, en 2006; es una de las ensayistas más ricas de la contemporaneidad.

En *Leer el Quijote. Siete...*, se pregunta: “¿Cómo leer un monumento cultural? ¿Cómo interpretar cada palabra, cada giro, cada signo de puntuación si responde a otro vínculo social, a otra estructura?”

Después de haber leído *Percanta que me amuraste*, a mí se me aparece como fantasma, una y otra vez, el mismo interrogante: ¿cómo leer a Zavala, cómo comentar - incrustada mi lengua en este espacio- aquello que juega y se nombra; que cae en el silencio para volver a ser nombrado (o no)?

Si la palabra porta su propia mudez y, debido a que las cosas callan, es que existe el sentido, una exploración cui-

*.- En el número anterior de nuestra revista, anticipábamos uno de los capítulos de la última novela de Iris M. Zavala (*Percanta que me amuraste*, Ediciones Montesinos, Barcelona, 2007, 169 páginas), y también incluíamos un texto original de Paula Winkler; ahora, la escritora argentina, comenta y reseña encendidamente -leída ya la novela completa- el texto de la autora puertorriqueña.

dadosa de esta última novela de Iris Zavala nos introduce en lo que podría llamarse psicoanalíticamente “un intervalo”: romper con la cadena de los significantes para que, lentamente, aflore otro signo, en este caso el literario.

Iris Zavala despliega en este libro una pluma feminista y plural, pero centrada en la individuación de un drama: lejos de lo genérico *per se*, se mete de bruces en el abismo y nos lo recrea sin temor, nos conduce al borde de la locura, a través de una historia de pasión entre dos mujeres que, tal vez, sea la letra ya escrita de muchos otros personajes de la literatura universal que juegan en su cabeza.

Esta obra es, además, polifónica, no es la narración del contrapunto (el opuesto debemos buscarlo los lectores) y nos abre a un mapa de varios textos, entramados con éste.

Por eso, si tuviera que dejar de leer por imperio de la naturaleza y me dieran, a la última hora, un libro a elección que refundara la lengua, hiciera que las palabras pudieran meterse en los intersticios del silencio y recobrar una sensación incómoda de languidez, fuerza y desdén, jugara con el mayor desparpajo al juego de la cultura, los palíndromos, las metonimias y a lo siniestro que se halla oculto en todo arrebatado, al juego del amor inacabado e imposible y, aún así, resistiera una epopeya literaria, uno de esos libros a elección, de seguro, sería *Percanta que me amuraste* de Iris Zavala.

La narradora deconstruye y construye en un devenir que comprende el pasado ya hecho futuro desde el presente. En *Percanta...*, encontramos los excesos del amor, la temible carencia, los abandonos, todo eso como la huella humana que horada. Y, de la mano de Bajtín, para recrear lo popular, y, llevada a los títulos, la intertextualidad, a través del tango *Mi noche triste* -letra de Contursi-, Iris Zavala desgaja las heridas del amor neurótico (único amor, tal vez), el amor-pasión. Zavala es la Electra subvertida, Teresa de Ávila, Juana de Asbaje, Antígona. Convoca un coro griego, a la Alicia de Lewis Carroll, también; es incisiva, despampanante, lacaniana y barroca.



En esta, su última novela, encontramos las voces de una pensadora descomunal, la lengua y la *lalengua*, un profundo trabajo de metaliteratura, de la cultura hablándose; lo dialógico se mete en el deseo, busca deshacerse del goce. Zavala es Spinoza, Unamuno, Freud, Nietzsche. Zavala es Lacan; una escritora que, aun finita y desprovista como todo ser humano, desvela con motivo de esta historia entre dos mujeres, un saber literario y filosófico que, a partir de ella, parece quedarnos estrecho a todos.

reseña / análisis de efectos

N340 GLOBALFEM; arte y activismo de la conexión parcial, seguido de entrevista a Ana Navarrete

por Aurelio Sainz Pezonaga

N340 Globalfem es un proyecto concebido por Ana Navarrete y desarrollado junto con Verónica Perales, Fred Adam y Sylvia Molina*, en principio, como instalación dentro de la exposición comisariada por Ana Martínez-Collado para el EAC de Castellón que llevaba por título *Cyberfem. Feminismos en el escenario electrónico* (www.cyberfem.com), y que, en estos momentos, existe como página web en www.n340.org.

Ya en la página de inicio, *N340 Globalfem* expone lo que va a ser su mayor apuesta, la conexión de múltiples realidades y referencias. La página abre con una ristra de conceptos de muy diversas procedencias que, acumulándose sin orden aparente, anuncian todas las cuestiones que va a abordar la propuesta. Entrando en la página, encontramos igualmente que los medios utilizados son muy diversos: texto de investigación y documentación, vídeo, mapas, base de datos y la propia instalación en la exposición en el EACC a la que también nos remite la página web. Todos los formatos se despliegan como diferentes modos de captar un mundo a su vez polimorfo. Y en cada uno de ellos, en coherencia con lo anterior, se teje una trama de múltiples encuentros.



N340 Globalfem es una propuesta artística en la que nada se entiende como realidad simple. Lo que hay son entramados complejos. Y el arte es también un entramado complejo. El arte no es nunca sólo arte, sino también política, investigación, información, producción, pensamiento y deseo. *N340 Globalfem* pone en práctica una concepción del arte y de la realidad como procesos y relaciones complejos y hace ostentación de ello.

Un lugar no casual desde el que aproximarse teóricamente a esta importante propuesta de Ana Navarrete, e hibridarla todavía más si cabe, injertándole esquejes filosóficos (también complejos), es el concepto de conexión parcial, y la figura del *cyborg* a él vinculada, elaborados por Donna J. Haraway en su "Manifiesto para Cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX" (Haraway: 1995). En este artículo-manifiesto, Haraway se arriesga, como quizás ningún otro pensador de las últimas décadas del siglo XX, a proponer una síntesis capaz de dar cabida a todos los problemas que las luchas de liberación no se pueden permitir soslayar desde hace ya mucho tiempo. Uno de ellos es el del entrelazamiento entre lo personal, lo local y lo global, otro el de la identidad, la realidad y la ficción; uno más es el de la concurrencia entre las distintas luchas; otro, el de la exclusión; un último, el de los desarrollos científicos y tecnológicos en torno a la gestión de la información y las transformaciones económicas, científicas y políticas que han promovido. *N340 Globalfem* insiste desde la práctica artística en esa misma síntesis compleja sobre la que Haraway vio necesario teorizar.

* Colaboran Pere Gallego, Carmen Navarrete, Daniel Palacios y Pedro Pestana.

Desde esa síntesis, se entiende que hay dos hechos que es necesario asumir. Uno de ellos es la crisis de la identidad política feminista y de la izquierda en general. El otro es el cambio histórico que se está produciendo a nivel mundial “desde una sociedad orgánica e industrial hacia un sistema polimorfo de información”, del “patriarcado capitalista blanco” a “las informáticas de la dominación”, como dice Haraway. Las informáticas de la dominación implican tanto un nuevo sistema de dominación política, económica, tecnológica, de género y racista como una nueva epistemología.

La asunción de estos hechos exige, sin embargo, plantear algo más que una nueva política de resistencia, exige construir una nueva experiencia personal y colectiva. Ahí es donde entra para Haraway la figura del *cyborg* y donde para Navarrete entrará la práctica cartográfica, hermana de la primera. El *cyborg* y el mapa son al mismo tiempo una red de conexiones y una potencia de conectividad.

Tanto en la figura del *cyborg* que teoriza Haraway como en las cartografías de *N340 Globalfem* se entretrejen distintos niveles. Veámoslo primero a partir del “Manifiesto para *Cyborgs*”, teniendo en cuenta que lo que decimos sobre el *cyborg* sirve en buena medida para el mapa. En un primer nivel, el epistemológico, el *cyborg* condensa la ficción y la experiencia viva. El *cyborg* es un personaje de ciencia ficción, pero su figuración es una respuesta de la imaginación y de la inteligencia a las transformaciones sociales, tecnológicas y políticas, económicas y sexuales, que se han ido produciendo durante estos años. Haraway hace suya la perspectiva materialista que entiende lo ficticio no como mera ilusión, sino como construcción que, a su vez, produce efectos. Desde el punto de vista materialista, lo inventado no es menos “positivo” que lo verdadero y lo verdadero no se impone por sí mismo sobre lo inventado, es su articulación y la relación de fuerzas en la que se inserta lo que determina su poder. Desde el punto de vista del *cyborg*, ficción y experiencia se condensan, sumando su potencia. Y el *cyborg* se propone, entonces, como generación de efectos de textualidad.

En este nivel epistemológico, además, la experiencia, la mirada, se presenta necesariamente como contradictoria, como necesario anudamiento de dos puntos de vista opuestos. Hay que ver el *cyborg* al mismo tiempo como nueva forma de dominación y como una posibilidad inédita de oposición a las identidades metafísicas y sus, actualmente inviables, consecuencias políticas.

Ver desde dos perspectivas opuestas a la vez, sin embargo, sólo es posible en un mundo, y este es el nivel ontológico del manifiesto, de fronteras permeables, un mundo poblado de seres insustanciales, sin esencia universal, seres cuya necesidad de conectar con otros es constituyente, donde no hay por tanto barreras ontológicas o metafísicas que los separen. La lluvia de dígitos emborrona las líneas que separan a los reinos y las especies. El *cyborg* es una condensación de animal, humano y máquina. Asume la quiebra posmoderna de las fronteras entre lo animal y lo humano, lo orgánico y lo maquínico, lo físico y lo no físico. Si en Spinoza la naturaleza era



una y la misma en todas partes porque hasta los afectos y las pasiones humanas podían explicarse como si fueran líneas, superficies y cuerpos, en la figura del *cyborg* que presenta Haraway el mundo de los animales, los humanos y las máquinas es uno y el mismo porque “hace suya la traducción del mundo a un problema de codificación” (Ibid., 280). Las ciencias y las tecnologías de la comunicación y biológicas que componen el peso mayor de las fuerzas productivas de las informáticas de la dominación convergen en esta gestión de la información como operación clave de control sobre el mundo.

Desde este nivel ontológico, la referencia polémica principal del *cyborg* es la que concibe los entes del mundo como totalidades orgánicas. La totalidad orgánica actúa “mediante una apropiación final de todos los poderes de las partes en favor de una unidad mayor”, es siempre explotadora. La totalidad orgánica es la que justifica los reinos separados y las identidades esencialistas. A la totalidad orgánica, el *cyborg* opone “la conexión parcial con otros” y “la comunicación con todas nuestras partes” (Ibid., 311).

Si el *cyborg* es también una forma de unidad (o de acoplamiento o de fusión o de construcción o de conexión), es, sin embargo, una unidad parcial. El *cyborg* no es una unidad cerrada en sí misma, sino siempre necesitada de conexión, de articulación con otros. Además, es una construcción parcial en interdependencia con otras construcciones parciales, sin que se produzca ninguna jerarquía entre todo y parte, sin que ninguna unidad pueda encerrarse totalmente sobre sí misma y encerrar a otras enteramente en ella, y sin que sea posible una unidad cerrada de todas las unidades parciales. Dado que no hay jerarquía entre todo y parte, las conexiones son siempre parciales de modo que una misma parte puede entrar en diferentes unidades y las partes de una misma unidad pueden conectarse con otras partes de otras unidades, sin comprometer por ello necesariamente al conjunto. La construcción parcial que es el *cyborg* implica a su vez “una experiencia íntima de las fronteras, de su construcción y deconstrucción”, ya que ningún imperativo ontológico o metafísico nos impide “construir y destruir máquinas, identidades, categorías, relaciones, historias del espacio” (Ibidem.).

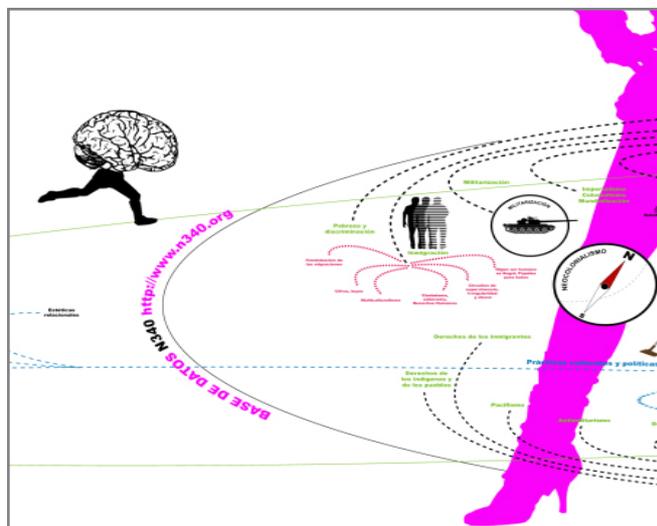
La conexión parcial que es y ejerce el *cyborg* tiene una traducción política directa. Frente, por un lado, la crisis de las identidades totalizantes del feminismo y de la izquierda en general y los planteamientos de una jerarquía de opresiones por parte de unas y de otras militancias, que han conducido a una desconfianza mutua que no ayuda sino a los privilegiados de clase, raza, género o dominio internacional; y ante, por otro, las informáticas de la dominación por las que “todo puede ser dispersado y conectado de manera polimorfa, casi infinita” (Ibid., 279) y en las que la disyuntiva entre ser explotado o morir se traduce para la sociedad red en estar conectado o desconectado, Haraway propone una solidaridad y una unidad de resistencia que no descansa en la identidad sino en la afinidad. El concepto de afinidad es un concepto clave en el planteamiento político de Haraway, aunque su significado sea difícil de establecer con precisión. La afinidad remite a la atracción, a la semejanza, a la relación personal. Yo propondría entenderla como una conexión parcial dentro de una coyuntura personal y social. La conexión parcial implica que no hay subordinación de derecho de cada uno de los afines respecto a la unidad que forman. La coyuntura personal y social supone que la afinidad se da dentro de un encuentro concreto imprevisible *a priori* y cuya duración no se puede establecer tampoco *a priori*, que puede durar, pero también deshacerse o modificarse en cualquier instante. No hay unidad de origen ni de destino. La afinidad, por ello, conlleva aceptar la diferencia del otro, la multiplicidad de situaciones personales y sociales, la polimorfía y la heteroglosia. Ahora bien, frente a las posiciones que defienden la diferencia por la diferencia, la multiplicidad abstracta o las diferencias ilimitadas, Haraway es clara: “Algunas diferencias son divertidas, otras son polos de sistemas mundiales históricos de dominación. De lo que trata la ‘epistemología’ es del conocimiento de la diferencia” (Ibid., 275; traducción modificada). No todas las diferencias son iguales. Es necesario volcar la diferencia sobre sí misma. Es necesario conocer la diferencia, distinguir entre unas diferencias y otras. La explicación situada es, por ello, un elemento imprescindible de la resistencia.

Dentro de este nivel político, el *cyborg* acopla lo personal-corporal y lo colectivo dentro de un proceso de trans-



son a menudo infieles a sus orígenes. Sus padres, después de todo, no son esenciales” (Ibid.,256). La figura del *cyborges*, por tanto, una resignificación (o una reescritura, como prefiere decir Haraway) de la identidad de integración que ordena conectarse al lenguaje común de las informáticas de la dominación (o te integras o te desintegras), es un desplazamiento resistente en el imperio de la codificación única. Y es, además, un desplazamiento que propone como actividad el reescribir activamente los textos de sus cuerpos y de sus sociedades. El *cyborges*, entonces, el conflicto performativo convertido en objetivo político de resignificación subversiva. Hay otras conexiones distintas de las hegemónicas, podría decir Haraway, pero son siempre parciales y son siempre *contra* la obligación de conectarse o desintegrarse en las informáticas de la dominación. En términos de Butler diríamos que el *cyborg* se construye en los hiatos de la identidad del código único, que es una lucha por evitar que esa identidad de integración forcluya sus intervalos de indeterminación. Pero, en tanto que el *cyborg* pone en primer plano que no hay lenguaje común si este no es producido por aquellos a quienes domina, que la red no preexiste a las conexiones, sino que son las conexiones las que producen la red, el *cyborg* es sobre todo una demostración de la impotencia del poder que la identidad del lenguaje común y todo el sistema-red se atribuyen, una demostración de que estos nada pueden sin nuestra colaboración. Sin esta lucha contra la conexión obligatoria al lenguaje común del poder, el *cyborg* sería en efecto mera ficción, es decir, (re)iteración sin ningún efecto performativo liberador. Es su carácter político de resistencia, de demostración de la impotencia del poder, lo que lo hace efectivo.

“El *cyborg* es texto, máquina, cuerpo y metáfora” (Ibid., 364), es, en definitiva, conexión parcial. Ese mismo principio de conexión parcial trasladado a la práctica artística es lo que creo encontrar en la exposición titulada *Cyberfem. Feminismos en el escenario electrónico*, de la que formó parte *N340 Globalfem*. En la presentación de la exposición, la propia Martínez-Collado remite, desde luego, a Haraway, aunque el cyberfeminismo al que señala el título ha tenido un desarrollo propio como ella misma indica. Pero, además, el modo en que Martínez-Collado da las claves de la exposición es el de la enumeración heterogénea propia de la conexión parcial: “Hablar hoy de (cyber) feminismo -de feminismo, Internet, arte, y activismo- es hablar de creación experimental, de comunicación, de investigación, de interactividad, de activismo y de asociación” (www.cyberfem.net/abstract).



Y dentro de las diversas propuestas de la exposición aquella que lleva el principio de conexión parcial hasta sus últimas consecuencias dentro de la esfera de la representación es, sin duda, *N340 Globalfem*.

Al no depender de ningún orden de conexión *a priori* (ni de origen, ni de destino, ni de subordinación a una totalidad), la conexión parcial es completamente flexible. No hay ningún obstáculo metafísico que impida que cualquier cosa se encuentre con cualquier otra. Sin embargo, que la conexión dure depende de que sea (re)producida. La necesidad de la conexión parcial no está entonces ni en un previo que la determine antes de producirse, ni en un destino que se presente como su finalidad, ni en un todo que la subsuma. La necesidad de la conexión parcial está en la potencia de su (re)iterarse, una potencia que nada anticipa, que nada asegura a no ser la misma insistencia en que esa potencia consiste. Por ello, la conexión parcial nunca es completamente aislable, su ser depende por entero de las (re)conexiones que le permitan o no (re)producirse. La conexión parcial es, en este sentido, performativa.

Tanto en *N340 Globalfem* como en Haraway y otras feministas, Judith Butler sin ir más lejos, se apuntan dos problemas que en las últimas décadas son, a mi juicio, fundamentales en la lucha por la igualdad social. Uno de ellos es que luchando contra una dominación se puede estar colaborando con otra. Este problema se tiende a eludir apelando a una supuesta “jerarquía de opresiones”. El otro es que luchando contra una dominación se pue-

de estar excluyendo a las mismas personas que esa dominación excluye. La identidad de resistencia esencialista tiende a ser la causa de que este problema no sea afrontado adecuadamente. *N340 Globalfem* señala también, al igual que Haraway, un tercer problema fundamental que es el de las transformaciones sociales de las últimas décadas y las nuevas modalidades de dominación. Fredric Jameson ya había subrayado la dificultad que estas transformaciones, al abrir un campo de actuación para el capital enteramente globalizado, ofrecen a la representación (Jameson, 69 y ss.). Cartografiar los vectores globales principales de esas transformaciones sociales y su incidencia local y, al mismo tiempo, sostener todas las luchas de liberación, incluso si no es posible sostenerlas todas con la misma fuerza, y perseguir las líneas que traza la exclusión con el fin de desnaturalizarlas no son tareas sencillas, ni por separado, ni todas juntas. Sin embargo, como demuestra fehacientemente *N340 Globalfem*, la conexión parcial es una práctica que hace que esa tarea sea, al menos, posible. A este respecto sus intenciones son claras:

“no estamos tratando con un determinismo tecnológico, sino con un sistema histórico que depende de relaciones estructuradas entre la gente”, la brecha digital y de clase está en todas partes: el acceso a las tecnologías, en las diferencias de uso y creación de software y hardware, en las diferencias de posición en el mercado laboral de las industrias tecnológicas, representaciones de cuerpos en el ciberespacio - la tecnología construye el género, la raza y la diferencia de clase- La sociedad informacional con todas sus relaciones de poder: dominación, expansión, y segregación responde a lo que Foucault denominó “biopoder”, un poder difuso y descentralizado pero a la vez regulador y omnipresente, que lo controla y regula todo - la red de internet también está sirviendo para permitir la construcción de redes críticas y activistas a nivel global, intensificando la comunicación entre personas, países y continentes, posibilitando un nuevo tipo de activismo político transfronterizo y construyendo formas alternativas de vida, de comunicación y, en último término, de política - hay que hacer un uso político de las tecnologías digitales, una resistencia electrónica.

Podemos centrarnos en el mapa de *N340 Globalfem*, ya que el mapa es la figura, hermana del *cyborg*, que todas las modalidades con las que trabaja este proyecto ponen en funcionamiento. El mapa es explicación situada al modo en que Fredric Jameson lo expresaba al final de su famoso “La lógica cultural del capitalismo tardío”: “el nuevo arte político (si es que es posible) tendrá que ceñirse a la verdad de la postmodernidad, es decir, a su objeto fundamental -el espacio mundial del capital multinacional- en el mismo momento en que consiga un nuevo modo (hoy por hoy inconcebible) de representar a este último... Si alguna vez existe una forma política de la postmodernidad, su vocación será inventar y diseñar una cartografía cognitiva global, tanto a escala social como espacial” (Ibid., 72). Y el mapa es conexión parcial. Deleuze y Guattari en la “Introducción: rizoma” a *Mil Mesetas* caracterizaban así el mapa: “El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social. Puede dibujarse en una pared, concebirse como una obra de arte, construirse como una acción política o como una meditación... Contrariamente al calco, que siempre vuelve “a lo mismo”, un mapa tiene múltiples entradas. Un mapa es un asunto de *performance*...” (Deleuze y Guattari, 18).

El mapa de *N340 Globalfem* recoge todas estas cuestiones y las pone en conexión en la especificidad local de una carretera nacional a su paso por la provincia de Castellón. Allí se juntan, en un “détournement” de códigos señaléticos de esquematización espacial y figurativa, texto e imagen, diagrama y símbolo, tecnología, arte y política, datos, posicionamientos, explicaciones, descripciones, visibilizaciones, múltiples conceptos, múltiples voces, lo global y lo local, la sobreexplotación de las prostitutas y de las trabajadoras domésticas, la explotación económica de la mujer, la relación entre mujer y pobreza, la migración femenina, la migración en general, la desigualdad internacional, el neocolonialismo, la globalización económica, la sobreexplotación urbanística y turística, la militarización mundial, pero también, el feminismo, el anticapitalismo, el ecologismo, el antimilitarismo, la lucha contra el racismo y contra la discriminación de los emigrantes, el internacionalismo, el movimiento alterglobalización...

N340 Globalfem logra representar “el espacio mundial del capital multinacional” que Fredric Jameson veía como inconcebible a comienzos de los ochenta, pero va mucho más allá de eso, logra representar la única forma de liberación factible para el siglo XXI: la fusión del principio de la conexión parcial y la explicación situada, la confluencia de todas las luchas, sin jerarquías de opresiones, el seguimiento de las líneas de exclusión, el entre-

lazado de las coyunturas personal, local y global. El punto de partida es una mirada feminista a la emigración. Es un feminismo que se entiende, por tanto, ya enteramente globalizado, de extensión planetaria e implicado en todas las prácticas sociales.

Es indiscutible el logro que supone llevar al mismo espacio de representación los problemas fundamentales de la lucha política de resistencia en la actualidad. Que yo sepa no hay otra propuesta semejante, incluso entre los trabajos cartográficos de interés indudable a los que nos remite como *links* la propia www.n340.org. El logro es todavía mayor si se tiene en cuenta el riguroso trabajo de investigación que sostiene todo el proyecto.

Creo que es necesario señalar, además, que una propuesta de este tipo sólo podía venir del mundo del arte. *N340 Globalfem* es un magnífico ejemplo de la potencia emancipatoria del arte politizado. En esta propuesta, el “percibir de otro modo” del arte actúa como imaginación de una forma de resistencia capaz de afrontar todos los problemas que la historia de las luchas pasadas demanda como ineludibles. El arte se convierte en inventor e instigador de utopías críticas, de utopías desajustadas, utopías sin héroes y sin futuro, imposibles y, al mismo tiempo, imprescindibles,

Es cierto que actuando únicamente desde el arte no se pueden abordar todos los aspectos de esos problemas, pero quizás imaginar una forma de resistencia capaz de hacerlo tampoco se puede hacer desde otro sitio. Pensado desde la performatividad, lograr representar la concurrencia posible de todos los proyectos emancipatorios contemporáneos, afrontar los principales problemas históricos de las luchas en curso, entrelazar las singularidades personales, locales y globales implica iniciar, sólo iniciar, un proceso de citación subversiva del campo actual de relaciones políticas y estéticas. Nada, por supuesto, asegura *a priori* la persistencia de ese proceso ni su (re)producción ampliada. Como siempre, todo está también ahora por hacer. Aunque, como siempre, ahora lo esté también de otra manera.

BIBLIOGRAFÍA

Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1994.

Haraway, D. J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.

Jameson, F., *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.





ENTREVISTA A ANA NAVARRETE

Uno de los rasgos que yo destacaría de *N340 Globalfem* es no sólo lo arriesgado del proyecto y el aventurarse por caminos no transitados que implica, sino el exponerse a ese riesgo y a esa aventura desde unas posiciones y unas ideas de concepción muy claras, te preguntaría entonces por tu trayectoria. ¿En qué proyectos has trabajado antes y de qué manera conecta *N340 Globalfem* con ellos?

Ana Navarrete: Yo empecé hace 20 años, y el trabajo ha ido derivando por caminos diversos, mis primeros trabajos eran objetos poético-críticos enfocados en poner patas arriba la institución artística; eso podía haber continuado, el tema da para mucho, pero todo se agota. La docencia y el trabajo de producción artística empezaron a retroalimentarse, de hecho la mayoría de los trabajos que he hecho en los últimos años son consecuencia de procesos de investigación de largo recorrido. Muchos de ellos centraban la atención sobre el espacio urbano y como este se construye a través del género, la clase, las diferencias generacionales, la raza... La(s) utopía(s) arquitectónica(s) y social(es), y los análisis de la ciudad moderna del siglo XIX me sirvieron como elementos fundamentales para entender el mundo contemporáneo.

La ciudad es un conjunto de relaciones sociales jerarquizadas, el proyecto N-340 habla también de estas relaciones. Cuando las condiciones son adecuadas, que no lo son casi nunca, hay que proponer proyectos políticamente arriesgados.

Otro aspecto que también me parece importante reseñar es el rigor y el trabajo de investigación y documentación sobre el que se levanta *N340 Globalfem* y que le dan esa consistencia que tienen las obras enclavadas en la realidad. De ese trabajo vemos los resultados, pero es importante saber también que son eso, resultados que han sido producidos. Cuéntenos cómo fue el proceso de investigación, qué tiempo te llevó, qué problemas y qué ayudas encontraste.

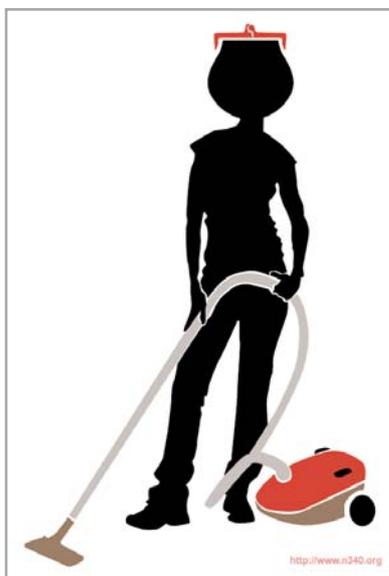
A.N.: El proceso de investigación lo inicié hace años; desde finales de los 80 y desde posiciones políticas y sociales muy diferentes se empezaron a visibilizar las dramáticas consecuencias del imparable proceso de mundialización capitalista. Los Nuevos Movimientos Sociales tomaron las calles, y visibilizaron el malestar a través de procesos simbólicos y políticos renovados o completamente nuevos. Tenía demasiadas preguntas y me lancé a buscar las respuestas, las teorías sociales y culturales y por supuesto políticas (muchas de ellas desde posiciones feministas) me dieron muchas de estas respuestas.

Empecé primero a utilizar parte de esta investigación para confeccionar una asignatura de doctorado bajo la nomenclatura: *¿Qué pueden hacer las prácticas culturales frente a los fenómenos de la globalización y sus efectos?* Poner sobre la mesa lo leído y contrastarlo en el aula es un campo de pruebas inestimable.

Cuando Ana Martínez-Collado me ofreció participar en la exposición *Ciberfem...*, me pareció una oportunidad inmejorable de enfrentarme a la cuestión de cómo viabilizar parte de esta información. Los Nuevos Movimientos Sociales han demostrado que no se pueden intentar transformaciones a nivel global si estas no tienen un correlato en las luchas locales cotidianas, decidí por ello hacer un trabajo sobre el terreno. Castellón y sus comarcas tienen uno de los índices más elevados de inmigración de todo el estado español, y sin embargo, buena parte de este contingente es invisible: las mujeres; son invisibles no por que no existan, son muchas, sin embargo, acceden a un mercado de trabajo claramente



generarquizado y fuera completamente de los mecanismos de control laboral. El trabajo doméstico y el trabajo sexual son casi exclusivamente las dos alternativas laborales a las que se ven arrojadas la mayoría de las mujeres migrantes a nivel mundial. La globalización, es evidente, hay síntomas por todas partes, ha reificado las formas de dominación generando nuevas subordinaciones de género. Castellón se apareció como un territorio más o menos abarcable para manifestar y evidenciar estas realidades. Esta segunda investigación sobre el terreno se dividió en dos frentes, por un lado las protagonistas: trabajadoras inmigrantes y, por otro, todos aquellos agentes implicados o relacionados con los procesos de la inmigración en Castellón y comarca. Toda esta parte se concretó en entrevistas, charlas y un montón de cintas de audio y vídeo, que aún no ha visto la luz. Junto con Verónica Perales, de manera sistemática, y durante el periodo de casi un año vimos y escuchamos a todo aquel que pudiera contarnos algo sobre las migraciones femeninas. Las migraciones nunca se han segregado por género, se viene haciendo desde hace unos años. Hablar de mujeres migrantes era ya una anomalía y lo más alarmante que observamos es que la situación de las trabajadoras sexuales migrantes no importa ni a los propios colectivos de migrantes.



En buena medida éste es un trabajo colectivo que además utiliza diversos formatos, todos ellos de alta tecnología, y que tiene una vocación, aunque no es la inicial ni exclusiva, de difusión vía Internet. En la página de inicio tu misma hablas de una resistencia electrónica. Hay, entonces, en el trabajo colectivo, en la diversidad de formatos, en el uso de la tecnología y en la circulación por Internet una apuesta, digamos, de posición estético-política. ¿Cómo entiendes tú la necesidad de esta apuesta artística en la actualidad y en qué medida te parece más importante que otras maneras posibles de trabajar?

A.N.: Unos años atrás la red reinstauró y dio fuerza a creencias en que las nuevas tecnologías de comunicación podrían servir para democratizar el conocimiento y facilitar la comunicación más allá de su uso comercial (ya pasó con la radio y la televisión). Sobre Internet se construyeron muchos mitos, que siguen vigentes e incluso se han reforzado, muchos de estos mitos apuntaban a la construcción gracias a las

TIC de un mundo de igualdad. La euforia inicial ha dado paso a posiciones más meditadas. Yo parto de la idea de que Internet no funciona solo, está directamente relacionado con el espacio social. Si en su origen parecía un espacio valioso por sí mismo para la acción política, hoy, pienso, requiere una acción conjunta con y en la esfera social. La sociedad de la información no es solo una sociedad de aparatos y máquinas, es una sociedad de personas y sus efectos son perversos para muchos grupos humanos (sobre todo por la virtualización de los mercados financieros y el fin de las economías nacionales), pero a la vez estas tecnologías ofrecen a estos grupos humanos la posibilidad de crear redes, de comunicarse e incluso proporcionan más oportunidades de trabajo.

La resistencia electrónica está hoy en la compartimentación de la información y en la construcción de *hardware* y *software* no comercial y de libre uso, y las posibilidades de que ciertos grupos humanos confronten sus subjetividades.

Los ilustrados encomendaron a la estética y a las diversas artes la labor de encaminar al hombre a la felicidad, utopía que no va a ser abandonada por la esfera artística hasta prácticamente los tiempos actuales, de distintas maneras. La estética y la política tienen una estrecha relación.

Creo que los modos de politización en el arte, desde las vanguardias artísticas de principios del siglo XX, han demostrado que la estética es política, y se politizó a medida que el concepto de belleza se puso en cuestión, las vanguardias hicieron un arte claramente antiestético y directamente político.

Hoy algun@s creemos que el arte puede ser directamente político.

Desde que en los años cincuenta los situacionistas nombraran e hicieran suya la técnica del “*détournement*” que tomaron del conde de Lautremont, esta ha sido usada con más o menos éxito por muchas propuestas activistas. Vosotras también hacéis un uso amplio de la misma, sobre todo en los mapas y en las figuras de la “Maribrazos” y de las “chicas”. ¿No piensas que hay un cierto riesgo en el *détournement* que desvíe la imaginación espectacular, como si concediera demasiado a la banalidad del espectáculo, como si esta banalidad se pegara de tal manera a la representación que acabara haciendo fracasar de alguna manera su intención subversiva?

A.N.: La iconografía del proyecto responde a un imaginario popular, juvenil, mediático, *techno* e irónico, imaginario generado a partir de materiales tomados de los media y modificados. La tergiversación de la imaginación visual de los media permite la transformación de los signos hegemónicos para generar otros usos críticos y transformadores.

No hay que minimizar la capacidad discursiva de la práctica del *détournement*.

Banal y popular no tienen porque ser la misma cosa. El arte directamente político puede ser también popular y de fácil comprensión. El proyecto N-340 quiere ser comprendido, y se opone directamente a un arte críptico.

El empleo de las tecnologías en la distribución y elaboración del proyecto sirve para alcanzar a un público mayor y conectar con otros mundos. Se puede decir que este proyecto saca provecho de la cultura popular y política, de la tecnología y de la comunicación.

En mi reseña apunto que el mapa o la figura del mapa que utilizáis en N340 Globalfem funde dos conceptos distintos de mapa como son las cartografías cognitivas de Jameson y el mapa rizomático de Deleuze y Guattari. De alguna manera, la figura del cyborg de Haraway se puede entender también, creo, como una fusión de esos dos principios. Me gustaría que dieras tu propia versión del mapa como técnica de representación y por qué a ti te parece una técnica adecuada, qué te lleva, digamos, a usarla.



A.N.: Intento en todo momento partir de una posición dialógica y por lo tanto polifónica, una cultura de la complejidad, de la diversidad y de la interculturalidad requiere esta perspectiva. Desde este punto de vista las cartografías del proyecto N-340 intentan visualizar las nuevas servidumbres que sufren las trabajadoras inmigrantes a causa de factores económico-políticos y sexuales de este mundo globalizado. Esto nos llevó a producir una cartografía que hablara de todas estas complejidades.

Mucho se habla de la efectividad política del arte o la falta de la misma. Generalmente, esa efectividad se mide en términos de persuasión, cómo si de lo que se tratara fuera de ganar “adeptos” para “la causa”. Si algo no es N340 Globalfem es desde luego “evangelizador”, ¿cómo entiendes tú las relaciones entre el arte y la política y en qué sentido se podría hablar de una efectividad política de N340 Globalfem?

A.N.: El orden social guarda una relación estrechísima con el orden simbólico, incluso podemos decir que se retroalimentan. Las representaciones de este orden social pueden tergiversarse y ser políticamente efectivas.

No sé si el proyecto es efectivo políticamente; intenta disparar la controversia y extender el debate público en torno a la situación social de las mujeres inmigrantes.

Por otra parte, lo que se entrelaza en N340 Globalfem no es sólo el arte y la política. Cómo hemos

dicho hay un fuerte componente de investigación y documentación y la economía, la tecnología, el pensamiento y el deseo son también puestos de manifiesto como hilos necesarios del nudo del arte (y del de la política). Ahora bien, alguien se podría preguntar: “¿y en esta acumulación de cosas tan distintas, dónde queda lo estético?” ¿Qué podemos entender como lo artístico o lo estético de *N340 Globalfem*? ¿O esta pregunta ya no tiene ningún sentido?

A.N.: Creo que después de lo dicho mucho sentido no tiene.

Un modo en el que cabría entender *N340 Globalfem*, pienso yo, es como una utopía, una utopía, si se quiere, crítica. Lo primero sería preguntarte si estás de acuerdo en que hay un fuerte elemento utópico que recorre *N340 Globalfem*. Y la segunda pregunta tendría que ser si es este todavía un tiempo para utopías. ¿Qué futuro y qué héroes se pueden pensar para este tiempo sin futuro y sin héroes?

A.N.: El sueño utópico es una característica de la civilización europea occidental (la primera Utopía que ha llegado hasta nosotros fue la Utopía de Moro, aunque algunos autores hablen de la República de Platón, hasta la conocida Utopía del internacionalismo); la utopía es una crítica conjunta al sistema social.

N-340 pretende ser un proyecto crítico pero no alcanza el nivel de utopía. Las sociedades pueden ser más justas y diversas, y esto puede parecer, observando la realidad, un deseo o sueño utópico. Vivimos tiempos complejos y convulsos, donde muchos grupos humanos han visto involucionar y mermarse sus derechos sociales, económicos y sexuales, no parece el mejor momento para rechazar el sueño utópico de transformación.

Ya, por último, y hablando de utopías, sería interesante que nos dieras tu visión del arte y de la política en la actualidad. ¿Qué rupturas introducen los movimientos y tendencias alterglobalización en la política y en el arte respecto a la política y al arte tradicionales?

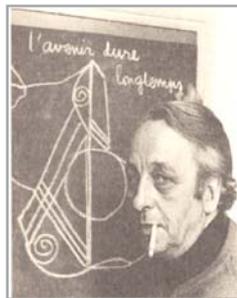


A.N.: No se como podría responder brevemente. Esta primera cuestión es de antología de la pregunta. Mi visión del arte y de la política nos llevaría a hablar días. La situación en la institución política es claramente poco esperanzadora y también podría decirse lo mismo en la institución artística. Hoy el movimiento autónomo y activista está muy desactivado desde que la lucha contra el terrorismo (concretamente desde el 11-S) reforzó los modelos de control militarista e ideológico.

Pero no podemos olvidar que el movimiento alterglobalización ha dado lugar al nacimiento de nuevas formas de protagonismo social, redes activistas y autónomas que han puesto en práctica nuevas formulas de participación de acción directa fuertemente simbólicas y performativas. Estas prácticas son culturales y artísticas.

Valencia a 14 de diciembre de 2007

LOUIS ALTHUSSER: LA ÚNICA TRADICIÓN MATERIALISTA [1985]*



Cuando Althusser redactó, en 1985, *El porvenir es largo*, formaban parte del mismo una serie de textos que, finalmente, fueron retirados de la versión definitiva y sustituidos por un resumen de los mismos en el que, en ocasiones, se recogían expresiones literales de la versión inicial suprimida. En total, se trata de unas 60 páginas en las que se desarrollan dos cuestiones diferentes: por un lado, una exposición de la manera en que, en la evolución filosófica del propio Althusser, influyeron las lecturas de Spinoza y de Maquiavelo; por otro, un análisis de la coyuntura ideológica y política. Estos escritos retirados de la famosa "autobiografía" fueron guardados por Althusser en una carpeta en cuya portada escribió: *La única tradición materialista*. Al mismo tiempo, escribió un título para cada uno de ellos: "Spinoza", "Maquiavelo" y "Situación política]: ¿análisis concreto?", como si se tratase de capítulos diferentes de lo que, en un futuro, podría haber sido un libro sobre esa tradición materialista "única". Puesto que los "capítulos" sobre Spinoza y Maquiavelo estaban, en la redacción inicial, escritos formando un texto único, al establecer la separación, al final del dedicado a Spinoza quedaron algunas páginas dedicadas a Maquiavelo, y fueron retiradas por Althusser. En 1993 fueron publicados en el número 8 de la revista *Lignes* (pp. 72-119) los capítulos "Spinoza" y "Maquiavelo", con el título de, precisamente, "La única tradición materialista"; en 1994 fueron publicados nuevamente los dos artículos junto con el dedicado al "análisis concreto" de la situación política (los tres retirados de la edición inicial) como un conjunto de "materiales", añadidos en calidad de apéndice a la edición aumentada (en libro de bolsillo) de *L'avenir dure longtemps* (París, STOCK/IMEC, 1994, pp. 463-526), sin el título que se les dio en la edición de *Lignes* y, simplemente, como "fragmentos de *El porvenir es largo*". En estas publicaciones (realizadas por el mismo editor), por tanto, se siguen criterios diferentes, tanto respecto del título como respecto de los textos elegidos (aunque eso se explica sin dificultad por la publicación separada en un caso y por su presentación junto al texto del que fueron retirados en el otro) pero en ambas se restituye la parte final del capítulo sobre Spinoza suprimida por Althusser.

En la traducción que sigue, mantenemos el criterio adoptado en su publicación de 1993: al presentarse, como allí, como un texto "separado" del que inicialmente los integraba, conservamos el sentido que para Althusser pudo tener su inclusión en una carpeta sobre "la única tradición materialista" (en la que, por lo demás, no incluyó ningún otro texto posteriormente). Los reconocibles "trazos" de su inicial pertenencia a *L'avenir dure longtemps* no son, pensamos, un obstáculo insalvable, y permiten además una posible lectura que los inserte en el proceso de gestación de esa obra. Por lo demás, aunque no traducimos el capítulo sobre "el análisis concreto", tener en cuenta su presencia en la misma carpeta en la que se encontraban los capítulos que traducimos servirá al lector para recordar la manera en que Althusser piensa el "rodeo filosófico" como un elemento directamente implicado en la perspectiva de la actuación política (algo que, por otra parte, resulta evidente a la luz de las temáticas que son abordadas en ese "rodeo": véase la introducción a la edición castellana de *Marx en sus límites*, Madrid, Akal, 2003).

*.- Agradecemos a Jean-Moulier Boutang las facilidades que ha dado a la revista *Youkali* para la publicación de la traducción castellana de estos textos. La traducción y las notas son de Juan Pedro García del Campo.

Spinoza

Pero antes de referirme a Marx¹, necesito hablar del rodeo que hice, que debí hacer (ahora comprendo el porqué) a través de Pascal, Spinoza, Hobbes, Rousseau y, quizá sobre todo, Maquiavelo.

Yo había leído debidamente a Pascal en cautividad² (el único libro que poseía). Aún era creyente, pero no era esa la cuestión. Sin duda alguna, lo que me fascinaba era la teoría de la justicia y de la fuerza, la teoría de las relaciones entre los hombres y, sobre todo, la teoría del aparato del cuerpo: “arrodillaos y rezad” que debía inspirar más adelante mi “teoría” de la materialidad de la ideología (ver lo que de forma excelente dice Michel Foucault de las “disciplinas del cuerpo” en el siglo XVII³; evidentemente esas disciplinas no han desaparecido después), de la *apariencia*, que yo volvería a encontrar más tarde, es decir más adelante, en Maquiavelo. La teoría de lo hábil y de lo semi-hábil, y la teoría del reconocimiento y del desconocimiento que, a su vez, volvería a encontrar después en mi propia teoría de la ideología. ¡Qué no le debo a Pascal! y en particular a esa extraña frase sobre la historia de las ciencias según la cual los modernos sólo son más grandes que los antiguos porque se encaraman sobre sus hombros⁴. Pero no era eso lo mejor. Encontraba allí una teoría de la experiencia científica no referida a sus condiciones de posibilidad (como después en Kant) sino a sus condiciones materiales de existencia histórica, es decir, la esencia de una verdadera teoría de la historia. Cuando Pascal, hablando de las nuevas experiencias que contradicen las de los antiguos, pronuncia la extraordinaria frase: ¡“*Es así como sin contradecirles* (a los antiguos) *podemos afirmar lo contrario de lo que ellos decían*”! Sin contradecirles: porque las condiciones de nuestras experiencias científicas han cambiado, y ya no son las mismas que las de los antiguos. Ellos no hacían sino la teoría de sus propias experiencias y de las condiciones materiales de experiencia en sus propios límites. Nosotros conocemos otras condiciones, es decir, otros límites, sin duda mucho más amplios porque ha pasado el tiempo y ha aumentado la técnica; enunciarnos resultados y teorías totalmente diferentes, pero sin nunca contradecir a los antiguos, simplemente porque las condiciones de nuestras experiencias y nuestras experiencias mismas son diferentes de las suyas. Yo no dejaría de reflexionar sobre esa frase, infinitamente más profunda que todo lo que los filósofos del siglo de las Luces han podido decir (finalmente muy simple, por teleológico) sobre la historia.

Pero Spinoza, al que he leído ampliamente sin llegar a comprender bien, sin llegar nunca, en todo caso, a estar totalmente de acuerdo, me reservaba revelaciones totalmente distintas. Ahora veo, si no lo que Spinoza ha querido pensar y decir realmente, al menos las profundas razones de mi atracción hacia él.

Descubrí en él una extraña contradicción: este hombre que razona *more geometrico*, mediante definiciones, axiomas, teoremas, corolarios, lemas y deducciones, esto es, de la forma más “dogmática”, era en realidad un incomparable liberador del espíritu. ¿Cómo era posible que el dogmatismo pudiera no sólo desembocar así en la exaltación de la libertad sino además “producirla”? Mas adelante formularía

-
- 1.- Si nos remitimos a la edición castellana de *El porvenir es largo*, este fragmento habría que situarlo a partir de la página 289. .
 - 2.- Althusser escribió un “diario” sobre este período de cautividad en un campo de concentración durante la guerra mundial, que ha sido publicado: *Journal de captivité. Stalag XA, 1940-1945*, París, Stock/IMEC, 1992.
 - 3.- Especialmente las obras *El nacimiento de la clínica* (México, Siglo XXI,1966), e *Historia de la locura en la época clásica* (México, FCE, 1972, 2 vols.).
 - 4.- En castellano, las *Obras* de Blaise Pascal se encontrarán traducidas en Madrid, Alfaguara, 1981.

la misma apreciación acerca de Hegel: también un dogmático, pero que había desembocado en la crítica radical de Marx que, en cierto modo, él había producido o inducido. ¿Cómo era eso posible? No lo comprendí hasta mucho después, elaborando mi pequeña “teoría” personal de la filosofía como actividad de afirmación de tesis con las que desmarcarse de tesis existentes. Yo decía que la verdad de una filosofía residía totalmente en sus *efectos*, que en realidad sólo actúa a distancia de los objetos reales, en el espacio de libertad que abría a la investigación y a la acción, y no en su simple forma de exposición. Esta forma podía ser sistemática o no, pero en todo caso era en sí misma “dogmática” en la medida en que toda filosofía *afirma*, no sin razón, pero sin ninguna *verificación* empírica posible, tesis aparentemente arbitrarias, pero que en realidad no lo son porque son función del espacio de libertad (o de servidumbre) que por sus *efectos* quiere abrir en el seno del espacio de las tesis ya afirmadas por los filósofos existentes en una coyuntura teórica dada. En esas condiciones, la exposición sistemática no tiene absolutamente nada de contradictorio con los *efectos* filosóficos producidos; todo lo contrario: por el rigor del encadenamiento de sus razones, puede no sólo perseguir más de cerca el espacio que quiere abrir, sino hacer la coherencia de su propia producción infinitamente más rigurosa, más fecunda (en sentido fuerte) y más sensible a la libertad del espíritu. Y yo, siguiendo por lo demás al mismo Hegel en esta cuestión, entendí la razón de las tesis de Spinoza como tesis *antitéticas* a las de Descartes, cuyos *efectos* quería combatir tomándolas a la inversa, al igual que Hegel, en la exposición aparentemente “dogmática” de su filosofía, quería combatir los efectos de las tesis filosóficas de Kant utilizando tesis opuestas a las suyas para abrir un nuevo espacio de libertad. Así, establecí un paralelismo bastante estricto entre Spinoza contra Descartes y Hegel contra Kant, mostrando que en los dos casos lo que estaba en juego y era disputado era una concepción *subjetivista trascendental* de la “verdad” y del conocimiento. El paralelismo iba más lejos: ya no hay “*cogito*” en Spinoza (sino tan sólo la proposición factual “*homo cogitat*”, el hombre piensa), ya no hay sujeto trascendental en Hegel sino un sujeto como proceso (paso por alto su teleología [inmanente]). No hay teoría del conocimiento (es decir, garantía *a priori* de la verdad y de sus efectos científicos, sociales, morales y políticos) en Spinoza, no hay tampoco teoría del conocimiento en Hegel, mientras que Descartes presenta en la forma de la garantía divina una teoría de garantía de toda verdad, o de todo conocimiento - mientras que por su lado Kant produce una teoría jurídica del conocimiento bajo el “yo pienso” del Sujeto trascendental y las condiciones *a priori* de toda experiencia posible. En ambos casos, Spinoza y Hegel consiguen – y poco importaba, antes bien comportaba mucho, que su demostración fuera rigurosa y por tanto aparentemente “dogmática” - desbarazar el espíritu de la ilusión de la subjetividad trascendente o trascendental como garantía o fundamento de todo sentido o de toda experiencia de verdad posible. Comprendía yo entonces la razón de esta aparente paradoja que, si puedo decirlo, me confortaba a mí mismo contra la acumulación de acusaciones de “dogmatismo” que me había sido lanzada a la cara. Saber que una filosofía llamada “dogmática” y que tiene efectivamente la forma de una exposición dogmática puede producir efectos de libertad: eso precisamente buscaba.

¿De qué era entonces de lo que Spinoza liberaba al espíritu humano, no por los términos de sus tesis sino por los *efectos* de su filosofía? De las ilusiones de lo que él llamaba la imaginación. La imaginación no sólo reina sobre el primer género de conocimiento, sino también sobre el segundo, porque las “naciones comunes”, por ejemplo la abstracción del árbol a partir de la reducción de todas las impresiones de árboles individuales, está aún relativamente contaminada por la imaginación y por la *palabra* que la enuncia. Las abstracciones “comunes” del segundo tipo de conocimiento estaban por tanto aún parcialmente prendidas en la ilusión de la imaginación y del lenguaje que le está estrechamente unido⁵.

5.- Cfr. los escolios I y II de la proposición XL del libro II de la *Ética* de Spinoza.

¿En qué se convertía entonces el primer género de conocimiento? Yo sostenía que en él no se trataba en absoluto del primer grado de una “teoría del conocimiento”, puesto que Spinoza no había querido garantizar así nada sino únicamente “decir el hecho”, “despojado de toda adición extraña” (Engels). Pero para decir el hecho había precisamente que despojarlo de toda adición extraña, la de la imaginación, que sin embargo - y esa es toda la diferencia con Engels - no se presenta nunca como *adición* extraña sino como la verdad inmediata del sentido mismo del mundo dado y vivido. Por eso yo sostenía que el primer género de conocimiento no es de ningún modo un conocimiento (la imaginación no es un conocimiento) sino el mundo inmediato tal como nosotros lo percibimos, es decir, vivimos (siendo la percepción misma un elemento abstracto de la vida) bajo el dominio de la imaginación; es decir, no verdaderamente *bajo* la imaginación sino hasta tal punto penetrado por ella que, propiamente, es indisoluble e inseparable de la misma, constituyendo la imaginación *su esencia misma*, el vínculo interno de todas sus determinaciones. Posiblemente era forzar un poco a Spinoza decir de ese modo que el primer género, la imaginación, era el *Lebenswelt* inmediato, pero así era como yo lo interpretaba.

¿Qué era entonces la imaginación que constituía así la esencia de nuestro *Lebenswelt* común? Spinoza lo explicaba con una claridad ejemplar en el Apéndice al Libro I de la *Ética*. La imaginación es: 1) poner el sujeto (humano) en el centro y en el origen de toda percepción, de toda acción, de todo objeto y de todo sentido, pero: 2) invertir así, por eso mismo, el orden real de las cosas, puesto que el orden real *se explica* (y no se “comprende”, noción subjetiva si no subjetivista *totalmente extraña a Spinoza*) por la sola determinación de las causas, mientras que la subjetividad de la imaginación explica todo por los fines, por la ilusión subjetiva de los fines de su deseo y de sus expectativas. Se trata, hablando con propiedad, de *invertir* el orden del mundo, hacerlo andar, como dirán Hegel y Marx, “*de cabeza*”; se trata, como decía Spinoza de manera soberbia, de poner en marcha todo un “*aparato*” (fórmula que me diría muchas cosas cuanto la volviera a encontrar con palabras propias en Marx y Lenin a propósito del Estado), *un aparato de inversión de las causas en fines*. Este “aparato” es justamente el mundo de la imaginación, el mundo como tal, el *lebenswelt* vivido en el *aparato* de invertir las causas en fines, el de la ilusión de la subjetividad, del hombre que se cree el centro del mundo y se hace “un imperio dentro de un imperio”, dueño del sentido del mundo (el *cogito*) cuando en realidad está enteramente sometido a las determinaciones del orden del mundo: como una simple parte determinada del mundo, un modo finito de la substancia (como modo de la extensión y modo del pensamiento, modos rigurosamente “paralelos”).

Es en el Apéndice al Libro I donde Spinoza desarrolla la admirable crítica de la ideología religiosa, donde el sujeto humano dotado de deseos convertidos en fines se proyecta en Dios como causa originaria y final del Universo, como la causa (en realidad, en absoluto la causa) y como el origen de todo sentido, es decir, de toda finalidad del Universo. Que todo sentido sea *fin*, es decir, *escatología de un sentido originario*, ¡qué profundidad crítica! Vi inmediatamente ahí la matriz de toda posible teoría de la ideología, y me aproveché de ello, con la diferencia de que coloqué en primer plano (pero Spinoza lo hace también en el *Tratado Teológico-Político*) no sólo la subjetividad individual sino, si puedo decirlo así, la subjetividad social, la de un grupo humano conflictivo⁶, es decir, de una clase, y por tanto, de las clases antagonistas; esto, debo reconocerlo, Spinoza no lo dice propiamente, aunque lo deja entrever netamente en su historia del pueblo judío.

6.- En la famosa entrevista con Fernanda Navarro (*Filosofía y marxismo*, México, Siglo XXI, 1988, pag. 64) Althusser distingue entre lo que corresponde a lo *imaginario* (que es propio de la experiencia puramente individual) y lo que llama *ideología* (que sería un sistema de ideas en tanto que se refiere a un sistema de relaciones sociales).

¿Qué sucedía entonces con el famoso y oscuro, incomprendido si no incomprensible, “conocimiento del tercer género”? Spinoza hablaba de *amor intellectus Dei* y de *beatitudo*, que son sin duda efectos filosóficos en la cabeza y el cuerpo del hombre, pero no daba ningún ejemplo concreto de este conocimiento llamado “intuitivo”. Ahora bien, yo encontré un ejemplo del mismo en mi opinión perfecta (y en esto creo que posiblemente voy a sorprender) en el *Tratado Teológico-político*, en el que Spinoza trata de la historia, y muy concretamente de la historia del pueblo Judío. Yo consideraba, en efecto, que con este ejemplo Spinoza nos ofrece un “caso” de conocimiento del “tercer género”, es decir, del conocimiento de un objeto que es singular (un individuo histórico: un pueblo determinado, sin precedente ni continuación) y al mismo tiempo un universal (se verá pronto en qué sentido). Spinoza habría podido ofrecernos una infinidad de otros ejemplos para meditar, tal individuo singular, Sócrates (su mujer) o él mismo (sus arañas). ¿Pero en qué es también universal un individuo singular? Se puede, evidentemente, pensar inmediatamente en Hegel, en la universalidad que justamente es constituida por un pueblo determinado en la historia universal y no por tal individuo singular que, fuera de la comunidad de ese pueblo, no puede, salvo que él mismo sea el último filósofo (y aún así es su pertenencia a la individualidad final de un pueblo histórico lo que le otorga ese privilegio) acceder a la universalidad concreta. Sin embargo, yo pensaba que Spinoza podía considerar cualquier singularidad, incluido eso que sucede en el *Lebenswelt* de la imaginación, como individualidad singular universal. Como un caso, casi en el sentido en que el Wittgenstein del *Tractatus* escribe “*die Welt ist alles was der Fall ist*”, frase intraducible pero que aproximadamente significa: “el mundo es la totalidad de lo que acaece”. ¿Qué es el “caso” sino lo que sucede, pura y simplemente lo que “cae”, como por azar, es decir, sin origen ni fin? Lo que cae en la existencia del ser, en el mundo constituido por “caídas” semejantes, por “casos” semejantes, hasta el infinito. Cualquiera admitirá sin dudarle que todo caso (médico o de otro tipo) es singular. ¡Pero, el que un caso singular sea al mismo tiempo *universal*, constituye un problema y un escándalo! Sin embargo es precisamente ese el desafío al que hay que responder teóricamente. Para afrontarlo, tomaré un rodeo: el de la medicina o, si se prefiere, el del análisis, pero puede ser también el de un pueblo y su historia como hace Spinoza, porque ¿hay algo más singular que el caso coyuntural de un pueblo histórico que conoce una historia y unas condiciones absolutamente singulares, de lo que poder obtener por *abstracción* algún conocimiento universal? ¡Era aquí donde, lo he comprendido mucho más tarde, había que afrontar con gran distancia las tesis necias de Karl Popper, para el que la historia (y el marxismo que pretende ser conocimiento de la historia) y el psicoanálisis no son conocimientos porque no son verificables empíricamente, es decir, no son falsables!

Hablemos entonces de la historia, puesto que Spinoza en persona nos convoca a ello, y también del psicoanálisis, puesto que a ello nos convoca Popper. En ellos no hay, cualquiera lo convendrá, otra cosa que “casos”. Incluso el mismo Marx, que escribe que no hay nunca producción *en general*, trabajo *en general*, etc., y que cada historia es siempre un “caso” singular, no podría decirlo mejor; y lo mismo los analistas: no encuentran nunca “el mismo caso”, sino siempre y sólo “casos” singulares y por tanto diferentes. ¿Cómo pretender entonces obtener conocimientos *generales*, es decir abstractos, si cada caso es concreto y si, a diferencia de lo que sucede con objetos concretos (roble, hayas, ciruelos, perales, etc., como realizaciones del concepto de árbol) nunca puede hacerse abstracción de singularidades individuales para llegar al concepto abstracto de la cosa misma? Peor que eso: ¿cómo se puede pretender hablar de la singularidad misma en general si no se tiene algún conocimiento previo, si el hecho de la singularidad no es y no puede nunca ser un “concepto”, ni siquiera su propio concepto? Y el mismo Spinoza nos advertiría de ello, él que habla en el caso del “conocimiento del tercer género” de una *intuición*, exactamente de la misma manera en que después el médico hablará de una “intuición crónica” y el analista de *Einsicht* o de *insight* (intuiciones), exactamente igual que el político (el sentido de la coyuntura). ¿Cómo abstraer cualquier cosa de intuiciones singulares y, por tanto, no comparables? Se ve perfectamente que todo está considerado en la objeción. Pero Spinoza hace caso omiso de la objeción, al igual que Marx o que el análisis, al que Popper rechaza tan a la ligera. Yo simplemente diría algo que parece responder a la objeción de Popper y a la preocupación de Spinoza: en la vida individual y social

no hay más que singularidades (nominalismos) realmente singulares - pero universales puesto que esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes repetitivas o por constantes; no por generalidades, sino por constantes repetitivas que se pueden volver a encontrar con sus variaciones singulares en otras singularidades de la misma especie o género. De este modo, de manera totalmente natural, Spinoza vuelve a encontrar en la historia singular del pueblo Judío una *constante* que ha tematizado “en general” en el Apéndice del Libro I a propósito de la religión en general, y sin embargo, al igual que sucede en Marx con la producción, no hay nunca en Spinoza religión en general. Constantes o invariantes genéricas, como se prefiera, que afloran en la existencia de los “casos” singulares y que permiten su *tratamiento* (teórico o práctico, poco importa). Constantes o invariantes genéricas, y no “universales”, *constantes y no leyes*⁷ que, evidentemente, no constituyen el objeto de una voluntad de *verificación* en un dispositivo experimental abstracto renovable, como en física o química, pero cuya insistencia repetitiva permite identificar la forma de singularidad y, por tanto, su tratamiento. Estamos evidentemente ante una *prueba* que no tiene nada que ver con el dispositivo experimental de *prueba* de las ciencias físicas, pero que sin embargo tiene su rigor, ya sea en el conocimiento y tratamiento de la singularidad individual (medicina, análisis) o social (historia de un pueblo), ya en la acción sobre la historia (política).

Eso es justamente lo que pensaba encontrar en el *Tratado Teológico-político*, que es un conocimiento y una elucidación de una historia singular: la de un pueblo singular, el pueblo Judío. Y no es una casualidad si Spinoza puede emplear en ella, como ejemplificación de una constante repetitiva, su teoría de la ideología religiosa, su teoría del lenguaje, su teoría del cuerpo y su teoría de la imaginación, que yo creía que posiblemente era la primera forma histórica de una teoría de la ideología.

Porque en el fondo, en el “conocimiento de tercer género”, no estamos nunca ante un *nuevo* objeto, sino ante una forma nueva de relación de apropiación (el término es de Marx) de un objeto que está *siempre* ya ahí desde el primer género de conocimiento: el “mundo”; el *Lebenswelt* del primer género se eleva, permaneciendo idéntico, concreción de singularidades universales en sí, hasta el universo o la naturaleza y su causa substancial (Dios); pero lo que cambia no es nunca el ser mismo de las cosas (¿qué es un modo finito sino una singularidad universal en su género?) sino la relación de apropiación que el sujeto humano mantiene con ellas. En este sentido, que será retomado por Hegel y por Marx, todo proceso de conocimiento se dirige de lo abstracto a lo concreto, de la generalidad abstracta a la singularidad concreta. En mi lenguaje, yo había llamado a esto, de un modo muy grosero, paso de las generalidades I a las generalidades III mediante las generalidades II; yo me equivocaba, puesto que la realidad pretendida por el conocimiento [del tercer género] no es la de una generalidad, sino la de una singularidad universal⁸. Pero me mantenía en la “línea” de Spinoza al insistir, con Marx y Hegel, en la distinción entre lo “concreto real”, esto es, el singular universal (todos los “casos” que constituyen el mundo desde el comienzo del primer género) y lo concreto-de-pensamiento que constituye el conocimiento del tercer género.

El *Tratado Teológico-político* me reservaba, pues, maravillas. La historia de ese pueblo singular viviendo con una religión singular, la Thora, los acatamientos, los sacrificios y los rituales (más adelante yo encontraría ahí lo que entonces llamé *materialidad de la existencia misma de la ideología*), con un len-

7.- Constantes, pero no “universales”; constantes, pero no leyes: no sólo “nominalismo”, por tanto (recuérdese la repetida cita althusseriana de la tesis marxiana según la cual el nominalismo es el camino directo al materialismo) sino también rechazo del supuesto para el que el conocimiento capta el ser (la esencia) de la cosa. Sólo así puede ponerse al margen la problemática de la legalidad cognoscitiva, ya en la versión popperiana de la “verificación”, ya en el más clásico planteamiento de la cuestión de los “fundamentos”.

8.- Véase “sobre la dialéctica materialista” (y más particularmente su punto 3: “el proceso de la práctica teórica”), en *La revolución teórica de Marx*, ed. cit., pp. 151 y siguientes.

guaje determinado socialmente y justamente con esos extraños profetas, hombres que suben a la montaña siguiendo la llamada del Señor pero que en medio del estruendo del trueno y el deslumbramiento de los relámpagos sólo escuchan algunas palabras comprensibles a medias. Vuelven a bajar entonces a la llanura para someter a sus hermanos, que entienden, ellos, el mensaje de Dios. Los profetas no han entendido nada de lo que Dios les ha dicho: se les explica con cuidado y generalmente comprenden entonces el sentido del mensaje de Dios: salvo ese imbécil de Daniel, que sabía interpretar los sueños pero que no sólo no entendía nada de los mensajes recibidos de Dios (pero ese era el destino común a todos) sino que, lo que es peor, ¡nunca llegará a comprender nada de las explicaciones que el pueblo le da sobre el mensaje que él ha recibido! Veía yo en ello la prueba prodigiosa de la violenta resistencia de toda ideología a su clarificación (y ello contra la teoría ingenua que sería la de las Luces). Más adelante, siguiendo a Spinoza y Pascal en este asunto, yo insistiría con fuerza en la existencia material de la ideología: no sólo en sus *condiciones* sociales materiales de existencia (su relación con los intereses, cegados por la imaginación, de un grupo social) que encontramos en primer lugar en Rousseau, en Marx, y en numerosos autores, sino en la *materialidad* de su misma existencia. Pero no voy a hacer una exposición sobre ese admirable *Tratado Teológico-político*.

Lo que me fascinaba también en Spinoza era su estrategia filosófica. Jacques Derrida ha hablado mucho de estrategia en filosofía y tiene razón, puesto que toda filosofía es un dispositivo de combate teórico que dispone las tesis como si fueran plazas fuertes o voladizos para poder, en sus alusiones y ataques estratégicos, cercar las plazas teóricas fortificadas y ocupadas por el adversario. ¡Pero Spinoza empezaba por Dios! Empezaba por Dios, y en el fondo (lo creo, como toda la tradición de sus peores enemigos) era ateo⁹ (como Da Costa y tantos otros Judíos portugueses de su tiempo). Suprema estrategia; empezaba por cercar la suprema plaza fuerte de su adversario, o aún mejor, se instalaba en ella como si él mismo fuera su propio adversario y así no sospechoso de ser un adversario declarado, y redispone esa fortaleza teórica, dándole completamente la vuelta, del mismo modo que se da la vuelta a los cañones dirigiéndolos contra el ocupante. Esta redistribución consistía en la teoría de la substancia infinita idéntica a Dios "*causa sui*" (sin exterior por tanto) y en la omnipotencia infinita de Dios, que efectúa su existencia en los atributos infinitos¹⁰ (en número infinito, pero nosotros sólo tenemos acceso a dos de ellos, el pensamiento y la extensión) y paralelos (lo que identifica el *ordo rerum* y el *ordo idearum* - el orden de las cosas y el orden de las ideas - en una misma *connexio*) efectuándose ellos mismos en modos infinitos, y esos modos infinitos en una infinidad de modos finitos. Una substancia infinita (Dios) a la que no se puede siquiera considerar *única*, puesto que no hay otra con la que compararla para distinguirla de ella y considerarla única (Stanislas Breton), y así sin exterior, efectuándose en sí misma sin salir nunca de sí, esto es, sin esa otra exterioridad clásica (en la ilusión de la creación) que son el mundo o el universo. Generalmente no es así como proceden los filósofos: oponen siempre a partir de un cierto *exterior* las fuerzas de sus tesis que están destinadas a cercar el dominio protegido y defendido por tesis precedentes que ya ocupan el terreno. Militarmente hablando, esta estrategia filosófica revolucionaria casi sólo recuerda a la teoría de la guerrilla urbana y el cerco de las ciudades por el campo, querida por Mao, o a ciertas formas de estrategia político-militar de Maquiavelo (su teoría de las fortalezas en particular). Yo estaba fascinado por esta audacia sin parangón, que me entregaba algo así como la idea de la esen-

9.- La cuestión del "ateísmo" spinoziano es, cuando menos, curiosa: siempre insistió en que los ateos eran los que le acusaban de serlo: ¿cómo puede ser ateo -decía- quien ha definido a Dios y, desde esa definición, ha demostrado su existencia? Althusser, sin embargo, no se refiere a Dios para considerar la definición spinoziana sino, lo que es bien distinto, para considerar el sentido profundo -más allá de las palabras- de la noción de ateísmo: rechazo de todo Orden y de todo Ser "primero", trascendente, fundante y ordenador de un mundo que, en otro caso, por él, quedaría "anulado" en su potencia para pasar a ser considerado un simple derivado del Sentido (para pasar a ser un Mundo esencializado).

10.- Véanse las primeras definiciones del Libro I de la *Ética*.

cia *extrema* de toda estrategia filosófica, su esencia-*límite* declarada, la que nunca podría sobrepasarse. Así, me recordaba el pensamiento de un Maquiavelo que piensa siempre “en los extremos”, en los “límites”. Y, sin duda, esta estrategia me confortaba en mi estrategia filosófica y política personal: cercar al Partido desde el interior de sus propias posiciones... ¡Menuda pretensión!

Sin embargo, yo no estaba en paz con Spinoza. Él no sólo había rechazado toda teoría del fundamento originario de todo sentido y de toda verdad (el *cogito*) funcionando siempre como garantía de todo el orden establecido, sea éste científico, moral y en último término *social* (por el relevo de los otros elementos garantizados por la Verdad). ¡Además era *nominalista*! Yo había leído en Marx que el nominalismo era la “vía directa” hacia el materialismo. A decir verdad, estoy seguro de que el nominalismo es, no tanto la vía directa hacia el materialismo, sino *el único materialismo que es posible concebir*. ¿Cómo procedía Spinoza? Sin intentar nunca una génesis trascendental del sentido, de la verdad, o de las condiciones de posibilidad de toda verdad, sea el sentido y la verdad lo que sea, se instalaba en la factualidad de una simple constatación: “tenemos una idea verdadera”, “tenemos una norma de verdad”, no en función de una fundación originaria perdida en los comienzos, sino porque es un hecho que Euclides, gracias a dios, dios sabe porqué, ha existido como una singularidad universal factual, y [que no es] necesario, como pretende Husserl, “reactivar su sentido originario”, [que] basta con pensar en el resultado factual de su pensamiento, en su resultado bruto, para disponer de la potencia de pensar. Ese *nominalismo factual* se volvía a encontrar ¡y con qué genio! en la célebre distinción, interna a todo concepto, entre el *ideatum* y la *idea*, entre la cosa y su concepto, entre el perro que ladra y el concepto de perro que no ladra, entre el círculo que es redondo y la idea de círculo que no lo es, etc.; de ese modo era abierta y justificada (siempre de hecho) la distinción entre el conocimiento del primer género inadecuado, es decir, el paso, en el juego y el espacio de esta distinción capital, a un conocimiento cada vez más adecuado, hasta el “conocimiento del tercer género”, es decir, el paso del mundo-imaginación al mundo del concepto de esta inadecuación imaginaria, hasta la intuición de las singularidades universales que existen desde el principio en todo modo finito, pero prendidas entonces y desconocidas en la imaginación.

¿Hay que añadir a esto una teoría extraordinaria? Sí, la del cuerpo, fundada sobre el famoso paralelismo de los atributos. Ese cuerpo (nuestro cuerpo orgánico material) del que no conocemos “todas las potencias”, pero del que sabemos que está animado por la potencia esencial del *conatus*, que anima también el *conatus* del estado correspondiente de la *mens* (palabra intraducible: *mens* no es el alma ni el espíritu sino, más bien, la potencia, la *fortitudo*, la *virtus* de pensar). Ahora bien, ese cuerpo, Spinoza lo pensaba como *potentia* o *virtus*, es decir, como *fortitudo*, pero al mismo tiempo como [*generositas*], esto es, impulso, apertura al mundo, don gratuito. Más adelante yo reconocería en ésta una especie de extraña anticipación de la libido freudiana (salvo la capital connotación sexual, para ser exacto), al igual que encontraba en Spinoza una extraña teoría de la ambivalencia, ya que, por no dar más que un ejemplo, *el temor es lo mismo que su contrario directo, la esperanza*, y las dos son “pasiones tristes”, pasiones de la esclavitud a la imaginación, una especie, por tanto, de “instinto de muerte” capaz de destruir el impulso alegre totalmente vivo y en expansión del *conatus* que unifica el esfuerzo vital, que sella la unidad efectiva de la *mens* y del cuerpo emparejados como “uña y carne”.

Se puede imaginar hasta qué punto esta teoría del cuerpo me venía de maravillas. En efecto, yo encontraba en ella mi propia experiencia vital, esclava al principio de un miedo y de una esperanza desmesurados, pero que se había liberado en la recomposición y apropiación de sus fuerzas en el curso del ejercicio de los trabajos sociales de mi abuelo y, más tarde, del campo de prisioneros¹¹. Que se pueda de tal modo liberar y recomponer el propio cuerpo, en otro tiempo parcelado y muerto en la servidumbre de

11.- Althusser ha hablado de ello en *Journal de captivité*, Stalag XA, 1940-1945 (op. cit.).

una subjetividad imaginaria y por tanto esclavo, y sacar de esa liberación recompuesta algo en lo que libremente y fuertemente pensar, pensar propiamente con el cuerpo, en el cuerpo mismo, del cuerpo, mejor aún: que *vivir libremente en el pensamiento el conatus del propio cuerpo*, fuera *simplemente pensar en la libertad y la potencia del pensamiento*, me maravillaba como la afirmación incontestable de una experiencia y de una realidad indeformables que yo había vivido, que se habían hecho mías para siempre. Hasta tal punto es cierto, Hegel lo ha dicho bien, que no se conoce verdaderamente sino lo que se reconoce, ya sea como *falso* (conocimiento de la ilusión de la imaginación) ya como *verdadero* (conocimiento intuitivo de su *virtus*, conocimiento del tercer género).

En esta fantástica filosofía de la necesidad de lo factual despojado de toda garantía trascendente (Dios) o trascendental (el “yo pienso”), volvía yo a encontrar una de mis viejas fórmulas. Yo pensaba entonces, usando una metáfora que vale lo que vale, que un filósofo idealista es como un hombre que sabe de antemano de dónde sale el tren en el que sube y *también* hacia dónde va el tren: cuál es su estación de partida y su estación de destino (como para la carta, el destino del viaje). El materialista, por contra, es un hombre que toma el tren *en marcha* (el curso del mundo, el curso de la historia, el curso de su vida) pero sin saber de dónde viene el tren ni hacia dónde va. Sube en un tren de azar, de encuentro, y descubre en él las instalaciones *factuales* del vagón y los compañeros de los que *factualmente* está rodeado, cuáles son las conversaciones y las ideas de esos compañeros y qué lenguaje marcado por su medio social (como los profetas de la Biblia) hablan. Todo eso estaba, o más bien llegó a estar, para mí, como inscrito en filigrana en el pensamiento de Spinoza. Me gustaba entonces citar a Dietzgen hablando de la filosofía como el “*Holzweg der Holzwege*”, tomando la delantera a Heidegger que, sin duda, no conocía esta fórmula (que debo a Lenin haber descubierto, en la bella traducción de J.-P. Osier), “el camino de los caminos que no llevan a ninguna parte”. Después he sabido que bastante antes Hegel había forjado la prodigiosa imagen de un “*camino que marcha solo*” abriendo su propia vía conforme avanza por los bosques y los campos. ¡Qué cantidad de “encuentros”!

Es seguramente por el encuentro de Maquiavelo que debía yo experimentar la fascinación de las fascinaciones. Pero mucho después. No habrá que extrañarse de que una vez más me anticipe en mis asociaciones, puesto que no me interesa en absoluto la continuidad cronológica de las anécdotas de una vida que a nadie, ni a mí mismo, importan; me interesa la insistencia repetida de ciertos afectos, sean psíquicos, teóricos o políticos, que sólo se captan verdaderamente a posteriori, y cuyo orden de aparición poco importa porque la mayor parte del tiempo es un *afecto ulterior* el que no sólo da sentido a un afecto anterior sino que incluso lo revela a la consciencia y al recuerdo. No habría dejado nunca de meditar esa expresión de Freud: “*un afecto está siempre en el pasado*”. Sígaseme entonces en esta nueva anticipación retrospectiva.

Descubría a Maquiavelo por primera vez en agosto del 64, en Bertinoro, en una antigua y gran casa extraordinaria sobre una colina que domina toda la llanura de Emilia. Franca vivía allí y yo la conocía desde hacía apenas sólo una semana. Una mujer de una deslumbrante belleza siciliana, de cabellos negros (en Italia la llamaban la “Mora”¹²), que me había presentado su cuñada Giovanna, la compañera de Crémónini, el gran pintor, uno de mis viejos amigos. Tenía un cuerpo espléndido, un rostro de una gran movilidad y, sobre todo, mostraba una libertad de mujer que yo nunca había conocido ¡y en Italia! Ella me hizo conocer su país; nuestros intensos amores fueron a veces dramáticos (pero por mí más que por ella). En fin, yo estaba deslumbrado por ella, por su amor, por el país, la maravilla de sus colinas y ciudades. Me puse con el italiano, fácilmente, como siempre, y a menudo bajábamos a Cesena, una gran

12.- La “Mora” en el original.

villa en la llanura al pie de las colinas. Un día me contó que Cesena era el lugar del que César Borgia había partido para su gran aventura. Me puse a leer un poco de Gramsci (sobre los intelectuales) pero pronto interrumpí mi lectura para lanzarme a la de Maquiavelo.

Después, he intentado leerlo, comprenderlo, he vuelto a él sin cesar, he hecho varios cursos a propósito de él en la École normale. Es, sin discusión, el autor que más me ha fascinado; mucho más que Marx. No espero hacer aquí una exposición sobre Maquiavelo, del que quizá un día hablaré más a fondo, pero querría indicar porqué parece haberme fascinado. Por lo demás, me dicen que hoy mismo, después del gran libro de Lefort¹³, ¡está terminándose una buena decena de tesis sobre él! Qué éxito...

He llegado a Maquiavelo por una expresión de Marx, repetida sin cesar, que dice que el capitalismo ha nacido del “*encuentro entre el hombre de los escudos y los trabajadores libres*”, libres, es decir, despojados de todo: de sus medios de trabajo, de su alojamiento y de su familia, en la gran expropiación de los campos ingleses (ese era su ejemplo preferido). *Encuentro*. Otra vez un “*casus*”, un “*caso*”, un azar factual sin origen, causa sin fin. Volvía a encontrar la misma fórmula en Maquiavelo cuando habla del “*encuentro*” entre la buena ocasión (*la fortuna* o buena coyuntura) y el hombre de *virtù*, esto es, que tiene la suficiente inteligencia (la suficiente intuición) para comprender que se presentaba la buena ocasión y, sobre todo, la suficiente energía (*virtù*) o exceso de vigor para explotarla en beneficio de su proyecto vital. Lo más sorprendente en Maquiavelo, en la teoría que elabora sobre ese Príncipe Nuevo que debe fundar un Nuevo Principado, es que ese nuevo hombre sea un hombre *de nada, sin pasado, sin títulos ni cargos*, un hombre anónimo, solo y desnudo (es decir, totalmente libre, sin determinación – otra vez la soledad, la de Maquiavelo en primer lugar y la de su Príncipe después - que pese sobre él y pueda poner trabas al libre ejercicio de su *virtù*). No sólo que esté como un hombre desnudo, sino listo para intervenir en un lugar él mismo anónimo y despojado de toda determinación social y política que marque, que pueda poner trabas a su acción. De ahí el ejemplo privilegiado de César Borgia. Ciertamente, era el hijo de un Papa, pero que no le quería y que, para desembarazarse de él, le entregó un pedazo de tierra en Romaña, justamente en Cesena. Un pedazo de los Estados del Papa. Pero sabemos, y Maquiavelo ha insistido en ello suficientemente, [que] los Estados de la Iglesia no eran gobernados en absoluto, no tenían ninguna estructura política: gobernados sólo y aún, dice él, por la religión; en todo caso, no por el Papa ni por ningún político serio: era el vacío político total, otra desnudez, esto es, un espacio vacío sin verdadera estructura que pudiera ser obstáculo para el ejercicio de la *virtù* del futuro Nuevo Príncipe (Hobbes dirá: la libertad es el espacio vacío sin obstáculo). Es de este encuentro entre un hombre de nada y desnudo (es decir, libre en sus movimientos internos y externos) y un espacio vacío (es decir, sin obstáculos que oponer a la *virtù* de César) de donde surgirían su fortuna y su éxito. César supo reconocer en este encuentro la ocasión de una fortuna que supo atrapar, del mismo modo que se atrapa “a una mujer por el cabello” (Maquiavelo). En ese vacío, supo edificar estructuras y construirse un reino que crecería y que, para Maquiavelo, habría creado la unidad nacional italiana si César no hubiera caído enfermo de fiebre en las ciénagas pestilentes de Ravena, encontrándose ausente de Roma, donde otra “ocasión” decisiva se presentaba después de la muerte del Papa. Esta mala fortuna (la fiebre) le impidió atrapar la buena fortuna lejana (Roma, en la que moría el Papa), y su destino quedó sellado. César cayó fuera de la historia que iba a forjar, y este hombre excepcional y sin embargo privado de “fortuna”, fue a morir ante una oscura plaza española en el anonimato de un simple soldado perjudicado por última vez por la fortuna (una bala o una flecha). Otra vez el anonimato: desde el principio hasta el final.

Pero ¿cómo conducir su *virtù* para producir una continuidad real de la fortuna, es decir, mantener *de forma duradera* (el problema de Maquiavelo: “un principado que *dure*”) la coyuntura favorable más

13.- Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre, Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.

allá del instante en que la fantasía “femenina” de la fortuna se ofrece a su conquistador? Ese es todo el problema del Príncipe como jefe de un Estado. No querría entrar aquí en el detalle, donde numerosos especialistas tienen una competencia distinta a la mía. Sólo querría retener lo que sigue.

Se sabe que Maquiavelo, retomando la imagen clásica del Centauro, semi-bestia semihombre, dice que el Príncipe debe ser así: semi-bestia por la fuerza violenta de la que debe ser capaz (el león) y semi-hombre por la moralidad humana de la que debe estar impregnado. Pero demasiado a menudo se deja de lado que *la bestia se desdobra en Maquiavelo*, que, por eso, abandona completamente la metáfora del Centauro para forjar otra completamente distinta. La bestia, en efecto, se desdobra en león y en zorro.

¿Qué es el zorro? La astucia, se pensará. Pero eso es decir poco. En efecto, resulta que el zorro es en realidad como una tercera instancia que gobierna las otras dos. Dicho de otro modo, es el instinto (una especie de intuición semi-consciente semi-inconsciente) del zorro el que indica al Príncipe qué actitud debe adoptar en tal o cual coyuntura para ganarse el asentimiento del pueblo. Ser unas veces moral, es decir, estar cubierto de virtudes (en el sentido moral, que no tiene nada que ver con la *virtù*, esa *virtus* cuyo concepto Spinoza toma de forma manifiesta de Maquiavelo y que es *potentia*) y ser otras violento, es decir, hacer uso de la fuerza. O mejor, y este punto es decisivo, *saber unas veces ser moral y saber otras ser violento*. O mejor, pues este punto es aún más decisivo, *saber parecer moral o saber parecer violento*; incluso si en su corazón y en su cuerpo el Príncipe no es ni moral ni violento, en todos los casos en que sea lo uno o lo otro o lo uno y lo otro, *saber parecer* serlo en el momento decisivo para ganarse la continuidad de la fortuna, para hacer la fortuna *duradera*.

Es aquí donde interviene ese instinto sordo del zorro. Es él el que, en último término, inspira al Príncipe la apariencia de tal o cual conducta, la del individuo virtuoso o la del hombre violento. Ese instinto es, de hecho, la intuición *instintiva* de la coyuntura y de la fortuna que se puede atrapar: un nuevo “encuentro”, pero esta vez controlado y preparado de antemano.

De esa manera el Príncipe se dota de una especie de *imagen duradera*. Maquiavelo dice que no debe ser ni amado ni odiado sino solamente temido, es decir, siempre en la *distancia* justa que a la vez le mantiene por encima del pueblo y de los grandes, y de su perpetuo antagonismo, por encima y más allá de la reacción inmediata que puedan suscitar tales o cuales iniciativas puntuales (que, a diferencia de su imagen, *no duran*) y, en definitiva, *a distancia de sí mismo, de sus propios deseos, pulsiones e impulsos*, esto es, en el lenguaje de la época: pasiones. Su imagen le obliga de algún modo a permanecer siempre fiel a esta imagen de sí, a domar sus propias “pasiones” para ser *de forma duradera* conforme a ella, porque sin ella no podría hacer *duradera* la fortuna y, así, la amistad de sus pueblos. Maquiavelo considera al temor del pueblo como una especie de amistad hacia el Príncipe, pero nunca considera de ese modo al amor.

Si provoca el odio o el amor, el Príncipe se ve sometido a pasiones, en él o en el pueblo, que ya no puede controlar; pasiones sin limitación interna. La demagogia de amor de Savonarola ha desencadenado en el pueblo una verdadera pasión de amor que ha traído aparejadas horribles luchas en el pueblo y, finalmente, no pudiendo ya el susodicho Príncipe controlarlas, su propia ejecución¹⁴. El odio de un pueblo hacia su tirano y sus continuas violencias, termina siempre por arrojar al pueblo a la nada del silencio embrutecido (posteriormente Montesquieu¹⁵: el silencio del despotismo) o a la revuelta insurreccional de los tumultos que llevan inevitablemente a la muerte del tirano y a la pérdida de su régimen.

14.- Savonarola supo mover el imaginario colectivo de Florencia para oponerse al poder de los Medici; sin embargo, su “celo” (su integrista intransigente) le ganó odios que condujeron a su muerte en manos del “populacho”.

15.- Althusser ha dedicado a Montesquieu (en 1959) la primera de sus publicaciones: *Montesquieu. La politique et l'histoire* (París, PUF, 1981, 5ª). En castellano hay una traducción en Madrid, Ciencia Nueva, 1969 (posteriormente reeditada por la ed. Ariel).

Hay de ese modo una relación extremadamente profunda entre las “pasiones” del Príncipe y las “pasiones” del pueblo. Si el Príncipe no controla sus pasiones no puede controlar las pasiones del pueblo; peor: las desencadena, y termina por ser su primera víctima, y su Estado perece con él. Todo sucede entonces como si la condición absoluta del reino que *dure*, de la fortuna gobernada por el Príncipe para que *dure* en su favor, pasara por esa *distancia* fundamental por la que el Príncipe, incluso si interiormente es distinto, tiene que *saber aparentar ser* conforme a su imagen duradera: un jefe de Estado que mantiene a sus súbditos a distancia, los mantiene al tiempo distanciados de sus pasiones mortales, ya sean el amor o el odio (¡qué bella ambivalencia!).

En verdad, Maquiavelo no dice nada sobre la naturaleza interna del zorro salvo que se me haya escapado alguno de sus textos al respecto. Él no piensa el zorro en su naturaleza interna de “*causa*” sino sólo en sus *efectos* aparentes. ¡Y pensar que algunos nos machacan los oídos con el “teatro” de la política como si su realidad y su descubrimiento fueran algo nuevo!

Sea como fuere, suponiendo que exista tal hombre, es preciso que el Príncipe adopte respecto de sí mismo “*el vacío de una distancia tomada*” (expresión por la que yo definía provisionalmente la filosofía, en *Lenin y la filosofía*¹⁶), que sea capaz de ello; y a propósito de esto, es decir, sobre los medios para producir esta distancia, que en el Príncipe es el dominio de sus propias pasiones, y para producir la distancia respecto de toda pasión, a lo que hoy nosotros llamaríamos *transferencia* y sobre todo *contra-transferencia* (pues la contra-transferencia, para no ser perjudicial, debe, neutralizándola totalmente, anticipar la transferencia: aquí, las reacciones pasionales del pueblo), Maquiavelo tampoco dice nada. Pero, posiblemente, es ahí donde yo podía retomar a Spinoza, porque él sí dice algo sobre la cuestión.

Efectivamente, sabemos que para él, en la tradición cartesiana del *Tratado de las Pasiones*, pero en un sentido totalmente distinto, se trata de dar al hombre el dominio de sus pasiones, de pasar del dominio (el de la imaginación) de las “pasiones tristes” sobre las “pasiones alegres” al dominio contrario de las “pasiones alegres” sobre las “pasiones tristes” y, por ese *desplazamiento*, de conducir al hombre a la libertad. La interpretación corriente, apoyada en ciertas fórmulas de Spinoza aisladas de su sentido, cree que este dominio de las pasiones es el efecto de una “reforma del entendimiento”, es decir, de un simple conocimiento intelectual. Esa es la posición de la filosofía de las Luces, que veía en el saber y su difusión pública la solución de todas las contradicciones personales y sociales, incluida la disipación de todas las ilusiones ideológicas. Pero Spinoza no es en absoluto de esa opinión. Y la raíz del error de esta interpretación se encuentra precisamente en el olvido total de la concepción de la “*mens*” en Spinoza. Hemos visto que el alma (la “*mens*”, la actividad del espíritu) no está en nada separada de la actividad del cuerpo orgánico; que, por contra, el alma sólo piensa en la medida en que es afectada por las impresiones y movimientos del cuerpo, que, por tanto, no sólo piensa con el cuerpo sino *en él*, consustancialmente unida a él antes de cualquier separación, puesto que esta unión, que jamás constituye un problema, contrariamente a lo que sucede en Descartes, se funda en la infinidad de los atributos de la substancia y su paralelismo estricto. En Spinoza, el dominio de las pasiones, lejos de poder ser interpretado como una liberación “intelectual” de la eficacia negativa de las pasiones, consiste, por contra, en su [*asunción*] conjunta, en el *desplazamiento* interno de las “pasiones tristes” a “pasiones alegres”. Del mismo modo que en Freud, más adelante, ningún fantasma desaparece nunca sino que - y ese es el efecto de la cura - *se desplaza de una posición dominante a posición subordinada*, en Spinoza, ninguna pasión desaparece nunca, sino que se desplaza de una posición de “tristeza” a posición de “alegría”. El “*amor intellectus Dei*” no es en absoluto un amor “intelectual”, es el amor del individuo entero, modo finito de la substancia infinita, amor del cuerpo substancialmente unido (desde la substancia constitu-

16.- *Lenin y la filosofía*, trad. castellana, México, Era, 1970 (el texto francés es de 1969).

tiva, es decir Dios) al amor de la “mens”, y efectuando en los movimientos de la “mens” los movimientos mismos del cuerpo, los del *conatus* fundamental: “Cuanta más potencia tiene el cuerpo, más libertad tiene el espíritu” (Spinoza¹⁷). Es ahí donde se podría establecer una cercanía de Spinoza a Freud: porque ese *conatus*, desgarrado entre la tristeza y la alegría ¿qué es por anticipación, sino la libido desgarrada entre el instinto de muerte y el de vida, entre la tristeza de Thanatos y la alegría del Eros?

Es así como yo avanzaba laboriosamente, a través de mis propios fantasmas, a través de Spinoza y Maquiavelo, hacia Freud y Marx, a los que nunca había dejado al margen de mis preocupaciones. Cada uno sigue sus propios caminos, y sería interesante comparar nuestros caminos respectivos. Pero, ¿será eso alguna vez posible? En todo caso, por mi parte, he ahí mis cartas. Se hará con ello lo que se quiera. Yo se lo debía a mis amigos, y a otros, para ayudarles a comprender cuanto me ha sucedido, lo exitoso posiblemente, lo dramático con seguridad.

Maquiavelo

Permítaseme ahora seguir con Maquiavelo para insistir en algunas cuestiones teóricas: con ese extraordinario pensador y *filósofo* (digo bien, filósofo) que es Maquiavelo. Contrariamente a toda la tradición platónica y aristotélica, Maquiavelo no piensa desde la *consecuencia* causa-efecto, sino desde la *consecución* factual (ya presente en todos sus términos en los Sofistas y Epicuro, combatidos por eso por Platón, y ampliamente desarrollada por los Estoicos¹⁸) entre el “si” y el “entonces...”. En este caso, no se trata ya de una consecuencia de causa (o principio, o esencia) a efecto, o de derivación o implicación lógica, sino de una simple consecución de *condiciones*, donde “si” significa: estando *dadas* las condiciones de hecho, es decir, esta coyuntura factual sin causa originaria, y donde “entonces” designa eso que de manera observable y enlazable se sigue de las condiciones de la coyuntura. Se trata de una verdadera revolución en el modo de pensar que abrirá el camino a toda la ciencia experimental moderna, que ciertamente Maquiavelo no ha inaugurado pero que ha retomado seguramente de la tradición epicúrea. Los principios deben ser entendidos en todos los sentidos del término: principio, o causa, o esencia, primeros, ya sean ontológicos (como en Aristóteles y santo Tomás) o morales (como en Aristóteles y santo Tomás cuando hablan de política). Sobre todo es esta ruptura total con todos los principios morales de toda política lo que es deslumbrante en Maquiavelo¹⁹; pero fácilmente podemos pasar de las causas o principios morales a las causas y principios ontológicos que los suponen, puesto que es el

17.- Cfr. *Ética*, V, prop. XXXIX, escolio.

18.- Se trata de una referencia a la llamada lógica “semántica”, diferente a la lógica “sintáctica” aristotélica. Mientras que en Aristóteles se atiende a la secuencia que formalmente une a los sujetos y los predicados permitiendo establecer “conclusiones”, la lógica semántica atendería no a la corrección formal de la conclusión sino - por decirlo en la terminología que usa Althusser - a la efectiva conexión “factual” entre una circunstancia o situación y otra que es su efecto.

19.- Esto es, su negativa a aceptar la limitación “moral” de la actuación del Príncipe.

mismo modo de pensamiento. Por eso, en *El Príncipe*, Maquiavelo nos ofrece sólo una descripción empírico-factual, coyuntural en sentido fuerte, del estado de hecho actual de todos los principados y repúblicas italianas: para llegar a la conclusión, como sabemos, de que ninguno de ellos es capaz de realizar la unificación nacional italiana. “Si” los Estados italianos son tal como son, “entonces...” no pueden ni podrán jamás realizar la unidad italiana.

Y es sorprendente verle razonar exactamente de la misma manera, a él, al que consideran “utopista”, en el caso de su Príncipe Nuevo que debe fundar un Nuevo Principado, que debe realizar esa unidad tan esperada y ya anunciada y deseada por Dante en el *de Monarchia* (es conocida su célebre metáfora del “gran lebrél”, una bestia al igual que, como veremos, el zorro en Maquiavelo, que tendrá el suficiente aliento y las suficientes piernas para correr ese gigantesco riesgo histórico).

En efecto, ¿qué es lo que examina Maquiavelo en el caso del Príncipe Nuevo que debe fundar un Nuevo Principado para conseguir realizar esa unidad italiana tan esperada? Todo está ya ahí: la unidad geográfica trazada por la mayoría de los Italianos, su *virtù* y su gente individuales, los montes y el mar, etc. Sólo falta un unificador, un hombre que tenga la *virtù* necesaria y goce de la “*fortuna*” adecuadas para esa realización histórica decisiva, como se observa en España y sobre todo en Francia (pero curiosamente nunca en Inglaterra). Entonces Maquiavelo aplica nuevamente su revolucionario principio de pensamiento, contra los platónicos (Pico della Mirandola, etc.) y contra los aristotélicos. Los *Libros* sobre la primera década de Tito Livio²⁰ no son otra cosa que el inventario de los casos históricos en los que se ha desplegado ya esta muy particular “lógica” de la coyuntura factual, de la *virtù* y de la fortuna.

¿De qué se trata entonces? De constituir (evidentemente, como proyecto, es decir, como *estrategia*, antes de constituirlos en los hechos) una coyuntura factual adecuada para realizar, con el feliz apoyo de la fortuna u ocasión, un *encuentro* aleatorio adecuado para la realización histórica de la unidad nacional italiana (Gramsci lo ha visto muy bien, aunque se haya cegado sobre todo lo demás). Pero lo que es verdaderamente *asombroso* es que todo, en esa coyuntura factual, está constituido por el *vacío* y reposa sobre el *vacío*: en primer lugar como ausencia de causa, principio, esencia, origen, etc., ausencia de principios ontológicos y éticos, como se sabe perfectamente. Pero también sobre el vacío real, factual y coyuntural.

Fijaos en el caso de César Borgia, el ejemplo de los ejemplos. De parte del futuro Príncipe está, ya lo he señalado, el vacío total. Un hombre de nada - circunstancialmente hijo del Papa, pero ese origen fastuoso no juega ningún papel porque el Papa no da a su hijo ningún medio, tan sólo un trozo de tierra cerca de Cesena, al pie de una colina llamada Bertinoro que yo he conocido bien. Lo que recibe este hombre de nada ¿qué es entonces? *Nada*: es decir, el *vacío*. Un trozo de los Estados del Papa que no están gobernados en absoluto, un trozo de tierra sin ninguna estructura política. Los Estados de la Iglesia (sobre esta cuestión Maquiavelo es de una ferocidad increíble) que son, si se puede decir así, gobernados por la religión, es decir, que no son gobernados en absoluto. En este vacío todo será posible, porque no hay ningún obstáculo, ni político, ni estructural, ni orgánico. Paradójicamente y de manera muy profunda, como verificaremos en un momento, es en eso en lo que consiste la “fortuna” por excelencia: en el *vacío de obstáculos* que posibilita la libertad de iniciativa. Para resumir el pensamiento de Maquiavelo, Hobbes dirá exactamente, y en los términos que yo empleo: la libertad es el *despliegue del conatus individual en un espacio vacío*, un espacio vacío de obstáculos (el primer obstáculo será, no un obstáculo *material*, sino el obstáculo de otra *libertad* desencadenando así el estado de guerra). Maquiavelo habla de la *virtù* y de su despliegue. Spinoza hablará del despliegue del *conatus* y de su *virtus* o *fortitudo*; es *exactamente lo mismo*. La filiación es impresionante, y no es una casualidad si Spinoza habla de Maquiavelo en el *Tratado Teológico-político* definiéndolo como *acutissimus*, no sólo en política, esa era

20.- En castellano, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* se encuentran publicados en Madrid, Alianza, 1987; *El Príncipe*, por su parte, en la misma editorial, publicado en 1981.

la idea que tenía Spinoza, sino, y sobre todo, posiblemente lo vemos hoy mejor que en su tiempo, también en filosofía.

Esta introducción del vacío en filosofía, retomando la vieja y prodigiosamente fecunda intuición de Demócrito y Epicuro, y más adelante de Pascal, y aún más adelante de Kant, Hegel y Marx, designa *la verdadera tradición materialista en filosofía*. Pero no quiero entrar aquí en una demostración que un día habrá que desarrollar en detalle.

Quiero sólo insistir sobre el carácter de la “fortuna” en su aspecto extremo; a saber: el *vacío*, e incluso el vacío de fortuna, entendido como situación *exterior* favorable. Y quiero insistir en ese rasgo de Maquiavelo que, como sólo los grandes en filosofía, al igual que en cualquier clase de pensamiento y de escritura, música, pintura, etc., es un hombre que piensa *en los extremos*, en las situaciones *límite*, un hombre que, como más tarde Hobbes, Pascal, Clausewitz, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Gramsci, Lenin, Mao, y también Heidegger y finalmente el más radical de todos, Derrida, *piensa el límite como la condición absoluta de todo pensamiento y de toda acción*. Al margen del pensamiento del límite no hay ninguna estrategia, por tanto ninguna táctica, por tanto ninguna acción, por tanto ningún pensamiento o iniciativa verdaderas, ninguna escritura, ninguna música, ninguna pintura, ninguna escultura, ningún cine, etc., posibles. Cuando no se piensa en los “extremos”, cuando no se piensa en el límite, y el límite como condición absoluta de todo pensamiento y de toda acción, etc., se permanece en el hueco de la mediocridad, del eclecticismo y, a fin de cuentas, de la necedad (véase la pobre teoría de Glucksmann²¹, a pesar de ello autor de un libro interesante sobre Clausewitz; finalmente, no debe haber comprendido eso que comentaba) y en la nulidad. Considerad lo que se hace hoy en día²² en todos los campos de la actividad humana, económica, política, social, ideológica, militar (el único pensamiento que en nuestros días es digno de ser llamado pensamiento), filosófica, literaria, musical, pictórica, escultórica, etc., y veréis *la necedad* en el sentido en que acabo de decir, reinar en ellos en calidad de dueña, en la satisfacción interesada de autores mediocres, no quisiera dar nombres; desgraciadamente son legión, empezando por todos los que están en el candelero y en los medios de comunicación de masa (con la excepción de cantantes como Brel y Brassens, y no es una casualidad; lo que cantan en sus canciones es una situación límite, como los cantantes negros de América del Norte y del Sur). La religión cristiana, en sus místicos, lo es también, y por eso, estéticamente y filosóficamente hablando, es tan fecunda, como la teología negativa que siempre la inspira.

Pensar y actuar en el límite, como tan bien lo ha mostrado Lenin, es también pensar y actuar en el riesgo, por “cuenta y riesgo” de una empresa responsable y solitaria; es, pues, saber estar solo y soportarlo con todas sus consecuencias, como ha dicho Winnicott (y como yo no he sabido hacerlo muchas veces: *“estar solo ante la propia madre”*). Solo, sin padre, como todos los grandes, como el mismo Maquiavelo, como Epicuro, como Demócrito y todos esos que he citado, y también como Montesquieu, al que he intentado comentar, y también como Lenin y Marx, y como Wittgenstein y Cézanne y Céline y todos los demás; la lista es infinita, pero hoy está completamente cerrada (excepto Derrida, la teología de la liberación y [el] pensamiento militar). Fijaos tanto en Rousseau como en el mismo Kant, y también, finalmente, en ese Maquiavelo que cuenta cómo vuelve a su casa sin haber sido nunca comprendido por nadie y, solo en su habitación, se viste y se pone a pensar solo, es decir, en compañía de los gran-

21.- Althusser hace aquí referencia a dos escritos distintos de Glucksmann (sobre el que no tiene una opinión muy favorable): por un lado, a su texto sobre la “postmodernidad”, titulado *La estupidez* (traducido inicialmente al castellano en la editorial Anagrama, pero que se encontrará también en Barcelona, Península, 1997), por otro, a la obra dedicada fundamentalmente al análisis de Clausewitz titulada *El discurso de la guerra*, (trad. en Barcelona, Anagrama, 1969).

22.- Hoy en día = 1985. Parece, sin embargo, que ese “hoy en día” bien pudiera ser el nuestro (aunque, quizá, con menos excepciones de las que Althusser señala).

des, también ellos solos y doblemente: por haberlo estado y por haber sido olvidados. Pensad en De Gaulle, de quien he tomado la pasmosa frasecilla como título para este pequeño libro²³.

Perdónese me esta excesivamente larga excursión, pero quería insistir en la insólita grandeza del pensamiento de Maquiavelo (que en gran medida sea implícito no tiene ninguna importancia) al haber concebido la esencia de la “fortuna”, por muy inverosímil que pueda parecer, como la nada y el vacío, es decir, *la nada de causa, de esencia, de origen*.

Fijaos en lo que los habitantes de Cesena descubren una bonita mañana en la plaza mayor de su villa (plaza que conozco bien): sobre un grueso tronco de madera, el cuerpo ensangrentado de Sinigalla, el lugarteniente de Borgia, decapitado de un hachazo. César ha hecho cruelmente el vacío para que en el vacío así hecho renazca la “fortuna”. Sinigalla, su propio lugarteniente, había conducido su política; ciertamente la del mismo Borgia, pero a su manera cruel y, por tanto, peligrosa; y he ahí que la lógica de Maquiavelo y de César había funcionado: “si” se continúa así, “entonces” nada más es posible, “entonces” el pueblo girará hacia el odio, lo que hace imposible cualquier gobierno de los hombres por quien quiera que sea. Esa cabeza cortada es el final de toda causa, el final de toda esencia, el final de todo origen o, más bien, su *negación* activa real. Es el final de *lo que era ya* un pasado y que pesaba sobre el gobierno del pueblo, la imposibilidad de establecer entre el Príncipe y el Pueblo esa extraña relación de *temor-amistad* sin la que ningún gobierno es posible.

Y lo que aún es más asombroso, es la naturaleza de la *virtù* del Príncipe Nuevo quien debe fundar y dirigir el Nuevo Principado para que sea *duradero*. Por otra parte, que él y el principado deban ser absolutamente Nuevos indica suficientemente que toda empresa que piense y actúe en los extremos, en y por el límite, debe ser *sin precedente*, sin causa anterior, sin ese “*Wesen ist gewesen ist*”, sin esa esencia que es el “lo que ha sido”, sin dato previo que la constituya en su esencia. No. Toda novedad radical debe ser no la de... el pasado de... la esencia de... el dato previo para... sino algo totalmente nuevo y, como tal, un *resultado*. No es una casualidad si toda filosofía de los extremos y del límite se resuelve en una filosofía del *resultado*, Freud dirá del *a destiempo* y Marx dirá el *resultado* factual de una “combinación de elementos” (sólo cuenta el resultado - y sus condiciones *no ontológicas* de aparición y de existencia). Un resultado sin causa, un resultado sin causa por ser aleatorio, nacido del encuentro aleatorio (epicúreo) de la *virtù* y de la fortuna, de la ocasión. Una filosofía del resultado no es en absoluto una filosofía del efecto como *hecho consumado de la causa o de la esencia previas* sino, totalmente al contrario, una filosofía de lo aleatorio del que el resultado es la expresión factual, un resultado dado de condiciones dadas que podría haber sido otro²⁴. Por eso formaba parte de la lógica radical de la filosofía de Derrida, que es un filósofo del límite irrevasable y de los excesos, el ser al mismo tiempo una filosofía de la estrategia filosófica y, en fin, con una total consecuencia, una filosofía de los márgenes de la filosofía²⁵. Hay ahí un impresionante rigor de pensamiento que, en mi opinión, nadie ha superado en su inspiración y que nadie podría superar en mucho tiempo, si no es para siempre (siempre puede cambiar la forma y el grado de reflexión). Por eso Derrida es seguramente el único grande de nuestro tiempo y, quizá por mucho tiempo, el último.

Quería, pues, hablar de la “naturaleza” de la *virtù*, que hace frente a la fortuna en el Príncipe Nuevo. Lo que la caracteriza es, aún y siempre, el vacío.

23.- Se trata de una alusión a *El porvenir es largo* del que este texto formaba inicialmente parte.

24.- Nótese hasta qué punto Althusser retoma en este texto las problemáticas que ha desarrollado en los años anteriores (véase el texto de 1982 sobre *la corriente subterránea del materialismo del encuentro*).

25.- Jacques Derrida, *Márgenes de la Filosofía*, trad. castellana en Madrid, Cátedra, 1994.

En efecto, ¿qué debe hacer el Príncipe para ser Príncipe? Mediante un sutil juego de contrapesos que se apoya en el pueblo de los “*magri*”, es decir los pobres, para contener al pueblo de los “*grassi*”, es decir los grandes, fundar, constituir y conservar entre su pueblo y él una *distancia vacía*: la del temor-amistad, y no la proximidad contagiosa del odio o del amor. Spinoza retomará palabra por palabra los términos de esta ambivalencia. Porque odio y amor arrastran (véase a Savonarola de un lado y a los Sforza del otro) al pueblo en sus pasiones y provocan en el Príncipe el contagio de las pasiones del pueblo que, ciertamente, son mortales. Es un juego sutil en el que aparentemente la causa y el efecto se devuelven la pelota. Pero en realidad no es eso lo que sucede. Todo se refiere, en efecto, a la *distancia* que el Príncipe mantendrá él mismo con sus propias pasiones, que son el *conatus* que desencadena todos los *conatus* del pueblo. Si el Príncipe no llega a mantener la distancia necesaria para el dominio de sus pasiones, entonces todo está perdido. Sabemos cuál es la enigmática figura del “autor” de este dominio: es la figura del *zorro*: no moral o fuerte como lo son el hombre o la bestia (en la primera figura del Centauro) sino la inteligencia misma y *bestial*, es decir, *inconsciente*, la inteligencia más que humana, puesto que coloca la inteligencia del Príncipe en la astucia que ella es; pero qué es la astucia sino la inteligencia en acto de la más sutil dialéctica, la que puede hacer que el ser parezca no-ser (¡como los Sofistas decían de Platón!) y que el no-ser parezca ser²⁶...

Aquí tocamos el aspecto más extraordinario del pensamiento político (que es pensamiento *a secas*) de Maquiavelo. Porque esto significa que un cierto *vacío*, una cierta *nada*, una cierta *distancia* extrema límite debe reinar *en el Príncipe* entre sus pasiones (de moral o de fuerza) para que pueda dominarlas y conducir las según el “si... entonces” de toda coyuntura que se presente en el horizonte de su acción política. Sabemos que Maquiavelo no dice más acerca de ello. Dice al menos que esta potencia del zorro en el Príncipe se refiere a *la imagen social*, es decir *pública* del Príncipe, que yo llamaría el primer aparato ideológico de Estado. Este aparato ideológico es ciertamente un aparato, una estructura sistemática, orgánica, y tiene por fin los efectos públicos sobre el pueblo. Tiene entonces naturalmente una existencia material: el vestido del Príncipe, lo que le rodea, el fasto de su vida, sus palacios, sus tropas que dirige él mismo y todas las ceremonias del régimen destinadas a inspirar al pueblo temor y respeto sin odio ni amor, los gestos y el estilo de los discursos del Príncipe, hoy, los... pobres medios de comunicación de masas. Y esto es evidentemente *decisivo*. Porque la distancia del Príncipe como zorro frente al *parecer*, a la apariencia de su personaje *aparentemente sin pasión* y a sus pasiones reales, forma una unidad con las ceremonias y con todo el aparato del *parecer* que le pone a distancia (el mismo vacío) del *pueblo*; y también con el vacío, el temor-amistad que, si quiere reinar de manera *duradera*, debe mantener en sus relaciones con su pueblo. Desgraciadamente, Maquiavelo, que dice sobre esto algo que Spinoza dice también (en su *Tratado Teológico-político*), no va más lejos; no habla de la “naturaleza” del zorro en sí misma. Pero Spinoza, que no habla del zorro, habla sin embargo de su “naturaleza”: nace de la conversión (por desplazamiento interno, como hemos visto) de las pasiones tristes en pasiones alegres. Y hemos visto también que esta conversión-desplazamiento que por anticipación hace inmediatamente pensar en Freud, no tiene nada de una iluminación o de un simple esfuerzo intelectual, como quisieron los pobres teóricos teólogos de las Luces, sino todo lo contrario, tiene que ver totalmente con el “*desarrollo de los movimientos del cuerpo*” - su *libre* agilidad y disposición de sí en el *conatus*, sus reflexiones y sus “*invenciones*” - que produce en la *mens* el desplazamiento de las pasiones tristes a pasiones alegres (las pasiones, como los fantasmas, e incluso los peores, en Freud, no desaparecen nunca del inconsciente en y por la cura; son simplemente desplazadas de la posición dominante a una posición dominada, subordinada). El zorro es entonces por excelencia *el cuerpo*, su *potencia libe-*

26.- Como es sabido, Platón sostiene que en el Mundo de las Ideas está la verdadera realidad, el verdadero Ser de las cosas, mientras que el mundo que nos muestran los sentidos es sólo un mundo de apariencias. La escuela de retórica dirigida por Isócrates fue, en tiempos de Platón, uno de los principales núcleos de la crítica a la posición platónica.

rada. Estamos aquí muy cerca de la interpretación de Spinoza y Nietzsche por Deleuze. Pero para Deleuze, contrariamente a Freud, esta potencia inconsciente del cuerpo no se “traba” en configuración de fantasmas -dominantes y dominados por ejemplo - en el Edipo que él recusa, en mi opinión sin ningún motivo²⁷: Maquiavelo lo había visto bien al hacer de esta tercera instancia una instancia *animal, bestial*, y así *inconsciente pero más inteligente que la misma consciencia...*

Y hemos aquí al final de nuestras penas. La verdadera “fortuna” es el vacío del extremo y del límite, pero no es por excelencia nada exterior que se presentaría como una mujer de ocasión que pasa y a la que habría que “*asir por los cabellos*”; al contrario, es por excelencia totalmente interior, y es la *virtù* del zorro (y de ningún modo del león) que constituye toda la “fortuna”; es decir, esa distancia, ese vacío, esa nada (ese “*vacío de una distancia tomada*” si puedo citarme a mí mismo) *interiores* por los que el *individuo Príncipe* puede dominar sus pasiones o, mejor, convertirlas de pasiones tristes en pasiones alegres.

Desde ciertos puntos de vista, se pondera la distancia que separa a Spinoza de Maquiavelo. Porque en Spinoza, esta conversión-desplazamiento puede realizarla en sí mismo cualquier hombre, al menos en principio. En el caso de Maquiavelo parece que *sólo al Príncipe* le es necesaria. Sin embargo, posiblemente se trata de una ilusión si se presta atención a esa causalidad circular que hace que el Príncipe inspire al pueblo la distancia en relación a sus pasiones, y al pueblo la distancia en relación a las pasiones-dominantes, amor y odio, en el Príncipe.

Si es así, ¿qué podemos nosotros adoptar de la teoría política de Maquiavelo para nuestro propio uso, hoy? Ciertamente, tomar en consideración el método de pensamiento: el “si... entonces” que domina todo pensamiento científico moderno, por tanto, un pensamiento político que, hecha abstracción de todos los principios ontológicos y morales, tiene en cuenta y [sólo] tiene en cuenta lo factual de las coyunturas dadas, las condiciones de hecho existentes (Marx: “no parto del hombre sino de las condiciones existentes”); además, hecho *extremadamente importante*, esas condiciones no son como en Kant condiciones de *posibilidad a priori* sino condiciones de simple *existencia material*, en todos los sentidos de la expresión. Es cierto que la Razón es en Kant también un “*Faktum*”, pero esta razón no tiene nada que ver con lo diverso ligado de una *coyuntura*, es una estructura *a priori intangible que escapa a toda coyuntura* puesto que estructura *a priori* todo objeto y toda coyuntura; considerable diferencia (que marca la inflexión radical del pensamiento de Kant hacia el idealismo y, entre otras cosas, determina su impotencia *a priori* para pensar ya sea una ciencia histórica, ya una ciencia psicológica, ya una ciencia experimental como la química..., y por eso la figura de la filosofía de Kant es, como he mostrado, la de un “caracol trascendental”) en la que las condiciones de existencia material reenvían, como a su origen y fundamento, a una estructura *a priori* de las condiciones de posibilidad, anteriores y superiores a todas las condiciones de existencia porque las condiciones de posibilidad estructuran *a priori* todas las condiciones de existencia material o cualesquiera otras. Se capta entonces el sentido profundo de la crítica de Hegel, que rechaza todo *a priori* de la Razón, dice que todo lo que es real (*wirklich*) es racional en el sentido maquiavelianospinozista de la efectividad sin *a priori* de los efectos del *conatus*, de la *virtù*, de la *virtus* o *fortitudo*, y que sólo descubre el *a priori* en el seno del proceso transitorio e inmanente de desarrollo de las coyunturas de la “experiencia” del proceso del Espíritu²⁸, y el sentido de la crítica radical de Marx, que rechaza todo *a priori* especulativo cualquiera que sea su

27.- La referencia es tanto a las interpretaciones de G. Deleuze sobre Spinoza (*Spinoza y el problema de la expresión*, trad. en Barcelona, Muchnik, 1975) y Nietzsche (*Nietzsche y la filosofía*, trad. en Barcelona, Anagrama, 1986) como a sus textos sobre “Capitalismo y esquizofrenia” escritos en colaboración con F. Guattari (*El Anti-Edipo*, trad. en Barcelona, Barral, 1973 y reeditado en Barcelona, Paidós, 1985 y *Mil Mesetas*, trad. en Valencia, Pre-textos, 1988).

28.- Althusser ha dedicado un estudio (*Du contenu dans la pensée de G. W. Hegel*, su memoria para la obtención del Diploma de estudios superiores -DES-, de 1947; en *Écrits philosophiques et politiques*, I, ed. cit., pp. 59-238) a la obra de Hegel, antes de adentrarse en los análisis a propósito de la “ruptura”/“inversión” de Marx sobre el pensamiento dialéctico.

forma, ya sea directa y explícitamente filosófico o enmascarado bajo la cubierta de conceptos científicos, e incluso en la *posición* de los problemas científicos: “no sólo en las respuestas sino también en las preguntas mismas hay mistificación”. Y no hablo de Nietzsche, cuyas tesis son bien conocidas.

¿Qué podemos entonces nosotros aprender aún hoy de este extraño “utopista” que, al parecer, era Maquiavelo? Infinitas cosas y casi nada.

Infinitas cosas sobre la acción política, sus condiciones factuales y las variaciones coyunturales de sus medios, al margen de todo *a priori* moral o religioso: sobre los aparatos ideológicos de Estado (el primero de los cuales, concerniente al Príncipe Nuevo, es esa “imagen” de sí mismo pacientemente compuesta, y que actúa como una fuerza ideológica y política en los efectos de su estrategia) y también sobre el papel de la religión: ante todo la idea de que hay que aceptar la religión tal y como es, como un elemento dominante de la coyuntura ideológica dada y, cuando es fuerte, no sólo hay que aceptarla como la fuerza de las “ideas que se apoderan de las masas” o que se han apoderado de ellas, sino saber inscribirse en ella para utilizarla (esto vale para toda formación ideológica existente en la realidad coyuntural); que es preciso, finalmente, que el Príncipe (y, dirá Spinoza, todo hombre) establezca entre él y sus pasiones una relación de distancia crítica y revolucionaria tal, que pueda transformar-desplazar sus pasiones de pasiones tristes (sufridas y pasivas) en pasiones alegres (libres y activas), sin lo que ninguna acción política pensada puede conocer un éxito *duradero*. Esta reflexión incorpora directamente una punzante expresión de nuestro amigo Jacques Martin²⁹ que, completando la fórmula de Lenin para definir el comunismo, decía: “El comunismo son los Soviets más la electrificación más el psicoanálisis”. Y no se trata aquí de la cura analítica, sino (un día habrá que volver a esta cuestión y hablar de ello) de los efectos psicoanalíticos liberadores producidos, al margen de la cura, por las transferencias operadas por la gente, incluso las masas, sobre dirigentes que controlan perfectamente su contra-transferencia, y viceversa. El vacío del que Maquiavelo habla tan bien en el caso del Príncipe que domina sus pasiones, también puede ser pensado en el hombre de Estado como una contra-transferencia perfectamente dominada: y quien dice contratransferencia perfectamente dominada dice al mismo tiempo la ausencia, en el vacío del sujeto en el poder, de toda transferencia no controlada, consistiendo ese vacío en la ausencia de transferencia en una contra-transferencia bien dominada. Pero no hay *ninguna razón* ni teórica ni práctica para suponer que estos juegos de transferencia y contra-transferencia dominadas se produzcan *únicamente* en la situación de la cura, puesto que todos los individuos-sujetos que funcionan, como he intentado mostrar, “en la ideología”, funcionan al mismo tiempo en la transferencia y en la contra-transferencia. Ciertamente, es absolutamente necesaria una cura y sus reglas estrictas para llegar al final de fuertes neurosis; y con más motivos para llegar al final de estados límite o de formas psicóticas. Pero como el juego de la transferencia y de la contratransferencia *es absolutamente universal*, no hay ninguna razón para que no se produzcan procesos de transformación-desplazamiento en la vida corriente, por tanto, al margen de toda cura. Es de experiencia absolutamente corriente, y ninguna pretensión del psicoanálisis puede nada contra esta evidencia práctica.

Dicho esto, ¿puede aún en nuestros días servirnos Maquiavelo en política? Sabemos que Gramsci lo creía, y estimaba que el partido comunista debía ser el “Príncipe Nuevo” de los tiempos modernos. ¡Qué utopía! El utopista no era Maquiavelo, cuyo proyecto, aunque con algún retraso, ha terminado por llegar a término con Cavour³⁰, sino el mismo Gramsci. Hay que decir que él pensaba en los tiempos de la IIIª Internacional, partido mundial con un *centro* único de decisión y de dirección, su oficina para

29.- Fallecido en 1963, Jacques Martin es el amigo al que le dedica *La revolución teórica de Marx*.

30.- Camilo Benso, conde de Cavour, auténtico “ingeniero” de la unidad nacional italiana, desde un claro y abierto enfrentamiento con el papado (la única fuerza que realmente podía oponerse a Victor Manuel). El conde de Cavour, así, habría hecho buena una estrategia que, diseñada por Maquiavelo (unificación nacional al margen de la Iglesia) no podría ya ser considerada “utópica”.

organizar los partidos nacionales y someterlos a una misma estrategia y táctica política. Él podía dejarse prender por esa ilusión del *primado leninista de la política* entonces justificado, y de la existencia de un centro mundial único de esta política. Pero ¿dónde estamos hoy? La IIIª Internacional ha sido disuelta (por Stalin en 1943) y el movimiento comunista internacional ya no tiene centro, y por eso, ni estrategia ni táctica comunes.

No hay que tener la ingenuidad de pensar que Stalin habría disuelto la IIIª Internacional por su sola iniciativa sin consultar a ninguna otra persona, por pura táctica, para “pagar peaje” ante los Occidentales de toda reserva mental hegemónica. No. Son los hechos mismos los que han decidido, e incluso se puede decir que en este asunto Stalin ha dado pruebas de un verdadero pensamiento político. De hecho, la extensión de la guerra mundial y el surgimiento de movimientos de resistencia *nacionales* (la mayor parte de las veces muy seriamente frenados, si no paralizados o propiamente prohibidos por Stalin: véase lo que pasó en Italia del Norte y en Grecia) le han conducido a esta evidencia práctica: que ya no era posible imponer un centro único y por tanto una estrategia única a los partidos comunistas que se habían hecho *nacionales*. Sabemos a qué camino ha conducido ese desarrollo: el conflicto abierto entre la URSS y la Yugoslavia de Tito, esperando el gravísimo conflicto entre la URSS y la China de Mao, con riesgo de guerra, las guerras fronterizas entre China y Vietnam, y finalmente Camboya y su ocupación *nacionalista* por las tropas de Vietnam. Actualmente no existe ya ninguna posibilidad de reunificación de los partidos comunistas mundiales, siendo el Eurocomunismo la nueva “enfermedad infantil” de algunos partidos comunistas occidentales.

Sucede lo mismo, aunque de un modo totalmente distinto, en el mundo occidental. La “mundialización” y la inverosímil intrincación de los monopolios de todo tipo (industriales, comerciales, financieros, de servicios, de investigación, marketing, comunicación, etc.) hace *absolutamente imposible determinar dónde se sitúa su “centro”* ¿Está en las Bolsas especulativas del mundo? ¿Está en los equipos de dirección de ingeniería, de relaciones públicas, de marketing, de mercados, de distribución (los gigantes monopolios de distribución), los transportes, etc.? Sin duda, los USA son más dominantes que nunca, pero ya no se puede decir que desde el punto de vista industrial son el “centro” del mundo. Por “centro” hay que entender no un centro geográfico ni el país “más importante” por su autonomía de recursos materiales y el gigantismo de su producción, ni el “más imperialista”, sino el centro único de estudios, investigaciones, decisión y dirección, esto es, el centro de una estrategia unificada de la producción, distribución, etc. Este “centro” así concebido (suponiendo que haya simplemente existido alguna vez), *no existe ya desde hace mucho*. Pero hoy, esta ausencia salta a la vista. Del lado de la mano de obra obrera, las afluencias demográficas de inmigrantes, ya sean forzados, voluntarios o clandestinos, han cambiado completamente el antiguo mercado de trabajo, el mercado negro es muy próspero, por ejemplo en Italia y en la URSS, los subcontratistas se multiplican bajo la presión de los mismos trusts que consiguen con ello grandes beneficios porque los trabajadores están así terriblemente explotados y sin defensa sindical. Todo está en armonía.

Se podría decir que si el mundo de la producción, de los cambios y de la distribución, no tiene ya “centro” mundial en el sentido fuerte que digo, como en otro tiempo Venecia, o Amsterdam, o Londres (véanse los bellos estudios históricos de Braudel) podría al menos encontrarse en él, como sucedió durante mucho tiempo, un centro político o centros políticos *nacionales* que, finalmente, restituyen la realidad de ese centro. Pero, hay que convenir en ello, el viejo sueño de Maquiavelo, contemporáneo de las grandes y bellas monarquías absolutas de Francia y España, o el sueño de Lenin, “el marxismo es el primado de la política”, o de Gramsci (constituir en el partido comunista el Príncipe Moderno), ese viejo sueño, ha desaparecido completamente de la realidad. En efecto ¿dónde se puede intentar situar en política el equivalente un centro *asignable* que se pueda *señalar e identificar* como centro? ¿En las viejas formas nacionales? Pero, si se exceptúan los países del Este (pero están absorbidos por la potencia de la URSS), los centros nacionales ya no son más que apariencias, no sólo porque la infraestructura económica sobrepasa todos los límites nacionales y políticos de los Estados nacionales, sino también

porque las tentativas políticas de unificación supranacional (fijaos en Europa, ese fantasma siempre perseguido pero siempre desfalleciente) no son otra cosa que veleidades que, ciertamente, tienen la ventaja de hacer aparecer como totalmente caducas (salvo en las tareas secundarias) las antiguas formas de la unidad política nacional, pero que sin embargo no llegan a reemplazarlas por nuevas formas aunque éstas sean poco reales y eficaces.

¿Quién dirige la política francesa o alemana? ¿Mitterrand y Kohl? ¿o el juego infinitamente complejo de las influencias y presiones mundiales en las que los USA tienen, y muy de lejos, el primer papel, sin empero detentarlo absolutamente como sucedía no hace mucho? ¿Cuál es la estrategia política (la realidad concreta de un “centro” es la misma que la de la unidad de decisión de un “centro” político real) de Francia, de Alemania, de Italia e incluso de los USA? Los únicos países del mundo que piensan políticamente una estrategia política son quizá la URSS y China, pero están hasta tal punto retrasados respecto de los USA y dentro de su dependencia que incluso esta tesis no se mantiene. La única estrategia en el mundo es la del *pensamiento militar*, que piensa en los “extremos” para evitar su vencimiento, pero con el proyecto americano de la IDS (la guerra de las estrellas³¹) todo pensamiento estratégico militar está desapareciendo también. No es el espléndido submarino atómico que Mitterrand acaba de bautizar lo que puede cambiar las cosas. Por otra parte el propio Mitterrand ha declarado: “Hará falta una buena cincuentena de años para instalar la técnica de la guerra de las estrellas, yo sólo soy responsable de la política francesa hasta 1988”...

En estas condiciones, ya no es posible localizar, identificar y, por tanto, emplazar a la política como tal, es decir, su centro y su estrategia. La política está en todas partes, en la fábrica como en la familia, en la producción como en el Estado (languideciendo como tal a pesar de los gritos de avestruz de nuestros liberales), como en la Iglesia misma, en pleno desconcierto pese al increíble renacimiento del espíritu religioso, incluso y sobre todo en sus formas integristas, y pese a los viajes desesperados de un Papa polaco que se pasea en la cabina blindada del Papamóvil a la búsqueda de iglesias nacionales que están perdiendo su razón de ser porque descubren otras: la resistencia contra la jerarquía, el descubrimiento del “pueblo de Dios” en los pobres hambrientos y explotados, torturados, etc.

Ya no hay, por tanto, ni política ni instancia política asignables, y por eso nuestro siglo actual es el de la *total despolitización de masa*, tanto en el Oeste como en el Este. Es preciso saberlo. La política se ha disipado como “instancia” autónoma³² y específica de la escena de la actividad mundial. ¿Dónde se refugia entonces? En la producción económica, ciertamente, los cambios, el marketing, los estudios e investigaciones, la electrónica hoy y mañana, etc. (¿Se sabe que los satélites US pueden ya, fotografiándolos desde algunos metros, observar a cada instante el estado de desarrollo de las cosechas de cereales de la URSS y de los demás países, y prever exactamente con seis meses de antelación *el montante de la cosecha*, y así suministrar a la URSS y a los Estados occidentales el montante de los pedidos de cereales que la URSS, diez meses más tarde, va a pasar a los USA y a Francia? Todo es a esta escala en lo sucesivo, y no hemos llegado al límite de las sorpresas, ni mucho menos) ¿Dónde, pues, se refugia la política? Algunos dicen: *en las comunicaciones, su explotación, sus manipulaciones*. En los *“inmateriales” de la información y de la comunicación, en la guerra de las informaciones y de las comunicaciones* y en la guerra de las piezas de recambio que las hacen funcionar. No es falso. Pero ¿hay en eso algo con lo que comprender el movimiento de conjunto y fundar una estrategia histórica?

31.- La iniciativa de defensa estratégica, dada a conocer en tiempos de R. Reagan, fue conocida entre nosotros como la “guerra de las galaxias”.

32.- Será interesante poner en relación esta afirmación con la discusión que en *Marx dentro de sus límites* se ha desplegado contra la tesis de la “autonomía de lo político”.

Si la política ha desaparecido, por contra, eso que se llama la ideología conoce un desarrollo sin precedentes. Se puede decir que *desempeña el papel de política*, prácticamente, con la peculiaridad de que la política (Marx lo había dicho bien y François Furet no se ha equivocado al respecto en su bello libro *Pensar la Revolución francesa*) no es ya sino *la ilusión de la política*, su ideología. Naturalmente, como toda ideología, si “reconoce” por alusión ciertos datos, los desconoce por una ilusión necesaria; en otra ocasión he intentado mostrarlo con un poco más de detalle. Y esto permite posiblemente comprender a la vez las ilusiones trágicas del izquierdismo del 68 y de después, de todos los que lo han vivido y practicado (porque toda ideología tiene efectos prácticos determinados) e igualmente la ilusión en la que nosotros, tantos y tan profundamente, hemos vivido que el marxismo era *la solución política* adaptada a nuestros problemas modernos (en su forma del siglo XIX y en su forma leninista).

Sobre esta ideología que es la *ilusión de la política* o una política de la ilusión (la bella expresión del 68, “la imaginación al poder”, era su formulación más contundente, y la más exacta) hay que hacer una advertencia importante. Vivimos en efecto un tiempo en el que la política como “centro estratégico” ha desaparecido completamente, pero hay que observar bajo qué formas la define la “consciencia” de los políticos (no digo la consciencia común que en eso se pierde): como la política real honesta y “no-política”, la política sin chanchullos de politicastro. Pero esta definición es una denegación pura y simple, y todas las prácticas de los partidos políticos, ya sean de derecha o de izquierda (con la excepción quizá del partido comunista, al que le quedan ciertos “principios” de honestidad y de acción, al menos en apariencia) lo atestiguan visiblemente. Y si no se ve, basta con rascar un poco la superficie para descubrir la realidad de los chanchullos de financiación por subvenciones directas o, y sobre todo (porque eso se ve menos) por los beneficios que procuran muchos falsos contratos de las municipalidades, etc.. Basta con rascar un poco para descubrir que esa sórdida realidad (la defensa de intereses corporativos, cada vez más corporativos, y así cada vez más diseminados y sin unidad) es adornada con una fachada ideológica muy “teatral” (véase Marchais no hace mucho y hoy Léotard) por los mismos políticos que se declaran contra la política de politicastros. Es cierto; sobre este asunto Baudrillard tiene razón, pero no ve que desde Maquiavelo y mucho antes es una vieja tradición, una necesidad política. Está también en la misma línea la aparición política de los comediantes (Reagan) e incluso de los cantantes (Montand), que sólo se presentan como hombres nuevos repitiendo las chocheces de la última banalidad. ¿Por qué estos individuos de la profesión? Porque en la comedia y en la canción han adquirido una notoriedad que los políticos serían idiotas si no la pusieran a su servicio, puesto que en lo sucesivo ya no son más que hombres de circo (véanse los números excepcionales de Marchais, que ahora se calla ¿habrá comprendido?) y de televisión.

Lo que es sorprendente en esta ideología, es el dominio de dos temas: “menos Estado” (si al menos fuera cierto...) y el retorno reaccionario al “liberalismo”, desmentido por toda la realidad de las estructuras económicas: en realidad, ese liberalismo no tiene más que un sentido, la incrementada libertad de *emprender*; ¿para quién? para los trusts y para los subcontratistas, es decir, para las formas más descaradas de explotación contemporánea, pero en modo alguno para los trabajadores, a los que, por la *flexibilidad del empleo*, se está despojando oficialmente de sus garantías sociales conquistadas mediante luchas seculares muy largas y duras.

¿Tiene al menos esta ideología un centro y una estrategia que pudieran reemplazar al centro y a la estrategia políticos? Sí y no. Sí: porque su verdadero centro está fuera de ella, en la economía, pero la anarquía de la economía es tal, su ausencia de centro asignable es tal, que todos los hechos desmienten las pretensiones de esa ideología. Y sobre esta realidad que le es totalmente extraña, ella no conserva más que la ilusión de un discurso falsamente político, precisamente, con el que llegar al poder.

¿El poder? *Él también ha desaparecido*. Ya no tenemos que vérnoslas más que con micro-poderes en el sentido de Foucault, con la *paradoja* de que Foucault ha hecho su teoría para un período en el que los micro-poderes estaban inscritos en la estructura terriblemente real y dominante del poder políti-

co de la monarquía absoluta y de la dictadura ilustrada. Su contrasentido histórico resurge ahora en un contexto totalmente diferente.

Naturalmente, toda esta realidad terriblemente pregnante y exclusiva da lugar a imperturbables trabajos y teorías académicas sobre la política y el poder: hay que justificar la existencia de cátedras especializadas en la universidad y en el CNRS. Pero por más que reflexionan y escriben politólogos y juristas, ¿cuál puede ser su impacto? Nadie se hace ilusiones sobre su “poder”.

Ya no hay “poder”, ni siquiera científico y moral. El índice más patente de esto lo proporcionan hoy las comisiones de ética en las que los sabios esperan recibir de filósofos incompetentes algo con lo que orientarse en la permisividad de sus investigaciones, descubrimientos, aplicaciones...

Para resumir todo lo que precede, cuando digo “ya no hay centro económico, político e ideológico”, entiendo una vez más que ya no hay “centro estratégico” capaz de diseñar perspectivas históricas de acción, un “proyecto de sociedad” del que todo el mundo habla sin poder nunca definirlo, una estrategia que pueda determinarse como táctica y acción políticas. ¿Adónde vamos? Nadie lo sabe. Y nadie está en condiciones de definir la menor estrategia para hacer frente a un mundo totalmente desconocido en sus estructuras efectivas (no en la descripción de sus estructuras, que es algo que, en el límite, puede concebirse: tenemos buenos economistas, como Lipietz, por no hablar más que de Francia, pero tampoco él tiene ninguna estrategia de conjunto que proponernos). No estamos más que en el estadio de la crítica, ciertamente inteligente (Bidet, Robelin, etc.), pero nada que permita anticipar el porvenir y fundar un “Principado nuevo” para unir a la humanidad, ella misma desgarrada entre conflictos pseudo-nacionales (sobre esta cuestión creo que Régis Debray se queda sólo en la descripción factual, sin buscar más allá) y religiosos integristas.

Desde este punto de vista, desgraciadamente y pese a las infantiles esperanzas utopistas de Gramsci, es demasiado claro que *Maquiavelo no nos sirve ya absolutamente para nada*, a pesar de su auténtica inspiración materialista, sin la que nunca podrá ser pensado nada acerca de la realidad misma “sin contarse cuentos”, “sin adiciones extrañas”, es decir, “limpiándola” (Foucault) de la enorme capa ideológica totalmente mediocre que la recubre. Un pequeño cartesiano decía en otro tiempo: “vivimos bajo una inmensa capa de aire y sin embargo no sentimos su peso”. Hoy vivimos bajo una prodigiosa capa de ideología inconsistente y contradictoria (¡incluso no contradictoria!) Y, naturalmente, no sentimos su peso: lo propio de toda ideología es no sólo alimentar a sus actores y a las masas populares de ilusiones masivas, sino además y sobre todo no hacerles sentir su peso. Hace falta un verdadero heroísmo, el de Maquiavelo, que en esto es insuperable y siempre actual y moderno, para pensar esta terrible condición que más que nunca padecemos sin tener consciencia de ello. Tengo un muy querido amigo soviético que trabaja en la URSS, un filósofo de gran valor, un sociólogo y político, que declara: a diferencia de mi amigo Zinoviev, yo no dejaré la URSS como disidente, porque en ningún lugar del mundo la realidad crítica por sí misma espontáneamente de manera tan radical la ideología oficial que domina la realidad³³. No hay ningún país en el mundo donde se pueda observar y comprender tan bien el funcionamiento de las estructuras sociales hasta en su ceguera funcional. ¿Quién le dirá lo contrario? ¿Y quién pretenderá, como ese pobre Glucksmann, que la URSS es una gigantesca máquina de “producir estupidez”? Ciertos personajes deberían mirarse en su espejo antes de abrir la boca para proferir semejantes “estupideces”.

33.- (nota de Althusser) Se trata de mi amigo, el filósofo georgiano Merab Mamardachvili.

los sueños rotos por la realidad
los compañeros rotos por la realidad/
los sueños de los compañeros rotos
¿están verdaderamente rotos/ perdidos/ nada/

se pudren bajo tierra?/ ¿su rota luz
diseminada a pedacitos bajo tierra? ¿alguna vez
los pedacitos se van a juntar?
¿va a haber la fiesta de los pedacitos que se reunen?

y los pedacitos de los compañeros/ ¿alguna vez se juntarán?
¿caminan bajo tierra para juntarse un día como dice manuel? ¿se juntarán/ un día?
de esos amados pedacitos está hecha nuestra concreta soledad/
per/dimos la suavidad de paco/ la tristeza de haroldo/ la lucidez de/ rodolfo/ el coraje de tantos

ahora son pedacitos desparramados bajo todo el país
hojitas caídas del fervor/ la esperanza/ la fe/
pedacitos que fueron alegría/ combate/ confianza
en sueños/ sueños/ sueños/ sueños/

y los pedacitos rotos del sueño/ ¿se juntarán alguna vez?
¿se juntarán algún día/ pedacitos?
¿están diciendo que los enganchemos al tejido del sueño general?
¿están diciendo que soñemos mejor?

Juan Gelman